

中央研究院
三民主義研究所

專題選刊

(四)

我國民本思想的分析與檢討

周道濟

中華民國
臺灣 臺北 南港

中華民國六十六年四月

(七十四年重新排印出版)

我國民本思想的分析與檢討

目 錄

一、我國民本思想的含義	1
二、我國民本思想的發展	3
(一)創造時期	3
(二)繼承時期	8
(三)轉變時期	11
三、我國民本思想與西方民主的不同	14
四、我國民本思想缺乏民治的原因	18
(一)直接的原因	18
(1)未想到選舉和投票，亦無多數決的觀念	18
(2)未想到國會或議會，亦未想到立法與行政的分立	21
(二)間接的原因	23
(1)政治思想方面的原因	23
(甲)尊君的思想	23
(乙)人治的觀念	25
(丙)一治一亂的理論	27

(2)社會背景方面的原因	31
(甲)缺乏貴族抗君的節制力量	31
(乙)廣土衆民的大陸國家	34
(3)國民性格方面的原因	36
(甲)喜歡標榜理想與目的，不太注重方法與手段	36
(乙)安分知足，較能忍受苦難	37
(丙)相信命運，缺乏改革的勇氣	38
(丁)不重視權利，對政治較少興趣	39
(戊)習於沉默寡言，缺少辯論演說的訓練	40
(己)家庭倫理的觀念和威權人格	41
五、結語	42

我國民本思想的分析與檢討

周 道 濟

一、我國民本思想的含義

民本思想爲我國傳統的一種優美文化，它所牽涉的範圍甚爲廣泛，而內容亦十分豐富；惟仔細推考，其含義蓋不外以下四端，即：(1)人民是國家的根本，(2)尊重民意，(3)照顧民生，(4)革命的權利。茲分述之：

(一)民本思想的基本理論，在於強調人民是國家的根本，因爲倘若沒有人民，便絕不會有國家，亦無從產生君主也。孟子說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」〔註一〕正是此意。古籍中有謂：「民非后，罔克胥匡以生；后非民，罔以辟四方。」〔註二〕蔡沈釋之曰：「民非君，則不能相正以生；君非民，則誰與爲君者？言民固不可無君，而君尤不可失民也。」〔註三〕古籍又謂：「民惟邦本，本固邦寧。」〔註四〕所言尤爲明白。從這一理論做出發點，乃又推衍到國家爲人民所共有的觀念。禮記禮運篇云：「大道之行也，天下爲公。」呂氏春秋云：「天下非一人之天下也，天下之天下也。」〔註五〕康有爲亦云：「天下者，天下人之天下，非一人所能私有之。」〔註六〕都是很好的證明。

(二)由於人民是國家的根本，而國家又爲人民所共有，所以政府，特別是國家的領導者，必須尊重人民的意願。古籍謂：「天視自我民視，天聽自我民聽。」〔註七〕

並謂：「民之所欲，天必從之。」〔註八〕大學亦謂：「民之所好好之，民之所惡惡之。」〔註九〕諄諄提醒居上位者應順從民意，均其適例。孟子說：「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。」〔註十〕又說：「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。」〔註十一〕可見居上位者亦惟有充分尊重民意，才能深得人心，而普遍受到人民的擁護。這是民本思想的關鍵所在，不可不察。

(三)政府必須採取種種措施，以照顧民生，使人民的生活能安然無虞，並能不斷獲得改善，亦為民本思想的重要內容；否則，人民的基本生活都成問題，所謂民本，也就落空了。論語記唐堯虞舜夏禹禪位之際，堯命舜及舜命禹之辭曰：「天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終！」〔註十二〕這就是說：君主如不善待其人民，不關心人民的生活，以致四海之人都陷於困窮，他便要從君主的寶座上倒下來，而其天祿亦將永絕。所以孟子云：「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。」〔註十三〕荀悅亦云：「天下國家一體也，君為元首，臣為股肱，民為手足。下有憂民，則上不盡樂；下有飢民，則上不備膳；下有寒民，則上不具服，徒跣而垂旒，非禮也。故足寒傷心，民寒傷國。」〔註十四〕

(四)倘若政府嚴重地違背民意，一味地倒行逆施，使人民在精神和物質上無法忍受，則人民可起而反抗，以推翻暴政，這就是革命的權利。周易有云：「湯武革命，順乎天而應乎人。」〔註十五〕孟子亦云：「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。」〔註十六〕異口同聲，不啻宣告人民或臣下在暴君統治下，有其革命權。此乃我國民本思想更進一層的發揮，值得特別重視。

二、我國民本思想的發展

就我國民本思想發展的歷史而論，大約可以分爲三個時期：先秦時期是第一期，也可以稱爲創造時期；自秦漢而下，以至宋元，爲第二期，也可說是繼承時期；明清二代乃第三期，則爲轉變時期。茲分別說明之如下：

(一) 創造時期

我國的民本思想，自古即甚發達。書經上記載周公曾告誡成王說：「嗚呼！自殷王中宗，及高宗，及祖甲，及我周文王，茲四人迪哲。厥或告之曰：『小人怨汝詈汝。』則皇自敬德。厥愆，曰：『朕之愆，允若時。』不啻不敢含怒。此厥不聽，人乃或譸張爲幻。曰：『小人怨汝詈汝。』則信之。則若時，不永念厥辟，不寬綽厥心；亂罰無罪，殺無辜。怨有同，是叢于厥身。」〔註十七〕這些話是多麼警策！書經上又說：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。」〔註十八〕意謂：「天的聰明，由於我們人民而來；天揚善罰惡，由我們人民的揚善罰惡的意見而決定。」〔註十九〕可見在當時的政治思想中，尊重民意是如何受到重視了。關於照顧民生，書經上也有很多的記載，例如：「古我前后，罔不惟民之承保，后胥感；鮮以不孚於天時。」〔註二十〕「嗚呼！封……若有疾，惟民其畢弄咎。若保赤子，惟民其康乂。」〔註二十一〕「王啓監，厥亂爲民。曰：無胥戕，無胥虐，至於敬寡，至於屬婦，合由以容。」〔註二十二〕一再強調居上位者應以愛心保護人民和教化人民，俾人民能過康樂平安的生活，其中的民本精神、歷歷可見。抑有進者，書經上還說：「（夏桀）弗克庸帝，大淫泆，有辭；惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰。乃命爾先祖成湯革夏，俊民甸四方。……今惟我周王，丕靈承帝事，有命曰：『割殷！』告勅于帝。」〔註二十三〕「非台小子，敢行稱亂；有夏多罪，天命殛之。」〔註二十四〕「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民……天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」〔註二十五〕在這些記載中

，商湯和周文武都被描述為替天行道的人民解救者，然則人民或臣下對暴君有其革命的權利，亦可想而知了。

孔子生當周衰之後，目觀天下秩序紊亂，其一生言行每致意於尊周室，敬主君，折貴族之奢僭，抑臣下之篡竊，然其主旨，仍是以民為本的。蓋孔子之政治思想係以其人生哲學為基礎，而其人生哲學則以仁為中心。孔子所謂仁，乃推自愛之心以愛人之意。〔註二十六〕故樊遲問仁，子曰：「愛人。」〔註二十七〕仲弓問仁，子曰：「己所不欲，勿施於人。」〔註二十八〕子貢問仁，子曰：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。」〔註二十九〕孔子又強調「為政以德」〔註三十〕，實則所謂德治，亦仁愛思想之一種表現也。子路問：「願聞子之志」，子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」〔註三十一〕可說便是德治之極致。〔註三十二〕因此，孔子不但提倡節用愛民之政，主張輕徭薄賦，養民教民，而且認為民富則國富。試看孔子下列言論：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」〔註三十三〕「時使薄斂，所以勸百姓也。」〔註三十四〕「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。』」〔註三十五〕「哀公問政於孔子，孔子對曰：『政之急者，莫大乎使民富且壽也……省力役，薄賦斂，則民富矣……詩云：愷悌君子，民之父母。未有子富而父母貧者也。』」〔註三十六〕孔子稱「子產有君子之道四」，而「其養民也惠，其使民也義」，為其二端；〔註三十七〕斥冉求以「非吾徒也」，則由其為季氏聚斂以害民。〔註三十八〕由是可知孔子關懷大眾之情，照顧民生之意，是如何深切了。此外，孔子又表示：「所謂大臣者，以道事君，不可則止。」〔註三十九〕且謂：「湯武革命順乎天而應乎人，革之時大矣哉！」〔註四十〕可見孔子並未否認人民的革命權，他的民本思想實甚濃厚。〔註四十一〕

孟子的民本思想更為輝煌。他的民貴君輕之說（見前引），殆不僅以人民為政治之目的，亦且以之為主體，這種說法固非六國時代一般人士所能喻，即孔子亦未嘗雅言以明之也。〔註四十二〕孟子既貴民，故極重視民意。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，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。」〔註四十三〕

他認爲：民心之向背可以決定政權之轉移，故曰：

「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。」〔註四十四〕「樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」〔註四十五〕「是故得乎丘民而爲天子。」〔註四十六〕

孟子對於照顧民生的發揮，尤爲詳明。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。」〔註四十七〕

「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！」〔註四十八〕

他主張：「省刑罰，薄稅歛，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝悌忠信。」〔註四十九〕

並謂：「易其田疇，薄其稅歛，民可使富也；食之以時，用之以禮，財不可勝用也。」〔註五十〕孟子一再強調養民、教民、保民、安民的重要，他總是勸導有國者應「施仁政於民」，應「發政施仁」，〔註五十一〕且斷言：「保民而王，莫之能禦

也。」〔註五十二〕「國君好仁，天下無敵焉。」〔註五十三〕「三代之得天下也，以仁，其失天下也，以不仁。」〔註五十四〕真可謂苦口婆心，寄望殷切。

孟子對於君專政暴之抗議，其強烈之程度也是驚人的，試看下列言論：

「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」〔註五十五〕

「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。』」〔註五十六〕

「鄒與魯閔，（鄒）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，君何尤焉？君行仁政，斯民親其上，死其長矣。』」〔註五十七〕

在先秦時期，孟子的民本思想有如此之透澈，洵令人肅然起敬也。

荀子雖有尊君之論，然細按其實，彼之尊君僅為養民之手段，殆非政治之目的。蓋荀子思想中之君主，乃一高貴威嚴之公僕，而非廣土衆民之所有人，若一旦不能盡其天職，則尊嚴喪失，可廢可誅。〔註五十八〕故荀子云：「天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。」〔註五十九〕「君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。」〔註六十〕「臣或弑其君，下或殺其上，鬻其城，倍其節，而不死其事者，無他故焉，人主自取之。」〔註六十一〕「天下歸之之謂王，天下去之之謂亡，故桀紂無天下，而湯武不弑君。」〔註六十二〕「故君人者，欲安，則莫若平政愛民矣。」〔註六十三〕此與孟子「誅一夫」之說，意義頗近。荀子又云：「春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也；汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鼈優多，而百姓有餘用也；斬伐養長，不失其時，故山林不童，而百姓有

餘材也。」〔註六十四〕「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。夫是之謂以政裕民。」〔註六十五〕「下貧則上貧，下富則上富。」〔註六十六〕此與孟子養民之說，亦復相近，足證荀子之民本思想、固甚豐富也。

孔子是我國的至聖，也是儒家的開山大師，孟子和荀子都是儒家的重要領導人物，他們的民本思想若此。其他如管子、老子、及墨子等，考其思想，亦均含有民本的成份。

管子雖重法治，而其觀點及內容與申不害、公孫鞅、韓非等人，則頗不相同。管子深深了解：「夫民之所生，衣與食也。」〔註六十七〕「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」〔註六十八〕故主張：「凡治國之道，必先富民，民富則易治也。」〔註六十九〕同時，他也知道愛護人民與順從民意之重要。齊桓公欲修政以干時於天下，問管子「安始而可」，管子對曰：「始於愛民。」〔註七十〕是其一證。管子又說：「愛民無私曰德。」〔註七十一〕「政之所興，在順民心。」〔註七十二〕可知管子的政治思想，在牧民御民之中，仍有不失其民本之處。

老子的思想已接近無政府主義，但一談到理想的治者，他還是說：「聖人無常心，以百姓心爲心。」〔註七十三〕「聖人亦不傷人。」〔註七十四〕老子又說：「絕聖棄智，民利百倍。」〔註七十五〕可見他儘管主張絕聖去智，而其着眼點則在於民衆的利益。再者，老子雖然敦促世人「去甚，去奢，去泰。」〔註七十六〕然對於人民的生活仍贊成「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」〔註七十七〕可見老子的民本精神亦甚濃厚。

墨子提倡兼愛，他認爲：天下之大害，在於人之互爭，而天下之大利，則在於人之兼愛，故「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」〔註七十八〕同時，他又提倡節用，主張：「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者，聖王弗爲。」〔註七十九〕按：墨子節用之直接目的在於充裕民生，其最後之目的則爲實行愛利。〔註八十〕他處處肯爲大眾着想，蓋無可疑。〔註八十一〕

由上所述，可見我國在先秦時期，對於民本思想之創造，的確多采多姿，成就非凡。

(二) 繼承時期

秦政苛暴，然在始皇即位之初，相國呂不韋曾使其門客著有呂氏春秋一書，於此書中，却不難發現不少有關民本的言論。例如：「天下非一人之天下也，天下之天下也。」〔註八十二〕「主之本在於宗廟，宗廟之本在於民。」〔註八十三〕「先王先順民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣；失民心而立功名者，未之曾有也。」〔註八十四〕「上不順天，下不惠民，徵歛無期，求索無厭，罪殺不辜，慶賞不當，若此者，天之所誅也，人之所讎也，不當爲君。」〔註八十五〕「故廢其非君，而立其行君道者。」〔註八十六〕

入乎西漢，以迄東漢，儒學日盛，民本思想亦隨處可見。例如：賈誼云：「聞之於政也，民無不爲本也，國以爲本，君以爲本，吏以爲本。故國以民爲安危，君以民爲威侮，吏以民爲貴賤，此之謂民無不爲本也。」〔註八十七〕「夫民者，萬世之本也，不可欺。凡居於上位者，簡士苦民者是謂愚，敬士民者是謂智……與民爲敵者，民必勝之。」〔註八十八〕「是以國不務大，而務得民心。」〔註八十九〕董仲舒云：「天之生民，非爲王也，而天立王，以爲民也。故其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。」〔註九十〕「故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之，有道伐無道，此天理也。」〔註九十一〕劉安云：「食者，民之本也；民者，國之本也；國者，君之本也。」〔註九十二〕劉向云：「聖人之於天下百姓也，其猶赤子乎，饑者則食之，寒者則衣之，將之養之，育之長之，惟恐其不至於大也。」〔註九十三〕而荀悅亦云：「下有憂民，則上不盡樂；下有饑民，則上不備膳；下有寒民，則上不具服。徒跣而垂旒，非禮也。故足寒傷心，民寒傷國。」〔註九十四〕「人主承天命以養民者也，民存則社稷存，民亡則社稷亡，故重民者，所以重社稷而承天命也。」〔註九十五〕

魏晉南北朝時代，類此民本思想綿延不絕。例如：桓範云：「修政之要，在於得民心，得民心在於利之，利之之要在於仁以愛之，義以理之也。」〔註九十六〕傅玄云：「昔者，聖人之崇仁也，將以興天下之利也，利或不興，須仁以濟。天下有不得其所，若己推而委之於溝壑然。夫仁者，蓋推己以及人也，故己所不欲，無施於人，推己所欲以及天下。推己心孝於父母以及天下，則天下之為人子者不失其事親之道矣；推己心有樂於妻子以及天下，則天下之為人父者不失其室家之歡矣；推己之不忍於飢寒以及天下之心，含生無凍餒之憂矣。」〔註九十七〕郭象云：「己與天下，相因而成者也，今以一己而專制天下，則天下塞矣，己豈通哉？」〔註九十八〕劉勰云：「衣食者，民之本也；民者，國之本也。」〔註九十九〕蘇綽云：「天地之性，唯人為貴……淳和則天下自治，治亂興亡，無不皆由所化也。」〔註一〇〇〕

隋唐之世，民本思想相承未替。例如：王通便很贊成孟子的「暴君放伐論」，試看下列對話：「房玄齡曰：『書云：霍光廢帝舉帝，何謂也？』子（指文中子，即王通）曰：『何必霍光，古之大臣，廢昏舉明，所以康天下也。』」〔註一〇一〕李世民以一代雄主，却頗富民本思想。貞觀初，他曾謂侍臣曰：「為君之道，必須先存百姓，若損百姓，以奉其身，猶割股以啖腹，腹飽而身斃。若安天下，必須先正其身，未有身正而影曲，上理而下亂者。」〔註一〇二〕而宰相王珪亦曾進言曰：「陛下為人父母，撫愛百姓，當憂其所憂，樂其所樂。自古有道之主，以百姓之心為心。」〔註一〇三〕其後，陸贄的言論更頗有可觀。他強調：「人者，邦之本也。」〔註一〇四〕「立國之本，在乎得衆，得衆之要，在乎見情……是以古聖王之居人上也，必以其心從天下之心，而不敢以天下之人從其欲。」〔註一〇五〕他在上德宗的奏議中，曾說：「臣謂當今急務，在於審察群情，若群情之所甚欲者，陛下先行之，群情之所甚惡者，陛下先去之，欲惡與天下同，而天下不歸者，自古及今，未之有也。」〔註一〇六〕「臣聞虞舜察邇言，故能成聖化，晉文聽輿誦，故能恢霸功，大雅有詢於芻蕘之言，洪範有謀及庶人之義，是則聖賢為理，務詢衆心。」〔註一〇七〕「夫君天下者，必以天下之心為心，而不私其心，以天下耳目為耳目，而

