政治科學論叢／第 77 期／民國 107 年 9 月／頁 33-64

中國民本思想再議*

許雅棠**

摘　要

本文旨在爲傳統中國政治思想中的「民本」主張辯護，辯護民本思想及其相應的治道主張，自有其客觀與獨立的政治意義，不必依附於昔日君主政體，也不是當今民主體制應該排斥的敵人。本文嘗試說明，民本治道基本道理的落實，不僅是各種政體得否穩固的基石，也是爲政者無法忽視或逃避的治理責任。

關鍵詞：民本、民主、政道（權）、治道（權）

* DOI:10.6166/TJPS.201809_(77).0002
** 東吳大學政治學系教授，E-mail: Syt2@scu.edu.tw。
收稿日期：106 年 9 月 29 日；通過日期：107 年 6 月 19 日

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

本文探討一個問題：當今民主時代，中國儒家政治思想中，位處核心的民本思想究竟還值不值得嚴肅看待？

至少有兩種認識否定民本的地位：一是判定民本乃依附君主政治而有；一是判定民本需依附民主政治而可得。

前者如馮天瑜說：「在中國古代政治思想體系中君主專制主義眞正相輔相成，並發揮重大社會制衡作用的，則是…民本思想。…民本學說在本質上不是民本位理論，而是君本位理論…一種明智的，眼光遠大的君本位理論。…只能是一種絕對君權的抑制、制動剎，而沒有可能導向主權在民、人民參政的民主政治軌道（1996：160-175）。」[1]

後者如孫廣德說：「民本思想…是一種保姆政治，也是一種仁政。…民本思想只求民享，…不講求民有，…更不講求民治（1999：193-194）。」民本思想固然有安民、保民、養民、教民等恤民愛民之心，但是若不以人民權利立言，人民無從要求政府負責，則都是沒有確切保障的，所以「現在應實行民主，已不宜實行民本（1999：211）。」這就像孫中山的斷論：「要必民能治才能享，不能治焉能享。」〈1920 年五權憲法演講〉不先落實民治或民主，民本所求的民享是談不上的，關鍵還是在民主，有了民主，民本所求自然可得。

---

[1] 歷史上，民本思想如何與君主政治或君主專制結合，或者說中國歷朝君主如何引用、利用、詮解民本思想以爲己用的大量引述和討論，可以參考張分田的著作。張教授的理解也是認爲民本思想與君主政治乃二合一之物，他說：「民本思想不是君主政治的對立物，而是統治思想的重要構成之一。其最重要的政治功能是優化君主政治（張分田，2009：268）。」民本思想和主張「都是爲了限定、規範、指導、制約君權而設，因而很容易被誤認爲是『反專制』乃至『民主』思想（張分田，2009：557）。」這麼說，民本好像成了君主政治的幫兇，不過，就像天文曆象學也曾爲君主帝王壟斷，做爲鞏固政權之用（江曉原，1995：第 3 章），吾人卻不能因此論斷天文星象學爲君主政治的幫兇一樣，是否爲君主利用，並不能即據以斷定民本思想的性質，本文主旨即在探討民本思想本身可有的獨立客觀意義，至於歷史上君主如何利用民本思想以爲己用的各種曲折，不僅論者已多，也非本文主旨，還請讀者留意。

臺灣大學學術期刊資料庫

這兩種認識都判定民主時代中，民本思想其實已無探討的價值。不過，本文打算從兩個層面嘗試辯護，即使身處民主時代，民本仍有值得研究的學術與現實價值：一是疏理民本思想可有的意義；一是說明民本思想自有其獨立於君主與民主政治的價值。

壹、民本中的輿論、民心與民

就像 Dahl 說的：「沒有一槌定音的民主理論，只有許多關於民主的學說（Dahl, 1956: 1）。」[2] 如何說以民爲本，大概也有類似的情況，學人不必有相同的著眼點，這裡的重點是擺在輿論、民心與民。

一、輿論

民主政治常被看成是民意政治，以此看傳統民本，善意或同情的眼光往往就把民本思想常提到的民心民情或人心人情，當成現代意義的民意。例如徐復觀：「中國所說的政治的客觀標準即是天下人之心，即是天下人之『欲惡』，即是天下的『人情』或『群情』。…用現在的話說，多數人的同意，即是政治的客觀標準（1979：226）。」[3]