不私其耳目，故能通天下之志，盡天下之情。以天下之心爲心，則我之好惡乃天下之好惡，安在私託腹心以售其側媚也；以天下之耳目爲耳目，則天下之聰明，皆我之聰明，安在偏寄耳目以招其蔽惑也。」〔註一〇八〕

宋代的民本思想於各種著作中亦不難窺見，茲引李覲、蘇軾、朱熹、陸九淵四人爲例。李覲說：「愚觀書至於天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明威，未嘗不廢書而嘆也。嗟乎，天生斯民矣，能爲民立君，而不能爲君養民。立君者天也，養民者君也，非天命之私一人，爲億萬人也。民之所歸，天之所右也；民之所去，天之所左也。天命不易哉，民心可畏哉！」〔註一〇九〕蘇軾認爲：「民者國之本。」〔註一一〇〕「衆之所是，我則與之，衆之所非，我則去之，夫衆未有不公，而人君者，天下公議之至也。」〔註一一一〕他在「上神宗皇帝書」中曾說：「天下歸往謂之王，人各有心謂之獨夫。由此觀之，人主之所恃者人心而已，人心之於人主也，如木之有根，魚之有水……是以君子未論行事之是非，先觀衆心之向背。」〔註一一二〕朱熹云：「天下之務，莫大於恤民，而恤民之本，在人君正心術，以立紀綱。」〔註一一三〕「古之君子，惟其見得道理真實如此，所以親親而仁民，仁民而愛物。」〔註一一四〕陸九淵也認爲：「君者所以爲民也。」〔註一一五〕他並且說：「天生民而立之君，使司牧之，張官置吏所以爲民也。民爲大，社稷次之，君爲輕。民爲邦本，得乎邱民爲天子，此大義正理也。」〔註一一六〕

至於元代，雖由異族統治中原，然在社會上，民本思想迄未動搖。許衡的言論便是一個例子。許衡認爲：「上以誠愛下，下以忠報上，有感必應，理固宜然。」〔註一一七〕他在「上時務書」中曾說：「古人立國規模，雖各不同，然其大要，在得天下心。得天下心無他，愛與公而已矣。愛則民心順，公則民心服，既順且服，於爲治也何有？」〔註一一八〕

由上所述，可見我國自秦漢而下，以至宋元，其民本思想，雖無創新之處，然與先秦時代一脈相承，深入人心，則無疑義。

(三) 轉變時期

明代的實際政治較前代為專制，但在政治思想方面，却有相當的轉變和進步。就民本思想而論，當時的宿學大儒及忠臣義士，不僅能盡其繼承的責任，而且頗能加以發揚。史稱：明太祖嘗覽孟子，至草芥寇讎之語，大不然之，謂非臣子所宜言，竟罷其配享，詔有諫者以大不敬論，且命金吾射之。刑部尚書錢唐，與櫬抗疏入諫，袒胸受箭，曰：「臣得為孟軻死，死有餘榮！」帝見其誠懇，不之罪，命太醫療其簇瘡，孟子配享亦旋復。〔註一一九〕這是一則很精彩的故事，錢唐的精神，的確可佩。大節凜然的方孝孺，對於民本思想的倡導也很特出，他曾說：「天之立君，所以為民，非使其民奉乎君也……後世人君，知民之職在乎奉上，而不知君之職在乎養民，是以求於民者致其詳，而盡於己者卒怠而不修，賦稅之不時，力役之不共，則誅賞必加焉，政教之不舉，禮樂之不修，弱強貧富之不得其所，則若罔聞知。嗚呼，其亦不思其職甚矣！夫天之立君者何也，亦以不能自安其生，而明其性，故使君治之也。民之奉乎君者何也，亦以不能自治與自明而有資乎君也。如使立君而無益於民，則於君也何取哉？」〔註一二〇〕他又說：「治天下者，固不可勞天下之民以自奉也……故斯民至於秦，而後興亂。後世亡人之國者，大率皆民也。其禍實自秦始，秦之民即三代之民，在三代之時，則尊君而附上，當秦之時，則驚狠凶戾，視其君如仇讎，豈民之過哉？」〔註一二一〕

及黃宗羲出，我國民本思想乃大放異彩。梨洲探討立君的原意，認為君主乃人民的公僕，是政治的客體，人民才是政治的主體，故君主不應該以「天下奉一人」，而應該以「一人奉天下」。他感慨係之地說：

「有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其言，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，去之而不欲入

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。豈古之人有所異哉，好逸惡勞，亦猶夫人之情也。後之爲人君者不然，以爲天下利害之權，皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私，爲天下之大公，始而慙焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮……此無他，古者以天下爲主君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰：我固爲子孫創業也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：此我產業之花息也。然則爲天下之大害者，君而已矣！向使無君，人各得自私也，人各得自利也。嗚呼，豈設君之道，固如是乎？」〔註一二二〕

他對於臣道，亦有精當的看法，強調人臣之服務對象爲天下，爲萬民，而非爲君主，爲一姓。他說：

「緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，卽君以形聲強我，未之敢從也，況於無形無聲乎？……君爲己死而爲己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也，是乃臣不臣之辨也……蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。是故桀紂之亡，乃所以爲治也；秦政蒙古之興，乃所以爲亂也；晉宋齊梁之興亡，無與於治亂者也。爲臣者，輕視斯民之水火，卽能輔君而興，從君而亡，其於臣道，固未嘗不背也。」〔註一二三〕

他又站在天下萬民的立場，發揮孟子的暴君放伐理論，明白表示：君主如不能盡其君道，成爲獨夫，則人民不但無服從之義務，且有討伐反抗的革命權利。他義正辭嚴地說：

「今也，天下之人怨惡其君，視之如寇讎，名之爲獨夫，固其所也。而小儒

規規焉，以君臣之義，無所逃於天地之間，至桀紂之暴，猶謂湯武不當誅之，而妄傳伯夷叔齊無稽之事，使兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠，豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎？是故，武王聖人也，孟子之言，聖人之言也。後世之君，欲以如父如天之空名，禁人之窺伺者，皆不便於其言，至廢孟子而不立，非導源於小儒乎？」〔註一二四〕

可見黃宗羲之於民本思想，誠為孟子以後的第一人，他的議論較孟子尤為深刻，已逼近了西洋近代「主權在民」的思想，我們如稱他為中國民本思想之集大成者，當非溢美。〔註一二五〕

清代以異族入主中原，專制愈甚，然民本思想承前代之餘緒，並未湮滅。例如：唐甄說：「儒之為貴者，能定亂除暴安百姓也。」「古之賢君，舉賢以圖治，論功以舉賢，養民以論功，足食以養民，雖官有百職，職有百務，要歸于養民。」〔註一二六〕尹會一也說：「民之所好好之，民之所惡惡之，然後可以作元后，而為民父母，此起化之本原也。」〔註一二七〕曾國藩亦會上奏云：「國以民為本，百姓之顛連困苦，苟有纖毫不得上達，皆臣等之咎也。」〔註一二八〕

到了清末，交通大開，遠識之士所發議論尤為精闢，若康有為與譚嗣同，其翹楚也。以下是康有為的話：

「天下者，天下人之天下，非一人所能私有之，故天下為公，理至公也。」

〔註一二九〕

「國之為國，聚民而成之，天生民而利樂之，民聚則謀公共安全之事，故一切禮樂政法，皆以為民也。但民事衆多，不能人人自為，公共之事必公舉人任之，所謂君者，代衆民任此公共保全安樂之事，為衆民之所公舉，即為衆人之所公用。民者，如店肆之東人，君者，乃聘雇之司理人耳，民為主而君為客，民為主而君為僕，故民貴而君賤，易明也。衆民所歸，乃舉為民主。」〔註一三〇〕

以下是譚嗣同的話：

「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民而不下儕於民也。夫曰共舉之，則因有民而後有君，君、末也，民、本也，天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之，君也者，爲民辦事者也，臣也者，助辦民事者也，賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也，如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。」〔註一三一〕

「君亦一民也，且較之尋常之民而更爲末也。民之與民無相爲死之理，本之與末更無相爲死之理。然則古之死節者，乃皆不然乎？請爲一大言斷之曰：止有死事的道理，決無死君的道理，死君者宦官宮妾之爲愛，匹夫匹婦之爲諒也。」〔註一三二〕

觀乎上述康有爲的言論，可知他的思想，不但光大了孟子與梨洲的民本之義，很接近歐美民權之說，而其「民者如店肆之東人，君者乃聘雇之司理人」之比譬，則駭駭有國父「權能劃分」之旨趣矣。至於譚嗣同所說「君亦一民也，且較尋常之民而更爲末也」，分明更爲輕君重民；他所謂「止有死事的道理，決無死君的道理」，言雖激切，而其意則在撕毀往昔殉死一君一姓之「君臣大義」，以建立國家與人民之尊嚴，誠用心良苦也。

從以上的說明中，可見我國民本思想，自殷周迄乎明清，脈絡相連，條理一貫，其間雖有起伏，然從未中斷，論其大勢，固在發展中求進步也。

三、我國民本思想與西方民主的不同

我國固有的民本思想，與歐美的民主，實有其不同。民主一辭，在英文爲 democracy，係由希臘文 demos（平民）和 krateiv（支配）兩個字義組成，而希臘文的 demokratia，則指人民支配政治之意。公元前五世紀時，希臘的城邦（city state）如雅典（Athens）等，實施人民直接參政的制度，當時城邦的國土小，人

口少，衆人有關的事務簡單，全國公民可以齊集一處，舉行會議，以決定衆人之事。在這種制度下，國家主權屬於全國人民，由人民直接行使，所以後人稱之爲直接的絕對的全民政治。一般說來，現代國家幅員較廣，人口較多，衆人有關的事情亦較紛繁，全國人民不可能聚首一堂，共同直接運用主權，以決定全民有關的複雜的大計小事，只好選出代表和官員，授權給他們按某些基本程序來處理衆人之事，所以今天雖然沿用democracy一字，而各國所施行的以民爲主的政治，却多是間接的人民授權的代議政治。〔註一三三〕因此，「韋氏三修新國際大辭典」(Webster's Third New International Dictionary)對 democracy 所作的解釋是：「a，民治的政府 (government by the people)；多數決的統治 (rule of the majority) 。b(1)，一種政府體制，在此體制下，最高權力屬於人民，且由人民直接行使之，如希臘的城邦，或新英格蘭 (New England) 的市鎮集會 (town meeting)，亦稱爲直接民主 (direct democracy)。(2) 一種政府體制，在此體制下，最高權力屬於人民，並由人民透過代議及授權的制度，間接行使之，由於人民可以定期自由地選舉其官員及議員，故又稱爲代議的民主 (representative democracy)。」〔註一三四〕由此可知：「民主」與「民治」實密切而不可分。

美國總統林肯 (Abraham Lincoln) 把政治方面的民主思想，擴大範圍解釋，認民有 (of the people)、民治 (by the people)、民享 (for the people) 爲構成民主的三要素：「民有」係指國家主權屬於全體人民所共有；「民治」係指由人民自己行使其政權，也就是說，國家由全體人民共同治理的意思；「民享」則指社會福利由全體人民共同享受。〔註一三五〕近世以來，很多學者對於民主，亦常從廣義的解釋立論，認爲欲造成民主的社會，其人民不但應有政治的自由與政治的平等 (political freedom and political equality)，而且應有經濟的自由與經濟的平等 (economic freedom and economic equality)。〔註一三六〕

不過，話說回來，民主政治的真正基礎仍在於「民治」這一點上，因爲有了充分的民治，所謂「民有」才不會落空；亦唯有民治良好，十目所視，十手所指，所

謂「民享」才能不斷改善，而趨於公平合理。布萊斯（James Bryce）說：「Democracy 這個字在近年來是被人用得很廣泛的；有用作指示一種社會現象的，也有用作指示一種心理狀態的，也有用作指示一種社交的態度的。這個名詞在現在幾乎被一切愛憎的，道德的，或文學的，甚至於宗教的聯想所掩覆了。但是其真正的意義的確是指『用投票表示主權意志的全民統治』。民治政體在各國內所表現的狀態都是不相同的，因為各國人民的性質和習慣是互異的；並且這些狀態都是各國歷史之一部分。但是民治政體也有幾種到處相同的狀態，因為在民治政體之下最高的權力總在於投票的民衆。」〔註一三七〕可謂深得民主政治之精髓。

如前所述，我國民本思想蓋含有四大要義：(1)人民是國家的根本，國家為人民所共有；(2)尊重民意；(3)照顧民生；(4)革命的權利，或抵抗的權利。以這種民本思想與西方的民主相比，我們不難發現：除民有、民享，大體上為二者共有之觀念外；即以革命權言之，殆亦為中西所同具，因西方的學者，如洛克（John Locke），便強調人民有所謂抵抗權（right of resistance）或革命的道德權利（the moral right of revolution），而傑弗遜（Thomas Jefferson）亦主張人民有革命的權利（right of revolution）。〔註一三八〕二者間最主要的不同，乃在於中國的民本思想缺乏西方的民治觀念。梁啟超云：

「美林肯之言政治也，標三介詞以櫟括之曰 of the people, by the people, and for the people, 譯言政為民政，政以為民，政由民出也。我國學說，於 of, for 之義，蓋詳哉言之，獨於 by 義則概乎未之有聞。申言之，則國為人民公共之國，為人民共同利益故乃有政治，此二義者，我先民見之甚明，信之甚篤；惟一切政治當由人民施行，則我先民非惟未嘗研究其方法，抑似並未承認此理論。夫徒言民為邦本，政在養民，而政之所從出，其權力乃在人民以外，此種無參政權的民本主義，為效幾何，我國政治論之最大缺點，毋乃在是。」〔註一三九〕

蕭公權先生亦謂：

「孟子民貴之說，與近代之民權有別，未可混同。簡言之，民權思想必合民享、民有、民治之三觀念。故人民不祇為政治之目的，國家之主體，必須具有自動參預國政之權利。以此衡之，則孟子貴民，不過由民享以達於民有，民治之原則與制度皆為其所未聞。故在孟子之思想中，民意僅能作被動之表現，治權專操於『勞心』之階級。」〔註一四〇〕

他又說：

「先秦以來之政論家，發揚『民為邦本』之學說者雖不乏人，然以近代之語述之，彼等大體祇知『民享』『民有』，而未知『民治』之政治。且孟子一派雖以『得乎邱民為天子』以及『一夫』可誅之說闡明『民有』之精義，然既無民治之說以伸之，則有體無用，二千年中，亦祇傳為原則上之空談。況孟子以後之人，多半僅傳民享之觀念。不知民有，何況民治？人民雖為政治之目的，而君主永為政治之主體。民本者未實現之理論，而專制為不可否認之事實。梁啟超謂：中國二千餘年之中，有『朝廷』而未嘗有國（少年中國說），意即指此。故古代之民本思想，乃不完全之民權思想，其去近代民主政治之觀念，實有若干距離。」〔註一四一〕

實為一針見血之論。

由於缺乏民治的原則與制度，故我國聖賢之士雖一再倡言：民為邦本，在上位者應尊重民意，照顧民生，然人民既無主動參預國政之權利，終不得不「俯仰由人」，而不能「操之在己」。梁漱溟先生說：

「遇事開會，取決多數，是謂民治。例如今之英國美國，每當大選之時（在英為國會選舉，在美為總統選舉），真所謂國事決於國人。在中國，雖政治上民有民享之義，早見發揮，而二三十年卒不見民治之制度。豈止制度未立，試問誰曾設想及此？三點本相聯，那兩點從孟子到黃梨洲，可云發揮甚至，而此一點竟為數千年設想所不及，詎非怪事？」〔註一四二〕

薩孟武先生也說：

「孟子固然說過：『民爲貴，社稷次之，君爲輕。』其實，孟子既然不願以多數人之意見爲標準，所以孟子所謂仁政，只是 for the people，孟子絕不贊成 by the people，『凡事謀人民的利益，凡事不由人民自己決定』(Alles für das volk, Nichts durch das volk)，這是開明專制的特徵，孟子思想略近於此。」〔註一四三〕

而陶希聖先生亦說：

「中國從來沒有實質的民主思想，即民權主義。所指爲民本思想的，不過是士大夫的貴民主義與尚賢主義。貴民主義與尚賢主義是與專制政治有連接不解的關係。而且隨士大夫之上升，變爲天道倫理的絕對主義君主政治思想。」〔註一四四〕

真是慨乎言之了。

四、我國民本思想缺乏民治的原因

自殷周之世，以至明清，我國民本思想雖有其發展，然始終未能建立民治的觀念，而登堂入室，成爲民主政治。此其故何在？的確值得吾人之深思。淺見以爲這有其直接的原因，亦有其間接的原因，直接的原因爲第一層的原因，間接的原因則爲更進一層的原因。茲分別說明之如下：

(一) 直接的原因

(1) 未想到選舉和投票，亦無多數決的觀念

我們的祖先，對於政治，沒有想到選舉 (to elect) 和投票 (to vote) 之事，在解決問題或決定人選方面，也沒有多數決 (decision by the majority of vote) 的觀念，而選舉、投票、以及多數決，却是民主政治的基石，也是民主政治的憑藉，因民主政治的要義，即在於「民治的政府」與「多數決的統治」也。退一步言之，雖然有些選舉、投票、及多數決，並不即表示民主政治，但民主政治却不能脫離

選舉、投票、及多數決而獨存。

根據甄克斯 (Edward Jenks) 的研究，在原始社會中，人們遇有爭執，不能相互妥協時，唯一解決之方法便是戰鬥；以後，則往往採用呼喊的方式，誰方之聲音較高較大，便取得勝利；再後，又有分列表決的方式，誰方的行列較長，人數較多，此方即為獲勝；如是一步步的演變，乃終於產生了多數決的理論。〔註一四五〕按：多數決原理這個名詞，是指一群人為得到決議而採用的一種方法，它實行於某種有組織的團體，團員在投票時一律平等，同時，多數人的意見視為共同意志的表現，所以它對於民主政治特別重要。〔註一四六〕

西方在古希臘時代，即有選舉及投票之事，而多數決的原理亦隨之產生。斯巴達的五位執政官 (Ephors) 是由得票最多的人充任的。比羅奔尼蘇聯盟 (Peloponnesian League) 的會員國均贊成：依多數決的原理，來決定一切；但在條款中有一些漏洞，即只惟不妨害賢人或英雄，而後聯邦多數決所決定的命令才能夠約束各邦。其時，最良的表決方法，而計算贊否雙方人數又最正確者，莫如雅典公民大會 (Ecclesia or Assembly of the Citizens) 所採用的方法，它是完全依數之多寡，表決一切。最普通的是用舉手之法，第二種是用投票。有所謂貝殼投票 (Ostrakismos) 者，其法是用兩個壺，這二個壺或為每個部落而設，或為整個公民大會而設，一個是投同意票的，一個是投否決票的，投票既畢，主席就宣佈結果。〔註一四七〕按：雅典的公民大會，至少在理論上說，是包含全體公民的。宣戰與媾和、締結條約，大會都有最後的決定權；官吏之撤換，以至判決死刑，也都由它決定。再者，雅典的不重要官員，固多由抽籤決定，但重要官員，如十位將軍 (Generals)，每年即由公民大會選舉之。〔註一四八〕可見雅典的民主政治受人贊美，確非偶然。自十七、八世紀以後，西方的學者，如洛克 (John Locke)、孟德斯鳩 (Baron de Montesquieu)、盧梭 (J. J. Rousseau)、以及約翰穆勒 (John Stuart Mill) 等，對選舉制度、投票方法、及多數決的原理等，多有發揮，而英美等國的民主政治乃益形鞏固。〔註一四九〕

我國古代雖亦有所謂「選舉」，然與西方的選舉，實際上是二回事。例如：漢書鮑宣傳有云：「龔勝爲司直，郡國皆慎選舉。」〔註一五〇〕又，東漢的章帝曾下詔云：「有司明慎選舉，進柔良，退貪猾。」「夫鄉舉里選，必累功勞。」〔註一五一〕而後漢書陳蕃傳亦云：「自養爲光祿勳，與五官中郎將黃琬共典選舉，不偏權富。」〔註一五二〕其後，我國有名的政書，如「三通」及「十通」之類，皆以很大的篇幅，敘述歷代的「選舉」〔註一五三〕但凡此所謂之選舉，乃由有關官員「選擇而推舉之」之意，是挑選、遴選（to choose, to select），而非出于人民之選舉或投票（to elect, to vote）。〔註一五四〕按：隋唐以下的科舉，本來就是考試，姑不必論。即以兩漢時代的「選舉」或「鄉舉里選」而言：當時賢良方正，蓋由公卿郡國舉荐，天子策試；孝廉茂才，則多由郡國守相就鄉里中察舉。鄧嗣禹先生云：「兩漢取士方法，多由諸侯、王、丞相、御史、九卿、列侯、刺史、郡守、校尉等所舉；所謂出於郡縣吏者是也。在後漢順帝陽嘉元年，以選舉不實，官非其人，乃以刺史二千石之選舉權，歸任三司，稍有統系。其後仍常由公卿校尉而舉……大抵西漢得人，以賢良爲盛；東漢得人，以孝廉爲多。賢良間有策問，孝廉間有考校。」〔註一五五〕可知其時之「選舉」或「鄉舉里選」，係由官選，仍是挑選、遴選的性質，而非如西方之選舉及投票，係由民選，或由人民之代表選決。〔註一五六〕

此外，我國古時之人，往往尚質之賢而不重量之多，總認爲多不一定就是好，所以缺乏多數決的觀念。孟子已是很重視人民的了，他曾對齊宣王說：「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。」〔註一五七〕這裡的問題在於：既然國人「皆曰賢」、「皆曰不可」、「皆曰可殺」，還要「然後察之」，可見最後的決定仍在於國君。〔註一五八〕黃宗羲說：「有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利

，不以一己之害爲害，而使天下釋其害……」〔註一五九〕這裡所說的「有人者出」，也有一個大漏洞，那就是：這個人究竟怎麼樣才能出來呢？他並沒有交代明白。如果能進一步提到應該由選舉、投票、及多數決而產生，就更具體了。

(2) 未想到國會或議會，亦未想到立法與行政的分立

約當十二世紀之末，歐洲產生一種重大之思想。商業爲長足迅速發展，金錢之價值日形跌落。各國政府因之皆需要大量之金錢。於是朝野上下以爲何不召集國家議會，使猶鄉議會、郡議會然，以籌集國家財政。所以在全歐各國如西班牙、西敘里、法蘭西、日爾曼、斯堪的那維亞、英格蘭、蘇格蘭、及愛爾蘭均相繼有國會之成立。但當時之國會議員不必皆衆舉之代表也。〔註一六〇〕其後，國會之權力漸爲強大，人民對國會議員一席因起貪念，於是競爭選舉之事遂告開始。英國於十五世紀之初，人民對國會下院或平民院之議員位置乃大感興趣。昔日視議員爲抵押品之觀念已不存在。此時發生以代表爲受託人之新思想：代表既爲其選舉區之受託人，故選舉區之人民有選舉其代表之權。〔註一六一〕英國於光榮革命（Glorious Revolution）後，即十七世紀之末，國會已完全確立了它的優越性。〔註一六二〕有人說：「議會是英國人的生命，而議會制度才是英國人的自由之所在。」〔註一六三〕證之英國民主憲政發展的歷史，確非虛語。

至於立法權與行政權的分立，在西方的政治思想中，亦早已有之。例如：十四世紀時，意大利的馬塞流（Marsiglio of Padua）即將政府的立法功能與行政功能劃清了界限。十七世紀時，英國的哈靈頓（James Harrington）也主張立法和行政分開，並相信制衡（checks and balances）在政治上的價值。十七世紀末，英國的洛克（John Locke）認爲政府的權力應分爲以下三種：①立法權，②行政權，③外交權（federative power），他強調立法權與行政權一定要分屬於不同的機構。至十八世紀，法國的孟德斯鳩（Baron de Montesquieu）把政府的權力分爲立法、行政、司法三種；他主張：這三種權力必須分掌於不同人之手，分屬於三種獨立

的機關，使他們互相牽制，誰都不得濫用職權。〔註一六四〕近世以來，各民主國家的政府體制雖互有不同，但立法部門與行政部門分別設立，各行使其特定的職權，則大體無異。這種情形，即如內閣制的英國亦不例外。按：在英國，下議院代表人民，行使立法及監督政府等權，而行政權則屬於內閣，透過其憲政制度及政黨關係，行政權一方與立法權結合，他方又與立法權互相對抗，立法與行政仍是大有其分際的。〔註一六五〕

反觀我國，直至清朝將亡為止，並沒有人想到國會或議會的組織。古時所謂之「朝會」，乃國家遇有慶典或有特別事故時，群臣朝謁天子之集會；〔註一六六〕所謂「朝議」或「廷議」、亦不過群臣於朝廷聽事中集會（天子有時亦親自參加），共同商討國政，以供君主之參考。〔註一六七〕這些集會，既無一定之組織，而其成員又非人民之代表，它們的性質與歐美的國會實不可同日而語。

抑有進者，我國在君主專制時代，亦無立法與行政的分權觀念。其時，天子乃最高的立法者。漢書杜周傳有一段話：「周爲廷尉，客有謂周曰：『君爲天下決平，不循三尺法，專以人主意指爲獄，獄者固如是乎？』」周曰：『三尺安出哉？前主所是著爲律，後主所是疏爲令，當時爲是，何古之法乎？』」〔註一六八〕很可以作爲佐證。至於實際的立法事宜，則往往由宰相主持之，「昔高祖令蕭何作九章之律」，「房玄齡等受詔定律令」，即其適例。〔註一六九〕可見我國古代、立法權蓋附隸於行政部門，並無獨立的立法機關，無論就政治思想言，抑或就實際政治言，都談不上有什麼立法與行政的分立。

按：西方所謂之直接民主，着重於全體公民直接行使權力，決定公共事務；而間接民主則是代議制度，着重於人民之自由授權。往昔的我國，既未想到選舉和投票，亦無多數決的觀念；既未想到國會或議會，亦未想到立法與行政的分立；故無從產生直接民主的政治，亦不能造成間接民主的政治。〔註一七〇〕

(二) 間接的原因

爲何有這種情形？吾人擬援用政治社會化（ political socialization ）的理論，作更進一步的分析。

按：一個人在政治上的行爲定向及行爲模式，常常是通過實際的生活經驗及有形的學習方式而形成的。此種形成過程，用現代政治學的術語說，即是政治社會化的過程。伊斯頓（ D. Easton ）與丹尼斯（ J. Dennis ）共同認爲：「政治社會化就是個人獲取政治的行爲定向及行爲模式之發展過程。」〔註一七一〕正是此意。政治社會化一詞的使用，雖然歷時甚短，可是政治社會化的現象，不僅普遍存在於古今一切政治社會之中，而且早爲某些古典的政治思想家所注意。比如，柏拉圖（ Plato ）強調政治領袖及一般公民的教育問題，亞里斯多德（ Aristotle ）重視人民性格類型與政體類型之間的相應關係，布丹（ J. Bodin ）曾指出幼年人敬畏父母及上帝的習慣與他服從政府的習慣之間的因果關聯，都充分顯示出來他們已經發覺到：人的政治行爲與他早年的生活經驗及教育具有不可分的密切關係。〔註一七二〕

茲本斯旨，姑就政治思想、社會背景，及國民性格三方面，分析其原因如下：

(1) 政治思想方面的原因

(甲) 尊君的思想

我國歷代的民本思想固甚濃厚，尊君的思想亦甚強烈。先就儒家言之，自孔子以下，多有尊君之言論。孔子「三月無君，則皇皇如也。」〔註一七三〕他強調：「君君，臣臣，父父，子子。」〔註一七四〕並說：「天無二日，土無二王，家無二主，尊無二王，示民有君臣之別也。」〔註一七五〕荀子云：「天子者，勢位至尊，無敵於天下。」〔註一七六〕董仲舒云：「春秋之法，以人隨君，以君隨天，曰：緣臣民之心，不可一日無君。」〔註一七七〕韓愈云：「君者，出令者也，臣者，行君之令而致之民者也，民者，出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以奉其上者也。」〔註一七八〕司馬光云：「文王序卦，以乾坤爲首，孔子繫之曰：天尊地卑，乾坤定矣，卑

高以陳，貴賤位矣。言君臣之位，猶天地之不可易也。」〔註一七九〕斯皆儒者尊君表示之例證也。

次就法家言之，管子曰：「安國在乎尊君。」〔註一八〇〕商子曰：「權者，君之所獨制也。」「古者，未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人列貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。」〔註一八一〕韓非子曰：「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。」〔註一八二〕他又說：「明君無爲於上，群臣疎懼乎下，……有功則君有其賢，有過則臣任其罪。」「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明主賢臣而弗易也，則人主雖不肖，臣不敢侵也。」〔註一八三〕可見法家之尊君思想，較儒家有過之無不及。

再次就道家言之，老子書中常提到聖人侯王，這些聖人侯王，指的多半是君主或統治者。例如：老子說：「是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」〔註一八四〕「故貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自謂孤寡不穀。」〔註一八五〕莊子書中也常提到帝王、聖人、君主。例如：莊子說：「帝王無爲而天下功，故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王……君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。」〔註一八六〕「無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。相去遠矣，不可不察也。」〔註一八七〕可見道家對於謙抑而處，不爲而成的君主，非常尊重，而對於貴賤上下尊卑先後之位次權責，亦分辨得清清楚楚，並不含糊。〔註一八八〕

按：我國在君主時代，民本思想多少帶有理想政治的色彩，可說是一種道義的力量；而尊君思想在實際政治中，却最能與君主的意願相結合，故往往成爲統治者利用之工具。儒家的根本精神原是民本的，道家和墨家也是以民本爲着眼點的，只有純粹的法家才講求一味地尊君。可是，由於歷代君主多貪圖私利，心有所偏，有意無意間，輒斷章取義，選其所愛好的言論而倡導之，再加上若干士大夫的推波助浪

，火上添油，或出於無奈，被迫退讓，而言不由衷，所以尊君思想乃走上了壓制民本思想的窄路。雖然有時壓制得愈兇，反抗也愈大（在實際行爲與思想上均有此情形，宋元明清各代，很容易看出之），但在這種尊君思想的瀰漫下，君權之鞏固與膨脹畢竟得到了很多便利。〔註一八九〕余英時先生說：「中國政治傳統中的反智成份在思想上淵源於法家，與法家匯了流的黃老道家以及法家化了的儒家也都曾在不同的程度上給反智政治提供了理論基礎。而反智論的政治內核則可以歸結到『尊君卑臣』這一最高的原則。」他又說：「一切理論思想，對於專制的統治者而言都具有工具的價值。他們從思想家著作中所吸取主要只是有利於他們奪取並維持權力的某些基本觀念，至於這些觀念在原來的理論系統中的真義和位置究竟如何，大權在握的人是決無興趣理會的。」〔註一九〇〕揆之我國歷史，不能說沒有這種痕跡，既屬如此，民主政治的思想和制度又怎能出現呢？

（乙）人治的觀念

在我國政治思想上，古來有所謂人治與法治之分。大體言之，儒家偏重於人治，而法家則側重法治。從這兩種思想與歷代實際政治相結合所造成的氣氛來說，人治的觀念顯然大大地超過了法治。

孔子明白表示「爲政在人」，他說：「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹，夫政也者，蒲盧也，故爲政在人。」〔註一九一〕孟子說：「徒善不足以爲政，徒法不能以自行。」〔註一九二〕他又說：「尊賢使能，俊傑在位。」「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。」「國君好仁，天下無敵焉。」〔註一九三〕故孟子是特別重視賢人政治的。荀子強調「有治人，無治法。」他說：「有亂君，無亂國。有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以徧矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。」〔註一九四〕由是可知儒家人治思想之大概。儒家的人治思想，其立意本來是很好的，但轉輾流傳，漸漸

變質，結果，國君未必好仁，居高位者亦未必即是賢能之士，所謂人治，反而成爲不守法令規章，任意而行之人的護身符了。

再看我國古代的法家，相率標榜「有生法，有守法，有法於法。夫生法者君也，守法者臣也，法於法者民也。君臣上下貴賤皆從法，此謂爲大治。」〔註一九五〕苟稍予考究，便可看出：他們所倡導的「法治」與歐美的法治（rule of law）是不相同的。蓋歐美法治思想之真諦在視法律爲政治組織中最高之威權，君主雖尊，不過爲執法之最高公僕而已。故法權高於君權，而君主受法律之拘束。其說初盛於中世，後此則英法諸國之貴族及平民每持之以抗王權，近世民主國中之立憲思想復發揚之以防止政府之專制，晚近學者陳義尤高，甚至認國家之形成後於法律。「凡此法本位之思想無論內容如何分歧，其與吾國先秦『法治』思想以君爲主體而以法爲工具者，實如兩極之相背。」〔註一九六〕蕭公權先生認爲：「嚴格言之，管子之『以法治國』，乃『人治』思想之一種，與孔、墨、孟、荀諸家以君主爲治權之最高執掌人者，根本不異。」〔註一九七〕更可以顯示我國古代政治思想中人治成份所占比重之高。何況，歷代君主爲了他們行動的自由和權威的加強，對於法家所講的「勢」和「術」，固然都儘量加以運用，但對於法家所講的「法」，却不願受到拘束，人治與法治互爲激盪的結果，消長立見，連這種「法治」的觀念也無從建立呢？〔註一九八〕

德國學者韋柏（Max Weber）曾將權威分成三個類型：①法律的權威（legal authority）：在這一類型中，有權發號司令者，既無「神性化的非凡品質」（charisma or charism），亦非承繼身份而得，而是由合法的程序所指定或被選舉出來的，從而，治者與被治者的言行，皆受法律之束縛，而這些法律則是經過一定的程序而合理地制訂出來的。由於這種權威的獲得，乃基於理性和法律，故又稱爲理性而合法的權威（rational-legal authority）。②傳統的權威（traditional authority）：這種統治的根據是傳統的習俗（custom），因爲一切是「早已行之」的，所以現在也應遵行。在此一類型中，發號司令者係源於承繼的身份，他固然是該照習