古代中國的確很重視人民的政治議論。吾人耳熟能詳的古書明訓：「天聰明，自我民聰明」《尚書・虞書・皋陶謨》，「天視自我民視，天聽自我民聽」《尚書周書・泰誓》等等，都把人民的視聽所欲看成與天同齊。這種看重有十分現實的利害效應，例如周朝邵公批評周厲王限制人民批評朝政的自由說道：「民之有口，猶土之有山川也，財用於是乎出；猶其原隰之有衍沃也，衣食於是乎生。口之宣言也，善敗於是乎興，行善而備敗，其所以阜（厚）財用、衣食者也。夫民慮之於心而宣之於口，成而行之，胡可壅

---

2 原文是：“there is no democratic theory---there are only democratic theories” (Dahl, 1956: 1).

3 學人一般也都視爲同一，如孫廣德（1999：162-172）的引述。他說：「所謂順民心、得民心、因人之心、因民之欲，都是尊重民意（孫廣德，1999：169）。」又見韋政通的《儒家與現代化》（1997：121-122）、梁啓超的《先秦政治思想史》（1987：39）。以色列學者尤銳（Yuri Pines）在其著作《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》也是如此看法（Yuri 著，孫英剛譯，2013：261-273）。

臺灣大學學術期刊資料庫

也？若壅其口，其與能幾何（言維持不久）？」《國語・周語上》果然，三年後，周厲王就被流放了。

同樣的，春秋時期的鄭國國人聚集鄉校，批評時政，有人建議毀校，主政者子產也說：「夫人朝夕退而遊焉，以議執政之善否。其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之，是吾師也。若之何毀之？我聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。豈不遽止？然猶防川。大決所犯，傷人必多，吾不克救也。不如小決使道，不如吾聞而藥之也。」《左傳・襄公》爲此子產還得到孔子給予「仁」的好評。

春秋時代史官因此說出一段類似總結歷史經驗的教訓：「國將興，聽於民；將亡，聽於神。」《左傳・莊公》[4]

但，如何聽呢？《國語・周語上》記載：「天子聽政，使公卿至于列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞍賦，矇誦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽、史教誨，耆、艾修之，而後王斟酌焉，是以事行而不悖。」漢朝的班固和何休也都提到古代設有採詩官，專人負責到民間記錄流傳於人民有感而發的詩歌，而特別是發抒心中怨懟不滿的詩律，再送呈天子君王供爲政者「觀風俗、知得失、自考政」之用《漢書・藝文志》。唐朝白居易爲此還寫了《採詩官》，提到「采詩聽歌導人言。言者無罪聞者誡，下流上通上下泰。周滅秦興至隋氏，十代采詩官不置。」

從今日看來，上位者傾聽或採集的這些人民聲音，主要是人民感受於現實政治治理的反應所形成的心聲或輿論，不是民主政治中強調人民主動倡議的主張和意見，而且傾聽者的在位者還得「斟酌焉」，不是照單全收。就如孔子說的：「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」《論語・衛靈公》或是《呂氏春秋》中提醒的：「聽言不可不察，不察則善不善不分。」《呂氏春秋・聽言》

至於如何察？孔子提個方法，亦即不在眾人好惡的評論中找是非，而是在發聲或發言者本身的素質中找是非。例如子貢問孔子，對某件事或某個人「鄉人皆好之，何如？」「鄉人皆惡之，何如？」孔子的回答都是「未可也。」也就是不能從輿論的好惡直接認定人事的是非，比較好的方法是：

[4] 看重民意輿論一直是各代儒家學人的共同意見，可參考孫廣德（1999：第 4 章）。

臺灣大學學術期刊資料庫

「不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」《論語・子路》也試是要看發聲的人是否良善賢明，此與春秋晉朝名臣欒武子的說法「善鈞從眾。夫善，眾之主也。」《左傳・成公傳六》相同，單純的多數聲音是沒有地位的。當代政治學人薩孟武（1982：55）因而有如下的評述：