俗做事，但也可恣意作爲。③神性化的非凡權威（charismatic authority）：韋柏很留意神性化的非凡領袖（charismatic leader），因爲這種領袖可成爲一切權力的來源，他能夠用英雄的行徑，特殊的本領，以顯示他的「神性化的非凡品質」，吸引別人的崇拜和服從，這便是神性化的非凡權威。在韋柏的理論中，神性化的非凡領袖，常出現在歷史之交軌、現實的統治體（指官僚統治）衰敗之際，而待他一旦得勢之後，他的「神性化的非凡品質」復又漸漸減弱，而他的門徒或後人就從他手中接過來，逐漸恢復到正常情態，而重新依賴官僚的體系（bureaucracy）來治理。〔註一九九〕按：我國傳統政治文獻中把皇帝描寫作「與天合德」、「天縱英武」、「天亶聰明」之類，正表示他的品質中含有神異的、超人的成份，一般屬於常人的語言和觀念是無法用來形容這種品質的。〔註二〇〇〕

在以上三種權威中，韋柏特別強調「神性化的非凡權威」在東方社會中的重要性，他認爲東西方官僚政治的基本差別即在於：東方大都是靠「神性化的非凡權威」與「傳統的權威」，而西方則大都靠「法律的權威」。〔註二〇一〕由此亦可見我國在帝制時代，人治觀念的流行。如前所述，民主政治乃是以民爲主或立憲體制下的法治；人治觀念一流行，法治的觀念便易趨于淡薄，而民主政治的思想和制度自然也就難以產生了。

（丙）一治一亂的理論

孟子說：「天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行，汎濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。書曰：『洚水警余。』洚水者，洪水也。（朱熹註：此一亂也。）使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹，水由地中行，江淮河漢是也；險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。（朱註：此一治也。）堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以爲汙池，民無所安息，棄田以爲園囿，使民不得衣食，邪說暴行又作，園囿汙池滯澤多而禽獸至，及紂之身，天下又大亂。（朱註：自堯舜沒至此，治亂非一，及紂，而又一大亂也。）周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎豹

犀象而遠之，天下大悅。書曰：『丕顯哉，文王謨，丕承哉，武王烈，佑啓我後人，咸以正無缺。』（朱註：此一治也。）世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。（朱註：此周室東遷之後，又一亂也。）」〔註二〇二〕他又說：「五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣，以其數，則過矣，以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之，若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱，則見而知之，若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之，若孔子，則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾！」〔註二〇三〕這便是孟子的歷史循環論，撮其要義，不外二點：①歷史的運行呈一治一亂的循環狀態；②此一治一亂的循環週期大約為五百年。

我國歷史上的治亂是否有其循環狀態？學者中持肯定說法的人很多。例如，李四光先生便說：「我們可以說：自秦以後，直到今日，不獨一治一亂成一種循環的局面，而且整個的中國史，都有循環的趨勢。」〔註二〇四〕蕭公權先生也說：「夫治亂循環，按之吾國歷史不特三代為然，即秦漢以後二千年中亦未始不然。孟子此說誠具卓見。」〔註二〇五〕不過，每一週期究竟有多長？在看法上並不一致。夏曾佑的推論是：「中國歷史有一公例：大約太平之世必在革命用兵之後四五十年；從此以後，隆盛約可及百年，百年之後又有亂象；又醞釀數十年，遂致大亂，復成革命之局。漢、唐、宋、明、其例一也……大亂之後，民數減少，天然之產，養之有餘。而豪傑敢亂之徒，並已前死；餘者厭亂苟活之外，無所奢望。此皆太平之原理。若為君相者，更能清靜不擾，則效益著矣。」〔註二〇六〕李四光在作了一番統計之後則說：「每一長期的治安與長期的混亂合成一週期，也可說是一大循環。可怪的是：每一週期的時間大致相等。類如由秦至隋共八百二十年；由隋至明初共七百八十年。周初至戰國末年，將近九百年。在這九百年中，前一段和平，後一段混亂

。就治亂分配的情形說，大致也與後來的兩週期相類似。所以周朝也可說是自成一循環。就時間比較，三循環雖然相差不遠，而實際上有漸漸縮短的傾向。人事進化，愈演愈速，循環的時期縮短，也許是自然的趨勢。」〔註二〇七〕此外，黃宗羲曾云：「余常疑孟子一治一亂之言，何三代而下之有亂無治也？乃觀胡翰所謂十二運者，起周敬王甲子，以至於今，皆在一亂之運；向後二十年，交入大壯，始得一治。則三代之盛，猶未絕望也。」〔註二〇八〕表面上看起來，似乎黃宗羲對孟子的這種說法有所懷疑，但仔細觀察，當可看出：他對一治一亂的理論實已心領神會，所不同者，只是他把「治」定得太嚴格，以致週期的時間拉得更長而已。〔註二〇九〕

由上所述，可見一治一亂的理論或史觀，在中國社會裡，特別是知識份子的階層中，的確相當普遍。世俗所謂「天下合久必分，分久必合」，殆亦導源于這種理論。按：孟子創造一治一亂之說，歸結到「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」可謂抱負遠大，富有積極精神。黃宗羲在「明夷待訪錄」的「前言」中，一開頭便提出一治一亂的史觀，也是希望不久的將來中國會有一次復興，他之所謂「待訪」、蓋期待來日某些再興的漢人政府之訪求也，其愛國家、愛民族之情操與志節，亦足令人非常敬佩。〔註二一〇〕這些都是從好的方面來說的。但是，從另一方面來說，這種一治一亂的理論，隨着時間的推移，既已深入人心，却可產生不良的副作用，以致妨礙民主政治的建立與成長。

何以故呢？民主政治圖久遠，尚法治，是「長期政治」，而非逞意氣，重人治，把握不定的「短期政治」。正如邱昌渭先生所說：「英國於一二一五年制訂大憲章後，遵法治軌道前進。美國於一七八七年聯邦憲法成立，建立法治制度，上下遵行。數百年來，專制與獨裁的國家，旋起旋滅，不知凡幾。而英美兩國，仍屹然獨立。法國雖於一九四〇年，一度為希特勒的兵威所蹂躪，但今又重列於民主陣營之中。」〔註二一一〕民主政治透過它的一套制度與作法，確能使國家長治久安，而非治後便亂，亂後才治。

根據這項標準來衡量，一治一亂之說便有問題了。假定這一段時期是治世，人

民固然很幸運，但下一段時期呢，豈不將淪為亂世嗎？淪入亂世的人民難道就該當默默地受苦嗎？可見如太拘泥於這種史觀，便無異變成宿命論者，凡事要任憑命運的擺佈了。請問：在這種心理狀態下，又如何能從「短期政治」過渡到「長期政治」呢？政治問題又如何能穩固而圓滿地解決呢？李四光先生說：「如若週期的現象，果能確定，我們才能進一步研究週期發生的原因。看究竟屬人類社會的原因占多少成分，抑或屬自然界的原因占多少成分。例如人口的問題和過去氣候變更的問題，也許有相當的關係。即令週期律過去可以適用，我們不能無條件的說，可以適用於未來。至多，我們祇可以說，在最近的將來有如何的趨勢。人類的歷史是人類創造的，中國人的運命，畢竟在中國人手裡，認清了歷史的趨勢，今日後如何突破歷史的束縛，便有待於今日中國人的努力和世界的圓境。」〔註二一三〕愚以為：就政治方面而言，突破之道無他，即落實邁入民主政治，根本打破此一治一亂的循環理論也。〔註二一三〕

總之，尊君的思想、人治的觀念、以及一治一亂的理論，在我國傳統社會中，實根深而蒂固。這些思想和看法大都與儒家的學說有關，而其基本根據亦多源於四書五經。自漢以來，儒家學說經過調節修整，似乎更能適合帝制時代的需要，隋唐以後，科舉取士，儒家教育的色彩益為濃厚。如此年復一年，代復一代，作為社會中堅份子的士大夫，實際上都是傳佈這些思想和看法的主要角色。徵之現代的政治理論，「政治社會化在基本上是一個『學習的過程』（ learning process ），當一個政治體系的成員由嬰兒發展為成年人時，他便不斷地從其父母、師長、同學、及工作同事處吸取關於政治體系的歷史，個人對於政治權威應有的態度，以及在政治體系中能享的權利及應盡的義務。新加一個政治體系的成員（如移民）也要經過類似的學習過程。這種學習過程，一方面使政治體系的成員了解並接受既有的『政治文化』（ political culture ），一方面使他們培養出『政治的自我意識』（ political self ）。」〔註二一四〕從而，就學習的過程來說，一般士大夫無異為「社會化者」（ the socializer ），而廣大人民則是「被社會化者」（ the socialized ）

了。由於這些思想和看法已與實際政治及教育相結合，故在上述的學習過程中，不但有所謂「顯性的政治社會化」(manifest political socialization)，亦有所謂「隱性的政治社會化」(latent political socialization)。〔註二一五〕如此教之學之，交互影響，於是尊君、人治、一治一亂的思想勢力，亦不斷擴大。在這種情勢下，民本思想雖然理直氣壯，淵源深厚，但若期望它能突破到民主政治的核心領域，實在很難。〔註二一六〕

(2) 社會背景方面的原因

社會背景對於人的思想和行為都有很密切的關係。心理學家黎文(K. Lewin)曾以一個簡單的公式，將人的行為之形成，表示出來，那就是： $B = f(PE)$ 。B代表行為(泛指一切行為，包括各種反應)，P代表人，E代表環境，F代表函數。這一公式的意義，一言之蔽之，即指「行為」是「人」與「環境」之互動關係的「函數」。〔註二一七〕由是可知社會背景的重要性。

間嘗思之，我國於帝制時代，所以遲遲不能產生民主之思想與制度者，就社會背景言，蓋有下列諸項原因：①缺乏貴族抗君的節制力量，此乃社會組織系統方面的原因；②我國一向是廣土衆民的大陸國家，在古時較難創建或適應民主政治，此乃地理環境方面的原因。茲分別說明之：〔註二一八〕

(甲) 缺乏貴族抗君的節制力量

我國古代的輔弼之臣，對於君主的詔命可以封駁之，對於君主的言行可以諫諍之，類此忠君愛國的事績，史不絕書，往往傳為美談。不過，這些封駁諫諍的行為，對於君權的濫用，雖不時發揮了糾正作用，但就君權發展的整個情形看，實不足以拘束天子，遏阻君權之步步擴張。〔註二一九〕

考之西洋歷史，英法諸國，其貴族在遏制國王專橫方面，曾發揮很大的威力。英國有名的大憲章(Magna Carta)，即貴族反對壓制，而強迫國王約翰(John)發佈者也。其後，英國貴族與國王經常鬥爭，甚至以干戈相見，以是，英王欲長期保持專制之局，實不可能。國王欲行專制既不可能，則法治(上下共同遵守國法

)之最大障礙已除，而民主憲政之制度遂亦水到渠成矣。〔註二二〇〕

我國歷史上，自秦以來，則缺乏貴族抗君的節制力量。按：我國在殷周時代，實行封建制度，其時貴族之於政治，具有特殊地位，遠非一般人民所可比擬。春秋之世，周室衰微，貴族政治愈見流行。所可惜者，此時之貴族大抵昏愚縱恣，而權臣又動輒侵君奪位，尊君之需要大於限君，故各家思想多注意於裁抑貴族與權臣。秦始皇滅六國，定天下，廢封建，行郡縣，擁土襲爵之貴族於是絕跡。其後各朝，上承嬴秦大一統之雄風，深懼宰牧縱橫之流弊，雖或有貴族，却無貴族政治。關於這點，梁啟超有精闢之議論，他說：「貴族政治為專制一大障礙，其國苟有貴族者，則完全圓滿之君主專制終不可得行……泰西之所謂貴族（如 castes 及 estates），與中國古代所謂貴族，皆別為一階級，不與齊民等，而其貴族之人亦必甚多，受之於世襲，而非附一二人之末光以自尊顯，而又傳諸其胤，不以一二人之失勢而喪全族之權利，具此諸質，乃可謂之貴族……故戰國以後至今日，中間惟六朝時代，頗有貴族階級……（然）大率由於虛名，非由於實力也。彼之所謂門第者，可謂之有貴族，而不可謂之有貴族政治……自此以後，並貴族之跡而全絕矣……貴族政治者，雖平民政治之蠱賊，然亦君主專制之悍敵也……貴族政治固有常為平民政治之媒介者焉。凡政治之發達，莫不由多數者與少數者之爭而勝之，貴族之對於平民，固少數也，其對於君主、則多數也。故貴族能裁抑君主而要求得相當之權利，於是國憲之根本即已粗立。後此平民亦能以之為型，以之為楯，以彼之裁抑君主之術，還裁抑之，而求得相當之權利……泰西之有貴族而民權反伸，中國之無貴族而民權反縮，蓋亦有由矣。」〔註二二一〕其他學人，具有類似的看法者甚多。例如，蕭公權先生云：「近世之憲政乃法治最高之表現，貴族抗君之法治則為其雛形也。英國之憲法史正可作法治由貴族抗君以進于君主立憲之著例。中國古無法治，殆由于歷史上之偶然因緣。春秋以前之宗法社會，以禮相維，尚與法治相貌似。春秋時，禮變為法，貴族尚在，似有發生法治之可能。所可惜貴族多昏愚縱恣，權臣輒侵君奪位，尊君之需要大於限君。故孔荀言禮，管商言法，皆注意於裁抑貴族與權臣。於是法

律反成爲尊君之工具。及階級蕩平，小民既無抗君之勢，任法思想遂轉爲純粹之專制思想。故中國古代實行法治之惟一機會，消逝於春秋時代，至始皇之時，則早已無復適行法治之環境矣。」〔註二二二〕梁漱溟先生更擴大此說，認爲：「民主期於尊重人權，而作始於限制王權。王權人權各有分際而不相凌越，此爲最善。但欲以箇人抗王，而求得其均衡，誰能有這箇力量？徵之歷史，這都是靠階級的力量來達成底。最初得力貴族階級。——英國大憲章卽其好例。其後則得力資產階級；末後，則勞工階級力量不可少。階級新陳代謝，各有其時代任務不同。且亦不能保那一階級尊重人權，那一階級不尊重人權；正要借着階級力量與階級力量之相角而得之均衡，以保持此兩權之不失於一偏。假如政治上之『箝制與均衡』可以保障人權自由；那麼，階級力量正是產生此『箝制與均衡』，而且運用之者。」他又說：「近代民主政治萌芽於中古。英國大憲章時代之貴族會議（Council of Magnates）便是政權先公開於貴族僧侶這一圈內。在此圈外，不民主；在此圈內，就相當算民主了。其後一二五四年、一二六五年，乃陸續增加各郡市平民代表在內。初則合開會議；其後分爲貴族民衆兩院。今天英國之巴力門就是以這樣開頭。始而其權小，繼而其權一步一步加大起來，以至於無所不能爲。始而其權在貴院，繼而漸移于民院，以至末後民院幾乎握全權。始而其議員之選舉權，限制於其範圍內；繼而一次又一次擴大其範圍，以至末後實行普選。今天英國，英王無權，貴族無權，乃至資家亦在台下，而由第四階級結合底工黨當國秉政；正是政權無保留地公開於國內之結果。此雖爲數百年前所夢想不到；然恰爲事實進展、自然要走到之一步。」〔註二二三〕梁先生的這種見解，誠可謂有其巨眼與慧眼。

要之，昔日我國社會由於缺乏牽制君權的真正力量，所以遇到君主要隨事過問，無法有效地使他不該過問；君主想做什麼，無論對與不對，亦無法有效地使他不該做；甚至國家的大經大法，君主在有意無意之間，也會把它糟蹋破壞，而莫之能止。〔註二二四〕這種社會背景，對於民主政治之塑造，是很不利的。

(乙) 廣土衆民的大陸國家

中國自古即爲一個大國，秦始皇統一海內之後，中國的疆域更趨于定型化；其後雖有伸縮或分合，但不管怎麼說，中國的地方大、人口多，則是不移的事實。又，中國雖然有很長的海岸線，但歷代注目的方向，多偏於朝北、朝西、朝南，而甚少朝東，故大體言之，過去的中國乃大陸的國家，而非海洋的國家。〔註二二五〕

愚以爲中國的領域廣大，人民衆多，而且又是大陸國家，就古時的交通狀況及社會條件而論，對民主政治的產生也是不利的。

按：西方民主政治的發源地或與民主政治有關的制度事跡（如選舉、各種形式的議會，以及共和國的政體等），多發生在靠近海岸的諸城邦，如雅典、斯巴達、以及其後的威尼思（Venice）、熱諾亞（Genoa）、弗羅稜斯（Florence）、漢堡（Hamburg）、但澤（Danzig）等，即其例證。這些自主的城市國家，由於國小人少，一國之內的人民，彼此之間容易接觸，開會投票並不太難，加以靠近海岸，商業興盛，不但對外交通方便，民智較爲發達，而對自由的需要亦較爲迫切，故民主政治的思想與制度一觸即發。〔註二二六〕至於英國，論其本土已不算小，它之所以能成爲近世民主憲政的先進國，因素當然很多，但自十七、八世紀以來，交通工具和社會情形，畢竟與古時已不相同，何況，英國是四周環海的國家，商業又盛，所謂「山性使人塞，水性使人通」，從地理環境的因素，仍可找出其與民主政治相關的消息呢？

關於一國領土面積的大小與其政體之關係，若干學者每有種種理論。例如：盧梭主張政體須與國土的大小相稱；兩者間有一種必然的關係。他的結論是：君主政體只宜於大國，貴族政體宜於大小適中的國家，民主政體則宜於小國。孟德斯鳩亦主張國家的大小和其所採用的政體應有一種相當的關係，其原則如次：共和政體最宜於小國，君主政體最宜於大小適中的國家，專制政體則宜於國土廣大的國家。托克維爾（De Tocqueville）和孟德斯鳩一樣，也以爲共和政體不宜於大國，他並強調說：「一個大國採取共和政體而能持久不衰的，實爲世界史上從未有過的事情。」

」〔註二二七〕對於這些論調，迦納（ James W. Garner ）有一個持平的批評，他說：「共和政體是否適合大國的一點，我們可引英國著名學者費雪（ H. A. L. Fisher ）之言作答：『美國的成立……已證明近代的大國可以採用共和政體。』英國統治廣大帝國的成功，也可證明大國不能管理的思想之錯誤。不過，我們要知道以上所述的相反意見，大半是在沒有火車、電報、輪船的時候，政府和其距離遼遠的地方人民往來，很不方便，而且該時幾不知地方分權、聯邦制度、以及地方自治等原則。到了十九世紀，交通方法的增進、聯邦制度及地方自治原則的發展，已使管理大國的工作趨於簡易了。所以，在從前那種情形之下，對於大國不易管理得好的懷疑，自是言之成理，持之有故的。」〔註二二八〕梁漱溟先生根據歷史文化的發展，曾作一推斷，他說：「政治民主之本義，在於政權公開；凡團體內事，大家商量，共同作主。此在古代之所以能一見於希臘城邦者，一則為其小國寡民，一則以其為奴隸主之社會。唯其小國寡民，一切不出乎衆人耳目之所接，心思之所及；然後會議取決之制乃運用得來，而不徒為一虛名。唯其為奴隸主，生產之事有人代勞，自己乃有空閒，有資財精力，以從事乎政治……凡此進展之事跡，可不一一細數，却是其中理致，應予指正。為什麼昔之行於幾千人小國（希臘城邦）者，今天亦可行之於幾千萬人大國（英國本部）呢？這就為人們的耳目心思雖不異於古，却是其工具巧而且多了。天天一張報紙在手，不難把全國全世界的事情，即刻映於心目之間。為什麼昔之從事政治者都是奴隸主，而今天一般工人亦能從事政治呢？其實今天工人亦是奴隸主，只不過不再以人為奴，而是以電與鐵為奴耳。質言之，亦是得力在工具。」〔註二二九〕可見古今異勢，其反映於民主政治之產生與適用者，亦自不同。

我國於近世以前，一方面為廣土衆民的大陸國家，他方面，就交通狀況及社會條件言，又不能與今日相提並論，所謂選舉投票，在在有其困難，實行直接民主固不可能，採取間接民主亦非易事。處此環境，欲在政治思想或制度方面，由民本突破到民主，誠又增多一層障礙矣。

(3) 國民性格方面的原因

國民性格 (national character) 又稱為民族性，乃以人之天生性情或心理型態為基礎，經由文化形成之路徑而形成者；它是指一個國族、或一個民族，其絕大多數人在思想、情操，及行為上所表現的某種大概固定之型態。〔註二三〇〕依照林頓 (Ralph Linton) 等人的意見，所謂國民性格也就是一種「衆趨人格」 (modal personality)。〔註二三一〕哈佛大學人類學家克羅孔 (Clyde Kluckhohn) 和心理學家莫銳 (Henry Murray) 在他們所編的名著 *Personality in Nature, Society and Culture* (1949, 1953) 一書的導言中，曾說：「每一個人 (的性格) 都有若干方面像所有的人，若干方面像一部份人，若干方面則什麼都不像。」「像所有的人」就是基本的人性，「像一部份的人」就是在同一文化孕育下的典範人格，「不像任何人」就是個人獨特的性格。〔註二三二〕這裡所講的國民性格，當然是指在中華文化孕育下的我們祖先的一般性格。

仔細檢討，在中國人的性格中，下列幾點，似乎對民主政治的設計與施行都有其不利的影響：

(甲) 喜歡標榜理想與目的，不太注重方法與手段

中國人的理想高、目的遠，對於政治，口氣是很大的，立意也是很好的，可惜往往眼高而手低。譬如儒家所講的「大同世界」，道家所講的「無為而無不為」，均高尚優美，目標遠大。但禮記禮運篇所講的大同，多半僅是大同環境的描述，老子道德經所講的無為而不為，又太籠統，令人難以捉摸。究竟要怎樣才能達到這些高遠的理想與目的呢？二千年間，似乎仍是一張空白。

自秦漢以後，一般知識份子受儒家思想的影響，多喜歡高唱「治國、平天下」，然而，如何才能國治？如何才能天下平？却很少有人去研究。「大學」裡說的：「身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」這只不過是個人修養的順序而已，在春秋時代的小國裡，貴族的「家」和他的「國」常是合而為一的，國君的「家務」常就是「國務」，所以一個封建小國的國君因為地小人寡，也還可以由身

修、家齊，而影響到國治。但是秦漢以後，大一統的中國地廣人衆，政治已經不限于君主的一個家族，政治漸漸成爲一個複雜的技術，政府也成爲一個複雜的組織，決不像封建小國的「世官制度」下的那麼單純，於是一個身已修、家已齊的人是否真能夠治國、平天下，就大成爲問題。很明顯的，一個身已修、家已齊的人要想治國、平天下，還得加上許多其他的條件。可是，究竟要加上那些條件呢？則幾乎沒有人提出過具體而有效的方案。〔註二三三〕有人說：「半部論語治天下。」姑不論這句話的真實性如何，就以「半部論語」來說，意義也很含混，它指的是其上半部（上論）呢？抑是下半部（下論）呢？恐怕誰也搞不清楚了。〔註二三四〕可見中國古人雖很有說大道理的本領，却很少告訴人怎樣去做才能實現這些大道理。胡適之先生常說：「中國人（其實不單是中國人）有一個大毛病，這病有兩種病徵：一方面是『目的熱』，一方面是『方法盲』。」〔註二三五〕蓋愛之深，望之切，有感而發也。

（乙）安分知足，較能忍受苦難

林語堂先生在其所著「吾國與吾民」（My Country and My People）一書中，曾列舉中國人的很多特性，而有耐性和安分守己都包括在內。〔註二三六〕羅素（Bertrand Russel）於「中國問題」（Problem of China）一書中，也特別強調中國人對於苦難的忍耐力。〔註二三七〕一般而論，中國人在生活上的確是很安分知足，而較能忍受苦難。俗語說：「知足常樂，能忍自安。」又說：「貧窮自在，富貴多憂。」〔註二三八〕充分可以反映往昔中國人「得過且過」的心理。在這種心理下，一方面，「得寸進尺」、「不守本分」總被認爲是很不應該的事；他方面，對於苦難或橫逆，亦多力求加以容忍，而且愈能容忍，愈爲高明，因此，「逆來順受」在人們的生活中，也視爲常事。

抑有進者，俗語常說：「忍一時之氣，免百日之憂。」又說：「小不忍則亂大謀。」蘇東坡就此更加以發揮，他說：「古之所謂豪傑之士者，必有過人之節。人情有所不能忍者，匹夫見辱，拔劍而起，挺身而鬥，此不足爲勇也。天下有大勇者

，卒然臨之而不驚，無故加之而不怒，此其所挾持者甚大，而其志甚遠也。」〔註二
三九〕這一類的容忍，本來是很好的修養，也是大人物的必備條件。不過，差以毫釐，失之千里，這種容忍，在我國社會中，經過多年的變化和安分知足的觀念作用，其範圍愈來愈擴大，流風所及，竟誤會「犯而不校」〔註二四〇〕的原意，似乎對一切壞事和不合理的制度都要容忍了，而這種國民性多多少少也就成爲追求進步的阻力了。

（丙）相信命運，缺乏改革的勇氣

我們的祖先是相信命運的，遇有什麼事，從發生，到演變，到結局，一切的一切每每歸之於命運。自古以來，有關這方面的俗諺很多，例如：「命裏有時終須有，命裏無時莫強求。」「黃河尚有澄清日，豈可人無得運時。」「但將冷眼觀螃蟹，看你橫行到幾時？」〔註二四一〕由是可知「生死有命，富貴在天」的消極態度和保守思想，在我國社會中的確根深而蒂固。

我們的祖先尚有「治人」和「治於人」的觀念。自孟子說過：「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。」〔註二四二〕多少年來，似乎有一些人，總相信他們天生下來，就比別人強，要勞心，要治人，要食於人；而另外很多人，則深信他們從出生起，就比別人差，要勞力，要治於人，要食人。質言之，二者各有分職，早已「命中註定」。〔註三四三〕

我們的祖先由於太相信命運，而且安分知足，較能忍受苦難，所以常常缺乏改革的勇氣。他們認爲「一動不如一靜」，「變不一定會比不變好」，凡事「任其自然」就是了，何必動輒高談改造或革新呢？又何必在實際行動中由自己來冒不值得冒的危險呢？按：上面所引「但將冷眼觀螃蟹，看你橫行到幾時」一諺，如深究其意義，頗不簡單，因爲它雖然含有橫行者終必失敗之意，但此項失敗，或由於上天有眼，代爲處罰，或由於他人起而抗暴，獲得成功，而自己却冷眼旁觀，並未動手，一任命運之安排，這種心態只是一種情緒的發洩而已，基本上還是消極的，不是積極的。胡適之先生分析東西文化的一個根本不同之點，乃在於「一邊是安分，安

命，安貧，樂天，不爭，認吃虧；一邊是不安分，不安貧，不肯吃虧，努力奮鬥，繼續改善現成的境地。東方人見人富貴，說他是『前世修來的』；自己貧，也說是『前世不曾修』，說是『命該如此』。西方人便不然，他說：『貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良的結果，制度是可以改良的。』」〔註二四四〕西方很快地可以產生民主政治，我國却長久地停滯在民本的階段，從這裡，我們也可以看出一部分的道理。

（丁）不重視權利，對政治較少興趣

西方的社會一直很重視權利，也講求各種競爭。試以英國為例，其自由人權的發展及民主憲政的建立，可以說都是由着重權利和講求競爭而來。羅素說：「我們西方人崇拜的是『進步』……我們所愛的進步，實際上，十中有九是愛權利。」〔註二四五〕而所謂權利，決不是從天上掉下來的，通常總是要爭一爭，並不斷地重視之，才能享有它，確保它的。一般人所說的「爭自由」、「爭平等」，其精義亦即在此。

中國過去的情形則有異乎是。我們的祖先往往重義務，不重權利；講求禮讓，不講求競爭。「爭權奪利」通常被形容為是不應該的，不道德的；「澹泊以明志，寧靜而致遠」，才是應有的修養，良好的風範。所以很多人都喜歡強調：「君子無所爭」。〔註二四六〕

與「君子無所爭」的道德標準相表裏，我們的祖先還有一種想法，那就是「多一事不如少一事」。因此，「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的俗諺，乃不脛而走，受到很多人的欣賞。加以在我國傳統社會中，家長和族長們都有很大的權威，他們實際上處理了許多問題，解決了不少紛爭，從而，習慣於家庭之孝道和忍耐的人民，對於政府的依賴和關心也就相對減低。〔註二四七〕在這種情形下，我國古時的人民對於政治自會較少興趣，而民主政治的產生自亦受到阻滯。梁漱溟先生說：「一個人在中國只許有義務觀念，而不許有權利觀念，乃起因於倫理尊重對方，反而沒有站在自己立場說話的機會……其義務乃本於情義而自課者，初非外來強權

之所加；是道德上之義務，非法律上之義務。各人站在自己立場則相爭，彼此互為對方設想則相讓。中國實吃虧在講禮讓，看對方重於自己，超過了『承認旁人』那句話，與起因在不顧旁人者適相反。近代西洋人既由相爭而達於互相承認，兩得其平，此時乃信有非中國之所及者。然其不及，原從有所超過而來，並不是因不及而不及底。如我所見，中國不及西洋之處，一切皆同此例。」〔註二四八〕這種見解是相當落實的。

（戊）習於沉默寡言，缺少辯論演說的訓練

民主政治注重意見的溝通，是鼓勵說話的政治。在這種體制下，時時要開會討論各項事宜，而人與人之間，彼此互相發表意見亦為常事。因此，如何辯論是非，如何說服他人，不但是政治家們所應重視的條件，也是一般公民應有的訓練與修養。

遠在公元前四世紀，希臘各城邦的雄辯學院，在這方面便留下了輝煌的成績。當時執政者為着要爭取人望，並謀陪審制度之設立，都需要在大庭廣眾之中能巧於發言，因此，雅典和敘拉古（Syracuse）的青年有志之士都不惜以多年的訓練，為他日進入法律與政治生活作準備，他們所修的科目不但包括政治、歷史、和文學，也包括講演的藝術。其中狄摩西尼（Demosthenes, 384-322 B. C.），被認為或許是有史以來第一位最偉大的雄辯家，他以後也成了雅典的主要政治家。我們有很多關於他的故事，例如：他用石子含在嘴裏以矯正發音的缺陷，以及對那波濤洶湧的大海去練習加強他的嗓音之類。〔註二四九〕至於其後英美等國的民主政治，鼓勵講話，注重辯論，要用「鬥嘴」的方式，代替武器與暴力，以決定國家大政，更是很多人都知道的事情。〔註二五〇〕

我國社會則不然，一方面習於沉默寡言，他方面亦缺少辯論和演說的訓練。孔子之門雖有德行、言語、政事、文學四科，〔註二五一〕唐代銓選雖然也有所謂「身言書判」，〔註二五二〕但一般而言，我們的祖先是鼓勵人站在自己的立場去講話的，也不太重視辯論和演說的訓練。在我國歷史中，從未有以辯論或演說成「家」者（先秦名家偏於論理學的發揮，其性質與此不同），因我國古時只有官府的集會

，根本便沒有公民集會或議會；至於各地設立雄辯學院，當然更無其需要了。無論士農工商，抑或貧富貴賤，大家引為規勉禁戒者，乃「病從口入，禍從口出」，「是非只為多開口，煩惱都因強出頭」，於是由「多言不如多知」，而「沉默是金」，而「金人三緘其口」，終於「見事莫說，問事不知」。既然如此，息事寧人、明哲保身固有餘，但民主政治的思想與制度却無從談起了。

（己）家庭倫理觀念和威權人格

傳統中國是以農立國，人民的主要職業在於務農，而農業的最基本特徵之一，便是建立於父權大家庭的基礎之上。在這種家庭中，父子關係是主軸，其他各種關係均以此為中心。父子關係不但在家庭內發生作用，而且擴及於宗族，乃至於整個國家；中國古代的君臣關係實為父子關係的投射。〔註二五三〕孟子說：「人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」〔註二五四〕此即通常所謂之五倫。這五倫，家庭已占其三，餘二倫又能擬君於父，擬朋友於兄弟，故所有家內家外的人際關係，均可納入於五倫之中，從而，家庭遂成為中國倫理發展的根據。〔註二五五〕

中國人由於多具有這種家庭倫理的觀念，所以難免造成服從權威和長上的性格，而且各守本分，在思想上亦趨于保守。〔註二五六〕加以我國從前對子女的教養方式，甚為嚴格，而過分嚴格的家庭教育也可能使一個人形成威權人格（authoritarian personality），對上易於奉承順從，對下則不免凌壓輕忽。〔註二五七〕凡此種種，與民治的精神均有不合之處。梁漱溟先生說：「西洋之民治，蓋從其集團生活來底；但中國人則過着家族生活。遇事開會集議，正是生活在團體中自爾養成之一種習慣；生活在家族中，却不必然，他的習慣，寧是父兄領導于前，子弟迫從于後了。民治之在西洋，可以說早有底，並不始於近代。反之，在中國從古就不大看見，亦不必待後來始然。這大約就為一則集團生活偏勝，一則家族生活偏勝，彼此分路是很遠很遠底事了。復次，則基督教義之於他們，周孔教化之於我們，其間關

係甚大。集團生活賴基督教而益強大，益永固。家族生活則賴孔子倫理而敦篤其情誼，提高其精神，延長其壽命。一個人生長家族倫理中，其所習見者為長幼尊卑，親疏遠近，種種不等。反之，一個人處在教會組織中，則從上帝來看，恰是人人平等，誰亦不比誰大，所以在這裏，取決多數為理所當然。」〔註二五八〕的確是一個很好的解釋。