> 吾國先哲沒有從眾的觀念，而只有從賢的思想。換言之，先哲只有民本思想，而無民主思想。…凡事謀人民的福利，凡事不由人民自己決定，這就是民本政治的本質。

薩孟武說得好極了，可是問題又來了，吾人要如何有效分辨誰是善者，誰是不善者的意見呢？看來還是在打迷糊仗。對此，薩先生又說：「先哲所注重的是意見的賢明，賢明打垮了多數，而賢明又沒有一定的標準，這是吾國政治思想的缺點（1982：59）。」

看重人民的心聲，卻仍要斟酌審察；尊重賢明，也沒有具體分辨賢明的方法，這恐怕已經不只是缺點，而是古代中國政治思想的致命傷了。何況，中國古代所看重的輿論多是人民感於政策和施政推行效果的被動回應，與今日民主時代人民要主動發聲或決意的主張十分不同。相比之下，高下立判，誰還會在乎昔日民本思想下看起來如此卑微的輿論呢？[5]

二、民心

輿論或庶人的議論的確是卑微被動的，如孔子所說：「天下有道，則庶人不議。」《論語・季氏》不過，同樣是被動，但更爲明確的則是中國古籍常見的民心與民情，民心民情若發而爲議論，大概就是一般的輿論，但貴賤有別的社會中，下階層的議論總是帶有疑慮和保留的，倒是民心所反映的人的態度與行爲更能明確表達人的眞實好惡，這正如孟子描述老天不言的說法：「以行與事示之而已。」

相對於民主思惟通常起於獨立或孤立的個人，如人的能力、精神、情

---

[5] 輿論源於一般人民對治理現實的心聲，例如《左傳》談到鄭國子產從政一年，輿人對其執政的評論（誦）：「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之！」及三年，又誦之曰：「我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之？」但發展到後來，漸成爲士人群體的政治意見（魏宏晉，2008）。

臺灣大學學術期刊資料庫

感、權利，再由此推出民主政治的大廈，[6] 民本思想看重的民心、輿論則是放在政治活動中勢必形成之君、臣、民三個政治要角之間的關係，這些關係中的主旋律，則是爲政者如何作爲才能贏得各方人心，讓有才有識者和一般人民願意歡喜前來與駐留。

例如《史記》描述堯舜的禪讓：

堯不傳位給自己的兒子丹硃而傳舜，堯死後，舜雖然退讓避開，可是「諸侯朝覲者不之丹硃而之舜，獄訟者不之丹硃而之舜，謳歌者不謳歌丹硃而謳歌舜。」同樣的，舜認爲自己的兒子不肖就「豫薦禹於天」。舜死後，禹也效法舜退讓，可是「諸侯歸之，然後禹踐天子位。」《史記・五帝本紀》

又如記述周朝始祖們的德業。周始祖公劉因爲善於經營農事和民生日用，讓「行者有資，居者有畜積」，人民依賴感懷，「多徙而保歸焉」。過了幾代，「古公亶父復修…公劉之業，積德行義，國人皆戴之。」後來遇戎狄攻伐，古公不忍戰爭，遷往岐山下，沒想到原來的百姓「舉國扶老攜弱，盡復歸古公於岐下。及他旁國聞古公仁，亦多歸之。」到了文王，不僅遵循后稷、公劉、古公舊法，還進一步「篤仁，敬老，慈少。禮下賢者，日中不暇食以待士」，「士以此多歸之」，包括商朝的義人和名臣伯夷、叔齊、太顛、閎夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫等人「皆往歸之」《史記・周本紀》。

司馬遷講述這些傳誦已久的故事，意在傳達一種中國人普遍已有的政治意識，亦即政治之事在於人跟人的結合，而結合之道在於使人心信服與愉悅的善治。所以《論語》記戴楚國大夫諸梁因據守戰亂之地，人民流亡離散，問來訪的孔子爲政之道，孔子答：「近者悅，遠者來。」《論語・子路》，就很經典傳達主政者必須以善治來感動人心，讓四方眾人願意歡喜前來。