總之，以上所述國民性格方面的六項原因，對於我國民思想的產生及運行，殆皆有其阻滯的作用。按：錢穆先生強調中國人的性格是淡泊、安靜、隱藏、平常。〔註二五九〕文崇一先生認為中國人有權威、保守、謙讓、謹慎、依賴、順從、忍耐、勤勞、節儉、安分等性格。〔註二六〇〕美國漢學家亞瑟萊特（Arthur Wright）在「儒家的人格」（Confucian Personality）一書的代序中，曾就中國人的傳統性格舉出十三種典範，那就是：①服從權威——父母或長上；②服從禮法；③尊重過去和歷史；④好學，尤其是好學正統的經典；⑤循例重俗；⑥君子不器；⑦主張逐漸的改革；⑧中庸之道；⑨與人無爭；⑩任重致遠；⑪自重與自尊；⑫當仁不讓，不妄自菲薄；⑬待人接物，中規中矩。〔註二六一〕值得注意者，在這些基本性格或典範中，除勤勞、節儉、及「當仁不讓，不妄自菲薄」等少數特徵外，其他各點，似乎都與上述六項原因有其直接間接的關連。淡泊、安靜、依賴、順從、忍耐、安分……固無論矣；既然「尊重過去和歷史」，「好學，尤其好學正統的經典」，當然更加深了傳統政治思想的影響；至於「君子不器」，「任重致遠」，也充分反映了只重理想與目的，不太重視方法與手段。可見在中國人的各種性格中，有些性格是非常之好的；另有若干性格則有其好的一面，也有其不好的一面，至少，就民主政治的觀點言，未必即有助益，甚或有害也。

五、結 語

綜上所述，可見我國民本思想，自殷周之世，即已有之，其後，朝代雖有遞嬗，然民本思想則相承未替，並不時有其轉變和發展。惟直至清末，我國民本思想與

西方民主觀念尚有一段間隔，未能突破到民主政治之境地，斯爲可憾耳。比國父孫中山先生出，於我國社會大交軌之際，奮其聰明毅力，學貫中西，高瞻遠矚，創造三民主義，建立中華民國，自當別論矣。

我國民本思想立意正確，境界深遠，的確是一種高尚優美的文化。日本學者五來欣造曾說：「現在很多人都知道西方孟德斯鳩提倡立法、行政、司法的三權分立，但是，在中國的古老社會早就有了三權分立，中國的三權分立，第一是神權，第二是民權，第三是君權，中國古代政治即由此三個權力而得到平衡。」〔註二六二〕可見彼邦人士對民本之推重。不過，我國民本思想亦有其漏洞，此即始終「以君主爲樞紐」〔註二六三〕，缺乏民治之原則與制度是也。試以五來欣造所謂之三權分立言之，其關鍵與契機仍在於君權之一端，如君主濫權越權，不但神意無從發揮，民意亦無從伸展，何況，君主尚可假藉神意，殘民以逞乎？在這種情形下，又有誰能節制他呢？以故，我國民本思想的實質，多偏於仁義道德的意味，而尤寄望於在上位者之憬然領悟，大力推行，至於此種寄望是否落實，則無滿意之答案矣。

要之，我國的民本思想，用意雖善，境界雖高，但大權則操之在君，並不在民，故其結果，往往「理想自理想，現實自現實」〔註二六四〕歷代君主的施政每難做到真正的民本，而政治亦不能走上合理的軌道，以達於長治久安者，其癥結在此。梁漱溟先生說：「中國歷史自秦漢後，即入於一治一亂之循環，而不見有革命……它二千年來只是一斷一續，斷斷續續而已；初無本質之變革。改朝換代不下十數次，但換來換去還是那一套，真所謂『換湯不換藥』。所以說沒有革命。假如不是世界大交通，因西洋近代潮流輸入而引起它的變革（如今日者），無人可想象其循環之如何打破。」〔註二六五〕言雖激烈，大體亦實情也。

西方的民主政治，由人民主動參預政事，以選舉和投票解決各項問題，強調人人必須遵守憲法與法律，不容政府違法越權，此與我國的民本思想實有甚大之區別。平心而論，民主政治不一定就是最好的政治，但畢竟是比較良好的政治；民主政治也有它的缺點，但它的缺點畢竟較易透過合理合法的途徑加以改進。鄭文海先生

於其所著「政治學」一書中說：「民主的含義至為廣濶，乃人類永恒追求的鵠的……我們所以說民主國家接近理想，因為國家本是人所建立，任何降低人的價值的組織方式，均與建立國家的原始目的相反……民主國家接近理想，但也不是說民主國家的一切均已達到理想。人永遠有理想，但其本身則並不理想。例如人追求公平，而自己却永遠希望能佔上風。故人的缺點，一樣在民主國家中可以發展。舉一個最普通的例，民主國家的商人一樣想獲得非法利潤，民主國家的官吏一樣想非法圖利，民主國家不能把人的弱點都予以療治。民主國家的長處，祇是不諱言有病，而且承認每一種病均應療治。它因尊重每一人的價值，故每一人的痛苦均可陳訴。其他種國家則不然，無特權者不能有弱點，一有弱點即是非法；有特權者的弱點却又不認為是弱點，是其分內應有的享用。總而言之，民主之所以接近理想，並不因為它沒有缺點，而祇因為它有了缺點較易有改進之道。民主國家是進步的。此地的所謂進步，非宣傳家所說的進步與落伍的進步，而祇是指經常有改進的可能。」〔註二六六〕

威爾、杜蘭夫婦（Will and Ariel Durant）在他們所著的「歷史的教訓」（The Lessons of History）一書中也說：「民主制度與其他制度比較起來，為惡較少，為善較多。它給人類的存在予意義和親睦，這些是勝過它的陷阱和缺點；它給思想、科學、企業予自由，這些對它們的運作和成長是非常重要的。它打破了特權和階級的隔閡，並且在每一代中從任一等級和地方拔識真才。在民主的刺激下，雅典與羅馬成為歷史上最富創造力的城市，美國也在二百年中使大部份人民克享富裕……今日在英國、美國，在丹麥、挪威及瑞典，在瑞士及加拿大，民主制度較過去更加健全。」〔註二六七〕他們的謙論、透澈高明，令人佩服。

三民主義也是一種民主政治；它不但是一種民主政治，而且是最進步的民主政治。這種民主政治，乃融合了我國的民本思想與西方的民主政治之長而構成的。

〔註二六八〕 國父常以民有、民治、民享來闡釋三民主義，他說：

「兄弟所主張底三民主義，實在是集合古今中外底學說，順應世界底潮流，在政治上所得的一個結晶品。這個結晶的意思，和美國大總統林肯所說底：

of the people, by the people, and for the people的話是相通的。這句話的中文意思，沒有適當的譯文，兄弟就把他譯作：民有、民治、民享。of the people 就是民有，by the people 就是民治，for the people 就是民享。林肯所主張的這民有、民治、和民享主義，就是兄弟所主張底民族、民權、和民生主義。由此可知兄弟底三民主義，在新大陸底偉人是已經先得我心的。廻想兄弟從前在海外的時候，外國人不知道甚麼是叫做三民主義，總拿這個意思來問我。兄弟在當時苦無適當底譯語回答，只可援引林肯底主義告訴他們，他們才完全了解我底主義。由此更可知兄弟底三民主義，不但是專爲迎合現代底潮流，並且是很有來歷的。」〔註二六九〕

「吾黨之三民主義，卽民族、民權、民生三種。此三民主義之內容，亦可謂之民有、民治、民享，與自由、平等、博愛無異，故所向有功。以名言之，可稱民有、民治、民享……質而言之，民族卽民有也。天下者，天下人之天下，非一二人所可獨佔。民權卽民治也。從前之天下，在專制時代，則以官僚武人治之，本總理則謂人人皆應有治之之意。亦應負治之之責，故余極主張以民治天下。民生卽民享也。天下既爲人人所共有，則天下之利權，自當爲天下人人所共享。」〔註二七〇〕

「我們三民主義的意思，就是民有、民治、民享，這個民有、民治、民享的意思，就是國家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享，照這樣的說法……就是孔子所希望之大同世界。」〔註二七一〕

爲創造並充實這個三民主義，他曾提出很多新的觀點和救國救世的方法，如恢復民族地位，濟弱扶傾，實行大同之治；權能分立，五權憲法；平均地權，節制資本等等。由是可知：民主的思想與制度，在中國，其來臨雖嫌遲了一點，但作爲指導民主政治的三民主義，却是最進步的，這真是我們中華民族不幸中之大幸。

本文已從政治思想、社會背景、及國民性格三方面，檢討了往昔我國民本思想在觀念理論上和實際政治上所以長久不能突破到民主的各項原因。今民國早已建立

，憲法亦已行之有年，然國家分裂之局迄未改善，大陸同胞實甚痛苦。倘若以上所述的這些原因沒有太大的謬誤，我相信本文對於今後我國澈底實行三民主義，加強民主政治，當有可供參考的價值。

附 註

〔註 一〕見孟子（朱熹集註）、盡心下。

〔註 二〕見蔡沈：書經集傳（粹芬閣藏本）、商書太甲中（禮記表記所引略同）。按：太甲、今文無，古文有，當係偽品，但作為一種普通古籍來看，未嘗不可也。

〔註 三〕蔡沈、前書、商書太甲中。

〔註 四〕同書、夏書五子之歌。按：五子之歌、古文有，今文亦無。

〔註 五〕見呂氏春秋（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷一、貴公。

〔註 六〕康南海文集（文海出版社、近代中國史料叢刊）、卷一、救亡論、「新世界只爭國為公有、而種族君民主皆為舊義不足計說」。

〔註 七〕見蔡沈：書經集傳、周書泰誓中（孟子萬章上所引同）。按：泰誓、古文有，今文亦無。

〔註 八〕同書、周書泰誓上（左襄三十一所引同）。

〔註 九〕見大學（朱熹章句）、第十章。

〔註 十〕見孟子、梁惠王下。

〔註十一〕孟子、離婁上。

〔註十二〕見論語（朱熹集註）、堯曰。參看蔡沈：書經集傳、虞書大禹謨（今文無，古文有）。

〔註十三〕見孟子、梁惠王上。

〔註十四〕見荀悅：申鑒（台灣商務印書館、國學基本叢書）、政體第一。

〔註十五〕見周易本義（粹芬閣藏本）、卷二、下經、革卦象曰。

〔註十六〕見孟子、梁惠王下。又，關於革命的權利，可參看浦薛鳳：孔孟儒家對於「暴橫」所採之立場，載華岡學報第十期，六十四年十月出版。

〔註十七〕語出周書無逸。所引文字斷句，係根據屈萬里：尚書今註今譯（台灣商務印書館，六十年十月三版），其後亦同。此段見該書第一四〇頁。

〔註十八〕語出虞書皋陶謨；參看屈萬里：前書、第二十二頁。

〔註十九〕見屈萬里：尚書今註今譯，第二十四頁。

〔註二十〕語出商書盤庚中，參看屈萬里：前書、第五十八頁。

〔註二十一〕語出周書康誥；參看屈萬里、前書、第一〇〇頁。按：周書中之大誥、康誥、酒誥、梓材、召誥、洛誥、多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命（合康王之誥）等十二篇，都真正是西周初年的文獻，既不是後人根據傳說的述古之作，也沒有後人屬進去的材料。而且，這十二篇作品，統統出於王朝；因而，它們所表現的政治思想，乃是西周初年周

朝君臣的政治思想。（見屈萬里：周誥十二篇的政治思想，載張其昀等著：中國政治思想與制度史論集第三冊，中華文化出版事業委員會四十三年出版）。

〔註二十二〕語出周書梓材；參看屈萬里：尚書今註今譯，第一一三頁。

〔註二十三〕語出周書多士；參看屈萬里：前書、第一三二～一三三頁。

〔註二十四〕語出商書湯誓；參看屈萬里：前書、第四十九頁。

〔註二十五〕語出周書康誥；參看屈萬里：前書、第九十七頁。

〔註二十六〕見蕭公權：中國政治思想史（中華文化出版事業委員會，五十四年十月四版），第五十九頁。

〔註二十七〕論語、顏淵。

〔註二十八〕同上。

〔註二十九〕論語、雍也。

〔註三十〕論語、爲政。

〔註三十一〕論語、公冶長。

〔註三十二〕參看牟宗三：論中國的治道（載張其昀等著：中國政治思想與制度史論集第一冊）、第四頁。

〔註三十三〕論語、學而。

〔註三十四〕中庸（朱熹章句）、第二十章。

〔註三十五〕論語、子路。

〔註三十六〕見孔子家語疏證（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷三、賢君。

〔註三十七〕見論語、公冶長。

〔註三十八〕見論語、先進。

〔註三十九〕同上。

〔註四十〕同註十五。

〔註四十一〕參閱周道濟：我對於孔子的看法，載東方雜誌復刊第四卷第八期（六十年二月出版）。

〔註四十二〕參閱蕭公權：中國政治思想史、第八十九頁。

〔註四十三〕見孟子、梁惠王下。

〔註四十四〕孟子、離婁上。

〔註四十五〕同註十。

〔註四十六〕見孟子、盡心下。

〔註四十七〕孟子、梁惠王上。

〔註四十八〕同上。

〔註四十九〕同上。

〔註五十〕見孟子、盡心上。

〔註五十一〕俱見孟子、梁惠王上。

〔註五十二〕同上。

〔註五十三〕見孟子、盡心下。

〔註五十四〕孟子、離婁上。

〔註五十五〕孟子、離婁下。

〔註五十六〕孟子、梁惠王下。

〔註五十七〕同上。

〔註五十八〕參看蕭公權：中國政治思想史、第一九四頁及一〇二頁。

〔註五十九〕見荀子（王先謙集解）、大略。

〔註六十〕荀子、王制。

〔註六十一〕荀子、富國。

〔註六十二〕荀子、正論。

〔註六十三〕荀子、王制。

〔註六十四〕同上。

〔註六十五〕荀子、富國。

〔註六十六〕同上。

〔註六十七〕見管子（戴望校正）、禁藏。按：管子一書，出於纂集，固已成爲定論，然吾人不可據此而即謂其內容與夷吾絲毫無涉。蓋細釋全書所含之政治思想頗多針對春秋之歷史背景，與商韓諸子之以戰國爲背景者，有重要之區別。故其執筆者或有六國時人，其立論或參入專制天下前夕之觀念，而其思想之大體或非三家分晉、田氏代齊以後所能有。見蕭公權：中國政治思想史、第一九三頁。

〔註六十八〕見管子、牧民。

〔註六十九〕管子、治國。

〔註七十〕管子、小匡。

〔註七十一〕管子、正。

〔註七十二〕管子、牧民。

〔註七十三〕老子、第四十九章。本文所引老子，係以嚴靈峯「老子達解」（藝文印書館六十年十月初版）爲主，並參照陳鼓應「老子今註今譯」（台灣商務印書館五十九年五月初版）。

〔註七十四〕老子、第六十章。

〔註七十五〕老子、第十九章。

〔註七十六〕老子、第二十九章。

〔註七十七〕老子、第八十章。

〔註七十八〕墨子（孫詒讓閒詁）、兼愛下。

〔註七十九〕墨子、節用中。

〔註八十〕見蕭公權：中國政治思想史、第一四二頁。

〔註八十一〕馮友蘭謂：「儒墨及老莊皆有其政治思想。此數家之政治思想，雖不相同，然皆從人民之觀點，以論政治。其專從君主或國家之觀點，以論政治者，當時稱爲法術之士，漢人謂之法家。」（見渠著：中國哲學史、上冊、第三八三頁）。

〔註八十二〕同註五。又關於呂氏春秋，錢穆先生云：「余疑此乃呂家賓客借此書以收攬衆譽，買天

下之人心。儼以一家春秋托新王之法而歸諸呂氏，如昔日晉之魏、齊之田，爲之賓客舍人者未嘗不有取秦而代之意……當時秦廷與不韋之間必有猜防衝突之情而爲史籍所未詳者。」見錢穆：《先秦諸子繫年》（香港大學出版社，一九五六年出版），第四八七～四八八頁。

- 〔註八十三〕見呂氏春秋、卷十三、務本。
- 〔註八十四〕呂氏春秋、卷九、順民。
- 〔註八十五〕呂氏春秋、卷七、懷寵。
- 〔註八十六〕呂氏春秋、卷二十、恃君。
- 〔註八十七〕賈子新書（台灣商務印書館、國學基本叢書）、下、大政上。
- 〔註八十八〕同上。
- 〔註八十九〕賈子新書、下、胎教。
- 〔註九十〕董仲舒：春秋繁露（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷七、堯舜不擅移湯武不專殺。
- 〔註九十一〕同上。
- 〔註九十二〕淮南鴻烈集解（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷九、主術訓。
- 〔註九十三〕劉向：說苑（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷五、貴德。
- 〔註九十四〕同註十四。
- 〔註九十五〕荀悅：申鑒、雜言上第四。
- 〔註九十六〕桓範：政要論、兵要，見群書治要（台灣商務印書館、叢書集成簡編）、卷四十七。
- 〔註九十七〕傅子，見群書治要、卷四十九。
- 〔註九十八〕郭象：莊子在宥篇注。
- 〔註九十九〕劉勰：新論（藝文印書館、百部叢書集成）、卷三、貴農篇。
- 〔註一〇〇〕見周書（藝文印書館據清乾隆武英殿刊本景印）、卷二十三、蘇綽傳。
- 〔註一〇一〕文中子：中說（中華書局、四部備要）、卷三、事君篇。
- 〔註一〇二〕貞觀政要（中華書局、四部備要）、第一卷、論君道。
- 〔註一〇三〕同書、第二卷、論納諫、直諫。
- 〔註一〇四〕陸宣公奏議全集（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷一、論兩河及淮西利害狀。
- 〔註一〇五〕同書、卷一、奉天論前所答奏未施行狀。
- 〔註一〇六〕同書、卷一、奉天論奏當今所切務狀。
- 〔註一〇七〕同書、卷一、奉天請數對群臣兼許令論事狀。
- 〔註一〇八〕同書、卷四、論裴延齡姦蠹書。
- 〔註一〇九〕見直講李先生文集（上海商務印書館、四部叢刊）、卷十八、安民策第一。
- 〔註一一〇〕蘇東坡集（台灣商務印書館、國學基本叢書）、續集、第九卷、刑政。
- 〔註一一一〕同書、續集、第九卷、道德。
- 〔註一一二〕同書、續集、奏議集、第一卷、上皇帝書。
- 〔註一一三〕見宋史（藝文印書館據清乾隆武英殿刊本景印）、卷四二九、朱熹傳、淳熙六年上疏。
- 〔註一一四〕朱子文集（台灣商務印書館、叢書集成簡編）、卷一、答陸子美書。

- 〔註一一五〕象山全集（中華書局、四部備要）、卷二十二、雜說。
- 〔註一一六〕同書、卷五、與徐子宜書二。
- 〔註一一七〕許魯齋集（台灣商務印書館、叢書集成簡編）、卷二、爲君難六事。
- 〔註一一八〕同書、卷二、立國規模。
- 〔註一一九〕參看明史（藝文印書館據清乾隆武英殿刊本景印）、卷一三九、錢唐傳，及吳楚材：綱鑑易知錄（新興書局，四十四年初版）、卷九、明鑑、洪武五年。
- 〔註一二〇〕遜志齋集（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷三、君職。
- 〔註一二一〕同書、卷三、民政。
- 〔註一二二〕黃宗羲：明夷待訪錄（台灣商務印書館、萬有文庫叢書）、原君。
- 〔註一二三〕同書、原臣。
- 〔註一二四〕同書、原君。
- 〔註一二五〕美國哥倫比亞大學教授狄別瑞（William Theodore de Bary）曾英譯明夷待訪錄，並加以解說，題名爲 *A Plan for the Prince: the Ming-i tai-fan lu of Huang Tsung-hsi* (University Microfilms, 1954, Ann Arbor, Mich., Publication 6599). See also W. T. de Bary et al. (ed.), *Sources of Chinese Tradition* (Columbia University Press, 1960), pp. 586-597. 又，中國文化學院高準先生亦著有「黃黎洲政治思想研究」一書（五十六年自印），均可供參考。
- 〔註一二六〕前段見唐甄：潛書（華亭甥王聞遠編，河洛圖書出版社，六十三年三月台景印一版）、上篇上、辨儒；後段見同書、下篇上、考功。
- 〔註一二七〕尹會一：四鑑錄（台灣商務印書館、叢書集成簡編）、君鑑、卷二。
- 〔註一二八〕會國藩全集（漢苑出版社，六十五年三月台初版）、奏稿、備陳民間疾苦疏，第九七三頁。
- 〔註一二九〕康南海文集、卷一、救亡論、「新世界只爭國爲公有，而種族君民主皆爲舊義不足計說」。
- 〔註一三〇〕康有爲：孟子微（台灣商務印書館，五十九年八月台二版）、卷一、總論。
- 〔註一三一〕譚瀏陽全集（文海出版社，五十七年十一月再版）、仁學、卷下。
- 〔註一三二〕同前註。
- 〔註一三三〕G. Sartori, "Democracy", David Sills et al., ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (The Macmillan Company, New York, 1968), Vol. 4, pp. 112-121. 參閱「雲五社會科學大辭典」、第三冊、政治學（台灣商務印書館，六十年二月出版）、陳治世：「民主」條。
- 〔註一三四〕See *Webster's Third New International Dictionary* (second printing, April, 1975), p. 600.
- 〔註一三五〕一八六三年的七月一日至三日，美國南北雙方在賓州的蓋茨堡（Gettysburg）展開一場大戰，戰況慘烈，雙方的傷亡近五萬人。是年的十一月十九日，蓋茨堡舉行陣亡將士公墓奉獻典禮，林肯特地自華府前往主持，並發表演說。這篇演說（Address at the

Dedication of the Gettysburg National Cemetery) 全文僅二百六十七字，至今被譽為舉世最偉大的演說之一，其最後的一句說：「……民有民治民享的政府，永不會從地球上消滅。」(. that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth.) 這便是今天我們時常所講的「民有民治民享」之由來。參閱 *Selected Writings and Speeches of Abraham Lincoln* (edited by T. Harry Williams, Hendricks House, Inc., New York, 1943), pp. 230-231 ; 胡述兆：美國總統的生平與時代 (台灣商務印書館，六十二年初版)，pp. 120-121 ; 陳顯遠：中國政制史上的民本思想 (載張其昀等著：中國政治思想與制度史論集、第一冊)、第四～五頁。

- 〔註一三六〕參看 *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould and William L. Kolb (一九六四年版，台北新醫出版社翻印)，Democracy 條 (written by F. W. Neal)。
- 〔註一三七〕James Bryce, *Modern Democracies* (文星書店，五十三年翻印)，Preface, pp. iii-iv ; 中譯採自張慰慈等譯：蒲徠斯著：「現代民治政體」(台灣商務印書館、漢譯世界名著) 原序第四～五頁。
- 〔註一三八〕請參看周道濟：民權主義與中西政治思想的關係 (載人文學報第一期，中華民國人文科學研究會，六十四年七月出版)，第八～九、及十三頁。
- 〔註一三九〕梁啟超：先秦政治思想史 (中華書局，四十五年台一版)、第四頁。
- 〔註一四〇〕蕭公權：中國政治思想史、第九十一頁。
- 〔註一四一〕蕭公權：迹園文存 (環宇出版社，五十九年十一月初版)、第八十八～八十九頁。
- 〔註一四二〕梁漱溟：中國文化要義 (香港集成圖書公司，五十三年七月二版)、第二六一頁。又 W. T. de Bary 對此，亦有所解釋，值得參考，他說：「我們從黃宗羲對政治原理與中國制度的討論中，可以看出他的一些基本主張。其中最明顯的一個基本主張是強調政府必須為人民謀福利，而不是為統治者謀福利。如果我們說一位思想家關心人民幸福就是『民主』，那麼黃宗羲是第一位夠資格稱為民主的思想家，因為在所有遺留至今的中國著作中，黃宗羲對中國專制政治 (它到明朝發展到最高峯) 的分析與非難，可以算是最徹底、最率直保護人民利益的。但是儘管黃宗羲有如此偉大的地位，但是近代有人把黃宗羲與洛克 (John Locke) 和穆勒 (John Stuart Mill) 併為一談，認為『三者皆民主主義者，他們深信國家是為人民而建立，不是人民為國家而存在。』(Lin Mousheng, *Men and Ideas*, New York, 1942, p. 199) 我們對於這種評價無法苟同。他們三個人的主張有很大的類似性，不過我們所謂的『民主』並不僅僅限於『民享』。而黃氏却主要偏重於民享。至於民治方面，西方人民可以透過制度自由表達他們的意志，並控制政府的行動，黃宗羲與孟子一樣，也主張人民有權推翻暴君，而且主張接受人民付託政權的統治者必須了解人民的意志。就這兩點而言，黃氏的民主主張與西方是相合的。但是關於代議政府、立法機關、全民投票、選舉、政黨等等西方的觀念，黃宗羲却都未曾提到。因此我們認為黃宗羲的確不能與近代西方的民主主義者相提並論。」見 W. T.

de Bary 著：張永堂譯：中國的專制政治與儒家理想，載段昌國等譯：中國思想與制度論集，聯經出版事業公司，六十五年九月初版。（此段文字見該書第二五一～二五二頁）。

- 〔註一四三〕薩孟武：中國政治思想史（三民書局，五十八年九月初版）、第三十六頁。
- 〔註一四四〕陶希望：中國社會與中國革命（食貨出版社，六十年十一月台灣重印）、第一八五頁。
- 〔註一四五〕見張金鑑譯：戴克思（Edward Jenks）著：政治簡史（*A Short History of Politics*）（台灣商務印書館、漢譯世界名著）、第一四九～一五二頁。
- 〔註一四六〕見何麗珠譯：J. G. Heinberg 著：多數決原理的歷史（*History of the Majority Principle*）、第一頁。按：何麗珠的這篇譯文、載社會科學論叢第五輯（台大法學院，四十三年十月出版）。
- 〔註一四七〕見何麗珠譯：同文、第三頁。又，關於多數決問題，可參看葉賡助著：多數決的理論與實際（世紀書局，六十六年三月初版），此書原為葉君之碩士論文，由余忝任其指導教授。
- 〔註一四八〕見李方晨、陳大端增訂：海思（Carlton J. H. Hayes）、穆恩（Parker T. Moon）、威蘭（John W. Wayland）合著：世界通史（東亞書社，五十五年台四版）、第一〇四～一〇五頁。
- 〔註一四九〕參閱 J. R. Pennock, "Majority rule", David Sills et al., ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 9, pp. 536-537；及周道濟：民權主義與中西政治思想的關係，第八～十三頁。
- 〔註一五〇〕漢書（藝文印書館、王先謙補注）、卷七十二、鮑宣傳。
- 〔註一五一〕後漢書（藝文印書館、王先謙集解）、卷三、章帝紀。
- 〔註一五二〕後漢書，卷六十六，陳蕃傳。
- 〔註一五三〕通典（新興書局，五十四年新一版）、卷十三至十八為「選舉」，通志（新興書局，五十四年新一版），卷五十八至五十九為「選舉略」，文獻通考（新興書局，五十四年新一版），卷二十八至三十九為「選舉考」，是其例。
- 〔註一五四〕參看辭源（商務印書館）、選舉條；及林語堂：當代漢英詞典（*Lin Yutang's Chinese-English Dictionary of Modern Usage*），香港中文大學，一九七二年出版，第七七九頁。
- 〔註一五五〕鄧剛禹：中國考試制度史（台灣學生書局，五十六年再版），第三十三頁。
- 〔註一五六〕參看錢穆：中國歷代政治得失（著者自印，四十一年十一月初版），第九～十三，及二十四～二十六頁；及徐復觀：中國思想史論集（三版重編、台灣學生書局，六十三年八月出版），第一三七頁。
- 〔註一五七〕同註四十三。
- 〔註一五八〕薩孟武先生也說過：「左右皆曰賢，而即用之，左右皆曰不可，而即去之，這是宮廷政治。諸大夫皆曰可，而即用之，諸大夫皆曰不可，而即去之，這是官僚政治。國人皆曰可，而即用之，國人皆曰不可，而即去之，這是民主政治。但孟子的結論並不如此，而乃說，國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。國人皆曰不可，然後察之，見不可

焉，然後去之。現在試問由誰去察，由誰決定用之或去之。據孟子之意，也許以為詳察與決定之權應屬於賢人。但是誰真是賢人，又由誰決定呢？湯武以自己為賢，桀紂亦何曾自居為不屑，這樣，只有訴諸武力。這是孟子學說的缺點，也就是吾國古代學說的缺點。」見薩孟武：中國政治思想史，第三十六頁。

〔註一五九〕同註一二二。

〔註一六〇〕見張金鑑譯：甄克斯（Edward Jenks）著：《A Short History of Politics》，第一四四頁。

〔註一六一〕同前書，第一四九～一五〇頁。

〔註一六二〕參看薩孟武、劉慶瑞合著：各國憲法及其政府（著者自印，四十四年六月初版），第十二頁。又，關於英國國會的起源，可參閱 G. B. Adams, *Constitutional History of England* (1920), Chap. VII.

〔註一六三〕引自木下廣居著：陳鵬仁譯：英國的國會（幼獅文化事業公司，六十三年十二月初版），第二頁。

〔註一六四〕See R. G. Gettell, *Political Science* (revised edition, Ginn, 1949), pp. 210-211. 參閱周道濟：民權主義與中西政治思想的關係，第八～十頁。

〔註一六五〕Cf. Samuel A. Johnson, *Essentials of Political Science* (Barron's Educational Series, Inc., Woodbury, New York, 1971), pp. 95-97; George B. de Huszar and Thomas H. Stevenson, *Political Science* (Littlefield, Adams & Co., Paterson, New Jersey, 1963), pp. 69-70; Sir Ivor Jennings, *Cabinet Government* (third edition, the Cambridge University Press, 1961), p. 19; 薩孟武：政治學（增補四版，五十四年，著者自印），第二一四～二二三頁。

〔註一六六〕參看徐天麟：西漢會要（世界書局，四十九年初版）、卷十五、朝會，及徐天麟：東漢會要（世界書局，四十九年初版）、卷六、朝會。

〔註一六七〕請參看周道濟：漢唐宰相制度（嘉新水泥公司文化基金會，五十三年十二月初版）、前編、第四章、第一節、朝議權，及後編、第四章、第一節、朝議權。

〔註一六八〕漢書、卷六十、杜周傳。

〔註一六九〕請參看周道濟：漢唐宰相制度、前編、第五章、第七節，及後編、第五章、第七節。

〔註一七〇〕關於「直接的原因」，本文只列「未想到選舉和投票，亦無多數決的觀念」及「未想到國會或議會，亦未想到立法與行政的分立」二項，未將有無「政黨」或「政黨政治」之因素列入，蓋惟有在民主政治下，真正的政黨政治及民主的政黨才有產生之可能也。浦薛鳳先生說：「一個國家單單具有了政黨，不一定同時具有政黨政治。所謂政黨政治，蓋即政府之組成與更迭，完全根據每次國民選舉的結果，不論其為一黨獲勝，由一黨單獨組織政府，或為數黨携手，組成聯合政府。民主國家之可貴，正在不經流血暴動，而於和平順利之中，實行政府之改組，治權之易手。故由自由選舉、投票結果以決定政黨之起伏，政府人選之更易，以及政府對內對外法令措施之更變者，是謂政黨政治。例如今日的俄帝，一黨專政，不特政府中另無別黨參加，且根本不容許其他政黨存在；可見俄帝雖有政黨却無政黨政治……惟在民主國家之中，始能有標準之政黨，亦始能有道地

的政黨政治。今日西方政治學家所以公認民主政治即係政黨政治，誠非虛妄。在民主政治確立以前祇能有朋黨而不能有政黨。」（浦薛鳳：政治論叢、正中書局，四十四年台初版，第二五一～二五二頁。）可見「民主」是因，「政黨」或「政黨政治」則為其果，大體上固如此也。

〔註一七一〕“We shall define political socialization restrictively as those developmental processes through which persons acquire political orientations and patterns of behavior.” See D. Easton & J. Dennis, *Children in the Political System: Origins of Political Legitimacy* (McGraw-Hill, 1969), p. 7.

〔註一七二〕見易君博：政治學論文集：理論與方法（台灣省教育會，六十四年十月初版），第一一五頁。

〔註一七三〕孟子、滕文公下。

〔註一七四〕論語、顏淵。

〔註一七五〕禮記（藝文印書館、重刊十三經注疏本）、坊記。

〔註一七六〕荀子、正論。

〔註一七七〕董仲舒：春秋繁露、卷一、玉杯。

〔註一七八〕韓昌黎集（台灣商務印書館、國學基本叢書）、第十一卷、原道。

〔註一七九〕資治通鑑（胡三省注、粹芬閣藏本）、卷一、威烈王二十三年。

〔註一八〇〕管子、重令。

〔註一八一〕商君書（台灣商務印書館、萬有文庫叢書）、第三卷、修權，及第五卷、君臣。

〔註一八二〕韓非子（王先慎集解）、愛臣。

〔註一八三〕同書、主道及忠孝。

〔註一八四〕老子、第六十六章。

〔註一八五〕同書、第三十九章。

〔註一八六〕莊子（郭慶藩：校正莊子集釋，世界書局，五十一年十月初版）、天道。

〔註一八七〕同書、在宥。又，關於老子、莊子的政治思想，可參看陳啓天：中國政治哲學概論（華國出版社，四十年六月初版），第一七七～一八四、二五七～二六〇頁。

〔註一八八〕關於尊君的思想，請參閱周道濟：中國宰相制度研究（華岡出版部，六十三年二月出版），附錄：論我國的君權（此段見該書第三二六～三二九頁）。

〔註一八九〕從對於革命權的不同意見中，可察出其端倪。康有為說：「孟子曰：聞誅一夫紂矣，未聞弑君。孔子曰：湯武革命，順乎天而應乎人。今之言革命者，實紹述於孔子，若必如宋儒尊君而抑臣，則孔子必以湯武為篡賊矣！」（康南海文集、卷五，以孔教為國教配天議）是其一例。的確，如果君主胡作非為，而臣民只有奉命唯謹，逆來順受，死守「君臣之位，猶天地之不可易也」（前引司馬光語）之說，那真太不合乎人道了。

〔註一九〇〕見余英時：君尊臣卑下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論，載六十五年四月十二日至四月十六日台北聯合報。

〔註一九一〕中庸、第二十章。

〔註一九二〕孟子、離婁上。

〔註一九三〕孟子、公孫丑上、離婁上、及盡心下。

〔註一九四〕荀子、君道。

〔註一九五〕管子、任法。

〔註一九六〕見蕭公權：中國政治思想史，第二〇三頁。

〔註一九七〕同書、第二〇三～二〇四頁。

〔註一九八〕關於此點，余英時先生說：「在法家的理論中，君主是超乎法律、制度之上的，但是爲了充份地達到專制的效果，君主只有尊重法度才能把他的權力發揮到最大的限度……後世的皇帝對韓非的「勢」、「術」兩件武器都已運用得非常到家，唯獨對於「法」這一項却不能接受韓非的建議。爲什麼是這樣呢？原因並不難尋找。韓非是思想家，他用冷酷的理智爲君主專制作了最有效的設計；因此這套設計的完全實現也必須以冷酷的理智爲前提。但是在行動中的人却無法永遠保持他的冷酷的理智，而握有絕對權力的人在行動中則更容易失去他的理智。」（同註一九〇）

〔註一九九〕Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tr. by A. M. Henderson and Talcott Parsons (Illinois: The Falcon's Wing Press, 1947), pp. 56-65, 328-337, 361. 參看金耀基：現代人的夢魘（台灣商務印書館，五十六年再版），第一二九～一三〇頁。

〔註二〇〇〕同註一九〇。

〔註二〇一〕Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Garden City: Doubleday, 1962), p. 387. Cf. Henderson & Parsons, *Max Weber*, op. cit. p. 360.