這種訴諸人心信服與感動，讓人「以腳投票」的政治思考模式，是儒

6　當代自由民主是一套以個人爲政治基本單位，也是以個人爲思考起點的的政治思惟（Primacy of the Individual）（Talisse, 2005: 17；顧肅，2003：第 1 章）。看重個人的重點可以是政治能力（Dahl 著，李柏光、林猛譯，1999），可以是精神和心理上要求被平等認可的尊嚴（Fukuyama, 1992），或是如同《世界人權宣言》、《公民與政治權利國際公約》和《經濟、社會和文化權利國際公約》幾份主要世界性權利宣言直接的宣稱：「權利是源於人身的固有尊嚴」。這些思考，都可以導出人人有同等政治權利的主張，透過普選機制，堆砌成民主政府大廈，構成唯一具有合法性與正當性的政權。

臺灣大學學術期刊資料庫

家的典型政治論述。如孟子的「天下大悅而將歸己」《孟子・離婁上》,「以德服人者,中心悅而誠服也」《孟子・公孫丑上》。荀子的「王者已於服人」《荀子・王霸》,「刑政平而百姓歸之,禮義備而君子歸之。」《荀子・致士》等等。

所以像《說文解字》解釋「王」字「天下所歸往也。」或是董仲舒:「王者,民之所往;君者,不失其群者也。」《春秋繁露・滅國上》,[7] 也都承繼這種傳統,指出人心的悅服才是政權穩固與正當的基礎。

至於民心如何悅服,關鍵即在於民生與善治。

民以食爲天,吃飯是頭等大事,早已爲中國思想和人心共義。例如《易經》記載中國流傳的聖人事蹟,差不多都在解決民生問題;[8] 影響中國政治思想十分深遠的《尚書・洪範》所列舉的九條大法,重心都圍繞著人民生活福利的問題;[9]《詩經》中,民生好壞也是咏嘆的主調。[10] 而《禮記》中提到中國傳統極爲看重的祖先祭典,也指出只有功烈於民生的人才配得起接受享祭。[11]

---

7 關於「王」的意義,林沄(1965)在《說王》一文中,論證了鉞與王在造字上的關係。指明王的本意源自於代表軍權象徵的玉鉞。如果屬實,儒家典籍對「王」的道德解釋自然反映著一種面對權力,不屈就現實的人文道德態度。另外,關於儒家思想以情感論事的特質也可參考李澤厚偏重於哲學的探究(李澤厚,2006)。

8 《易繫辭下傳》:古者包犧氏之王天下也,…作結繩而爲罔罟,以佃以漁,…神農氏作。斲木爲耜,揉木爲耒,耒耨之利以教天下,…日中爲市,致天下之民,聚天下之貨,交易而退,各得其所…黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治,…刳木爲舟,剡木爲楫,舟楫之利以濟不通;上古穴居而野處,後世聖人易之以宮室;上棟下宇,以待風雨,…。

9 《尚書・洪範》九條大法,第 1 條「五行」即提出攸關民生日用的水火木金土五種性質的素材;第 3 條列舉爲政 8 個要目,食與貨就放在前兩位;第 4 條提出歲、月、日、星辰、歷數(太陽運行經歷的周天度數,形成曆法),都是農業作息必需依賴的天象五紀;而第九條的五福說,則指出常人十分在意的長壽、富裕、安康、樂善和善終的需求。《洪範》並且明白說,若要建立和鞏固皇權(皇極),首先就是普遍滿足人民五福的需求。

10 如《詩經・大雅》記載周朝祖先如何用心於民生:
洞酌彼行潦,挹彼注茲,可以饟饎。豈弟君子,民之父母。
洞酌彼行潦,挹彼注茲,可以濯罍。豈弟君子,民之攸歸。
洞酌彼行潦,挹彼注茲,可以濯溉。豈弟君子,民之攸塈。〈泂酌〉

11 《禮記》:「夫聖王之制祭祀也:法施於民則祀之,以死勤事則祀之,以勞定國則祀之,能禦大菑則祀之,能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也,其子曰農,能殖百穀;

臺灣大學學術期刊資料庫

《漢書・食貨志》說：「殷周之盛，詩書所述，要在安民。」的確不虛。[12]