〔註二〇二〕孟子、滕文公下。

〔註二〇三〕孟子、公孫丑下及盡心下。

〔註二〇四〕李四光：戰國後中國內戰的統計和治亂的週期，載中央研究院歷史語言研究所集刊，外編第一種，上冊（二十二年一月出版）；此處所引，見該冊第一六五頁。

〔註二〇五〕蕭公權：中國政治思想史，第九十七頁。

〔註二〇六〕夏曾佑：中國古代史（台灣商務印書館，五十六年台二版），第二五二頁。

〔註二〇七〕李四光：同前文；此處所引，見同刊同冊，第一六三頁。

〔註二〇八〕黃宗羲：明夷待訪錄、「前言」。

〔註二〇九〕「很顯然地，一方面因爲受孟子的影響，一方面受易傳的影響，儒家學者對於人類歷史的解釋，逐漸採取一種循環的看法，認爲人類歷史是由陰與陽兩種宇宙力量所交替支配着。」見張永堂譯：W. T. de Bary 著：中國的專制政治與儒家理想，載段昌國、劉紉尼、張永堂合譯：中國思想與制度論集（聯經出版事業公司，六十五年九月初版），此段在該書第二二一頁。

〔註二一〇〕參閱張永堂譯：W. T. de Bary 著：同文，該書第二一七～二二〇頁。

〔註二一一〕邱昌渭：政治常識（華國出版社，四十二年十月初版），第一七八頁。此書第五章「結

論」的最後一節為「長期政治與短期政治」（第一七六～一八〇頁），可參看。

〔註二一二〕李四光：同前文；此處所引，見同刊同冊，第一六五～一六六頁。

〔註二一三〕Montesquieu 說：「專制之精神，非可久之物也，故敵者其常，不敵者其偶。他制之敵也，事或出於所不期，立制精神為所破壞。獨專制不然，其破壞也，生於自力，向之所未至於破壞者，有不期之物，從而救之，使其救者亡，則其治之真果見矣。大抵專制之治之不傾也，或以天時，或以地利，或以宗教，或由人才，使秩序尚存，而人民受治；雖然，是皆勉強之功，而未變其性質也，其酷烈之氣終存，民之馴服而可馭者，特暫而已，不可長也。」見嚴復譯：孟德斯鳩著：法意（*The Spirit of the Laws*）（台灣商務印書館、萬有文庫叢書）、第八卷、第十章，專制精神之敵。又徐復觀先生說：「就秦的官制的分工本身而言，可以認為並非完全是專制的。可是這套官制機構的總發動機，不在官制的本身，而實操之於皇帝一人之手。皇帝一念之差，及其見聞知識的限制，便可使整個機構的活動為之狂亂。而在尊無與上，富無與敵的環境中，不可能教養出一個好皇帝。所以在一人專制之下，天下的『治』都是偶然的，『亂』倒是當然的。這便不是從官制本身能得到解答。而且官制中的合理部分，也勢必被其糟蹋、破壞。」見徐復觀：周秦漢政治社會結構之研究（新亞研究所，六十一年三月初版），第一三四～一三五頁。這些見解，其道理都是相通的。

〔註二一四〕參看雲五社會科學大辭典，第三冊、政治學、魏籟：「政治的社會化過程」條。

〔註二一五〕關於政治社會化的類型，有以政治社會化的意識性，即政治社會化是否為人所意識，作為分類之標準者。按此標準，凡是為人所意識的，可稱之為顯性的政治社會化，反之凡是為人所不意識的，則稱之為隱性的政治社會化。在顯性的狀況中，為意識的活動，但不易在被社會化者的人格上產生內化作用；在隱性的狀況中，為無意識的活動，反容易在被社會化者的人格上生根。參閱 L. W. Pye, *Politics, Personality, and Nation Building: Burma's Search for Identity* (Yale University Press, 1968), pp. 44-45；及易君博：政治學論文集，第一二三～一二四頁。

〔註二一六〕文崇一先生於「從價值取向談中國國民性」一文中曾提到：「最初，孔孟提出君臣父子的觀念，還不過是一種理想類型，完全從認知上着眼，希望社會有一天達到這個目的；其後，董仲舒一班人把它和天道、宗法觀念連起來，從認知轉變為運作的價值，這也是漢的大一統政治局面所促成；最後，到了朱熹手裏，特別強調道德的意義，於是使原來的評價一變而為道德標準。變為道德標準後，對人類行為的束縛力也就大些。換句話說，更富有權威。」見李亦園、楊國樞合編：中國人的性格（中央研究院民族學研究所專刊乙種第四號，六十一年七月出版），第五十一頁。

〔註二一七〕K. Lewin, *Principles of Topological Psychology* (McGraw, 1966), pp. 12, 30-36.

〔註二一八〕廣義言之，政治思想方面的原因也是一種人文的社會背景，但因這些思想有其特殊的重要性，故另列一節，以先述之。

〔註二一九〕請參看周道濟：中國宰相制度研究，第三二九頁。

〔註二二〇〕請參看周道濟：漢唐宰相制度，第七〇二～七〇三頁。

〔註二二一〕見梁啟超：飲冰室文集（中華書局，四十九年五月台一版）之九，中國專制政治進化史論。此處所引見該文集第四冊，第五十九～九十頁。

〔註二二二〕見蕭公權：中國政治思想史，第二八〇頁「註三十九」。

〔註二二三〕見梁漱溟：中國文化要義，第一九〇～一九一頁。又，鮑達（Derk Bodde）說：「儒家的錯誤在於他們相信統治團體，縱使沒有有影響力的社會團體與外在力量的制衡，仍然能夠長永地忠於他的理型。在儒家的中國，那樣的制衡是很脆弱的，因為除了儒史本身的階級之外，社會上再無那種有影響力的團體的存在。中國沒有類似西方所出現的都市布爾喬亞。」（轉引自金耀基：從傳統到現代，第五十一頁「註六十八」，此書係他於五十五年十一月，以自己名義在台北出版。）而金耀基先生也說：「中國所以有民本思想，而仍走不上民主政治之路，主要的原因還在中國歷史上沒有能出現都市的商人階級之故。」（見他所寫：「擴大、加深中國政治的現代化」，載東方雜誌復刊第一卷第七期，五十七年一月出版）均值得參考。

〔註二二四〕請參看周道濟：中國宰相制度研究，第三三〇～三三一頁。

〔註二二五〕John K. Fairbank 認為過去中國的對外關係非常重視（Inner Asia 由西藏而新疆，而滿蒙一帶），不太重視海權，大體可信。見渠著：China Perceived (New York: Alfred A. Knopf, 1974), pp. 45-50.

〔註二二六〕參看李方晨、陳大端增訂：海恩、穆恩、威爾合著：世界通史，第八十四、八十八、一〇四～一〇五、三六〇～三六四頁；及何麗珠譯：Heinberg 著：「多數決原理的歷史」一文。

〔註二二七〕James W. Garner, *Political Science and Government* (American Book Co., 1928), pp. 94-95.

〔註二二八〕Ibid., p. 96.

〔註二二九〕梁漱溟：中國文化要義，第一九一～一九二頁。徐復觀先生也提到這點，他曾說：「西方以議會為中心的民主制度，是在幾萬人口的城邦國家中自然產生的。中世紀若干小的城市，也自然而然的採用了這種制度。」見徐復觀：中國思想史論集，第一三七頁。又，美國政治學者葛特爾（R. G. Gettell）亦指出：“The small size of the city destroyed the mystery of authority remote and secluded. The active, changing life of the city sharpened men’s wits, made them more critical and competitive and less likely to endure oppression without question. The more complex order of city life demanded more regulation, brought government closer home to each citizen, and led him to examine and question his laws and his government. The city is the natural home of organized democracy, in contrast to the formless equality of tribal life and the despotic rule of empire. Geographic conditions in the main account for the difference in the trend of Greek and Roman politics. To secure unity and authority, individual

freedom and democracy were sacrificed; local self-government disappeared as centralized administration grew. Greece had developed democracy without unity; Rome secured unity without democracy.” See R. G. Gettell, *Political Science* (rev. ed., Ginn, 1949), pp. 81-86.

〔註二三〇〕看楊懋春：中國的家族主義與國民性格，載李亦園、楊國樞合編：中國人的性格；此處所引，見該書第一二九及一二七頁。

〔註二三一〕轉引自文崇一：從價值取向談中國國民性，載李亦園、楊國樞：同書，第四十七頁。

〔註二三二〕看李亦園：文化與行爲（台灣商務印書館，五十六年七月再版），第三～四頁。

〔註二三三〕看王壽南：中國古代政治的兩個層面（教育部社會教育司，六十三年二月編印），第七～八頁。

〔註二三四〕「半部論語治天下」相傳是宋初宰相趙普說的，這則佳話雖然流傳甚廣，但據洪業先生的考證，乃出於後人的虛構，見洪業：「半部論語治天下辨」，載清華學報第八卷第一、二期合刊，五十九年八月出版。又，關於上半部、下半部的問題，請參看周道濟：「漫談治學方法」，載中央月刊第六卷，第九期，六十三年七月出版。

〔註二三五〕胡適自選：胡適文選（遠東圖書公司，六十五年十月十三版），第三十五頁。

〔註二三六〕Lin Yu-tang, *My Country and My People*. New York, 1939, S. 43. 參看項退結：中國民族性研究（台灣商務印書館，五十七年三版），第三十三頁。

〔註二三七〕宋譚平譯：Bertrand Russel 著：中國問題（Problem of China）（有志圖書公司，六十二年初版），第一八七頁。

〔註二三八〕「貧窮自在，富貴多憂」之語，「增廣賢文」中有之（按：增廣賢文過去雖爲通俗書，近年來却極爲少見，但六十六年春，板橋華星出版社已予翻印，與孔子孝經、新三字經、延壽良言合訂裝成一冊）。參看李亦園、楊國樞合編：中國人的性格，第六十三頁。

〔註二三九〕蘇東坡集、應詔集、卷九、留侯論。此文「古文觀止」中有之，讀過它的人很多。

〔註二四〇〕「犯而不校」出於論語、泰伯。

〔註二四一〕此三則俗諺、「增廣賢文」中均有之；參看李亦園、楊國樞合編：同書，第七十三及六十三頁。

〔註二四二〕孟子、滕文公上。

〔註二四三〕孫中山先生於民國十年「五權憲法」的演講中，曾說：「政治裏頭又有兩種人物：一種是治人的，一種是治於人的。孟子說：『有勞心者，有勞力者；勞心者治人，勞力者治於人。』就是這兩種人。治人者是有知識的，治於人者是沒有知識的。從前的人民知識不開，好比是小孩子一樣，祇曉得受治於人。現在的人民知識大開，已經是很覺悟了，便要把治人與治於人的兩個階級徹底來打破。」見國父全集（中華民國各界紀念國父百年誕辰籌備委員會學術論著編纂委員會主編，中央文物供應社，六十三年六月再版），第一冊、貳、第五～六頁。

〔註二四四〕見胡適自選：胡適文選，第一一七頁。又，陳序經先生在「中國文化的出路」（牧童出版社，六十六年二月台初版）一書中，強調「信仰自己」的重要，他說：「這種信仰自

己的觀念一發生，不但是教會統治，自然崩墜，就是君主專制，也要崩墜。因為君主就是上帝的使者的觀念既打破，君主是上帝的謊話，也要打破。因為人人都是上帝了，要把君主的上帝，去壓迫他人的上帝，是等於上帝自己壓迫自己。這是絕對沒有的事。因此，政治上的個性自由，也因之而生。」（該書第一一三頁）邱昌渭先生在「政治常識」一書中也說：「算八字、看相，是一種社會心理的表現；是東方民族普遍的現象；是政治常識中，應須了解的常識。凡到過西方民主國家的人，無論城市或鄉鎮，看不見命相專家懸牌問世的招牌。美國是專家最多的國家，雖影蟲小技，都有人去研究。不錯，人們在美國的遊樂場所，常遇見江湖術士（Gypsy）一類的人，如看手掌，說凶道吉；但美國人視為一種玩意，決不認真相信。並且從事這種職業的人，盡屬東歐國家的移民。從沒有一個盎格洛沙克塞民族的美國人，把自己的命運，去請教八字先生。」（該書第一六三頁）這些話很值得我們警惕。

- 〔註二四五〕見宋譚平譯：B. Russel 著：*Problem of China*，第一八二～一八三頁。
- 〔註二四六〕此語出自論語、八佾。
- 〔註二四七〕參看瞿同祖：中國法律與中國社會（台灣崇文書店，六十三年台一版），第十八～二〇頁。
- 〔註二四八〕見梁漱溟：中國文化要義，第二六六～二六七頁。金耀基先生亦云：「中國傳統社會的『政治文化』（political culture），是屬於奧門（G. Almond）所說的『臣屬文化』（subject culture）的，即人民沒有一『自我取向』（self-orientation）或『投入取向』（input orientation）及『參與取向』（participant orientation），亦即人民從未考慮去過問政治，參與政治，從沒有一『政治的主體』之自覺。而只有『產出取向』（output orientation），即對政府措施之賢否優劣有相當的注意。」（渠著：從傳統到現代，第十八～十九頁）。
- 〔註二四九〕見李方農、陳大端增訂：C. J. H. Hayes, P. T. Moon and J. W. Wayland 合著：世界通史，第一一八～一一九頁。
- 〔註二五〇〕參看木下廣居著：陳鵬仁譯：英國的國會，第一頁至第二頁「鬥嘴不鬥力」。
- 〔註二五一〕見論語、先進。
- 〔註二五二〕見新唐書（藝文印書館據清乾隆武英殿刊本景印），卷四十五，選舉志。
- 〔註二五三〕我國人類學者許煥光先生即有此看法，見李亦園：文化與行為，第十七～十八頁。
- 〔註二五四〕孟子、滕文公上。
- 〔註二五五〕參看朱岑樓：從社會個人與文化的關係論中國人性格的恥感取向，載李亦園、楊國樞合編：中國人的性格。此處大意，見該書第一〇九～一一一頁。
- 〔註二五六〕參看李亦園：文化與行為，第十八頁；及李亦園、楊國樞合編：中國人的性格，第六十一～六十二，及一一一頁。
- 〔註二五七〕See Fred I. Greenstein, *Personality and Politics* (Markham, 1969), pp. 98-99, 110-113.
- 〔註二五八〕梁漱溟：中國文化要義，第二六一頁。

- 〔註二五九〕錢穆：談談人生，載六十年七月二十日至二十四日，中央日報副刊。
- 〔註二六〇〕文崇一：從價值取向談中國國民性，載李亦園、楊國樞合編：中國人的性格。此處所引，見該書第七十四頁。
- 〔註二六一〕F. A. Wright & Twitchett, *Confucian Personality* (Stanford Press, 1962), p. 8. 萊特的這種說法，我國的許倬雲、金耀基、李亦園、朱岑樓等先生均曾引用過。參看許倬雲：中國傳統的性格與道德規範，載思與言第二卷、第五期；金耀基：從傳統到現代，第三十四～三十五頁；李亦園：文化與行爲，第六十五～六十六頁；朱岑樓：從社會個人與文化的關係論中國人性格的恥感取向。
- 〔註二六二〕大意如此，見五來欣造：儒教的獨逸政治思想に及ぼせる影響（早稻田大學出版部，昭和四年七月再版；此書台大圖書館有之），第六十七～八十二頁。
- 〔註二六三〕借用陶希聖先生語，見陶希聖：中國社會與中國革命，第一三一頁。
- 〔註二六四〕借用梁漱溟先生語，見梁漱溟：中國文化要義，第三〇〇～三〇一頁。
- 〔註二六五〕梁漱溟：同書，第二二八頁。
- 〔註二六六〕鄒文海：政治學（著者自印，五十六年十月七版），第六十八～六十九頁。
- 〔註二六七〕鄭緯民譯：Will and Ariel Durant 著：歷史的教訓（*The Lessons of History*），巨流圖書公司，六十三年二月五版，第七十九頁。
- 〔註二六八〕請參看周道濟：民權主義與中西政治思想的關係。
- 〔註二六九〕見 國父講：「三民主義之具體辦法」（民國十年三月六日），國父全集、第一冊、壹，第二一五～二一六頁。
- 〔註一七〇〕見 國父講：「黨員須宣傳革命主義」（民國十年十一月），國父全集，第二冊，捌，第一一六頁。
- 〔註二七一〕見 國父：「民生主義第二講」（民國十三年八月十日），國父全集，第一冊、壹、第一四八頁。