不過，搞好民生經濟，涉及眾多，包括政策、規劃、執行，都有賴爲政者高瞻遠矚的能力和執行力。

以荀子爲例，他提到的就包括各種富民政策（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。）、水利興修（「脩隄梁，通溝澮，行水潦，安水臧，以時決塞」）、農事管理（「相高下，視肥墝，序五種，省農功，謹蓄藏，以時順脩，使農夫樸力而寡能」「養六畜，閒樹藝」）、山林川澤的管制（「脩火憲（脩定燒山的法令），養山林、藪澤、草木、魚鱉、百索（百蔬），以時禁發，使國家足用，而財物不屈」「草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；黿鼉魚鱉鰍鱣孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。」）、工器改良（「論百工，審時事，辨功苦，尚完利，便備用」）、城市住宅的規劃（「順州里，定廛宅」）、商人的管制（「省商賈之數」）、來往道路的修治和嚴治盜賊（「脩採清，易道路，謹盜賊，平室律，以時順修，使賓旅安而貨財通」）等等的治理工作。〈王制〉

這一套學問淵源流長，唐朝杜佑編著《通典》，第一卷即以食貨爲首，[13]分別田制、地方組織、稅制、戶口、錢幣、漕運、鹽鐵酒專賣、輕重（儲糧物價救飢等事）幾項重要的民生事務，依年代遠近引述官方文書文誥和學者建議和評論，實事求是地探討當時以農業爲民生之本的相關問題利病

夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。帝嚳能序星辰以著眾；堯能賞均刑法以義終；舜勤眾事而野死。鯀鄣洪水而殛死，禹能修鯀之功。黃帝正名百物以明民共財，顓頊能修之。契爲司徒而民成；冥勤其官而水死。湯以寬治民而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之菑。此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。」

12 讀《尚書》《史記》記載的五帝事蹟和夏商周朝代興衰起滅的歷史，差不多就都是扣緊君主的德與不德，左右的賢與不賢，以及民生安與不安的問題，而君主左右的德賢與否最終還是由人民生活安與不安的結果決定的。《尚書・虞書・皋陶謨》引述古賢臣皋陶告誡禹爲政之道：「在知人，在安民。」即畫龍點睛地傳達了這種治道大義。

13 杜佑曾說明《通典》以食貨爲首的道理：「夫理道之先在乎行教化，教化之本在乎足衣食。易稱聚人曰財。洪範八政，一曰食，二曰貨。管子曰：『倉廩實知禮節，衣食足知榮辱。』夫子曰：『既富而教。』斯之謂矣。…是以食貨爲之首。」（序言）

臺灣大學學術期刊資料庫

得失。

又如明代科學家徐光啓編撰的《農政全書》，[14] 前三卷先引述眾家言論，論述「農爲國本」的認識，再依次引述比較和討論「田制」、「農事」、「水利」、「農器」、「樹藝」、「蠶桑」、「種植」、「牧養」、「製造」和「荒政」等農業相關問題。不僅著眼於農作和養植技術，關注整體農政措施和災害防治，全書更以極爲認眞仔細的科學求眞精神，親身各處考察，廣泛搜集歷代文獻（引用文獻達 229 種），包括編譯引介 17 世紀歐洲水利工程和農田水利的原理和方法，並且還實地耕作實驗驗証所學等等，可說是中國傳統農學的百科全書。貴州糧署刻本的序言說《農政全書》（羅文華，陳煥良校注）一書「爲天下之民言，尤爲天下之長民者言。」也清楚點明此書正是典型依於民本整體的治理立場和高度來編寫與研究的客觀學問。[15]

除了招之以利的民生，民心要進一步信服，執政者還得在治理上做工夫。也就是各種臨民之道，包括政策、行政和司法上，讓接觸官吏和機關的人民可以充分感受到誠意和友善的對待。簡單說，就是取得民心信任，也就是儒家所說的「信義」之治。

「信義」可以拆開成立信和立義兩段。荀子說「用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」〈王霸〉即是看到兩者實踐有不同的效果。單純的立信，白話說就是主政者及其臣屬官吏能遵守公開的法度，並且依據公開法度臨事治民，使君臣和官民，以至於國際之間的互動都有可測可信的

---

14 中國以農立國，所以以民生本常可視爲以農爲本。如唐太宗的認識：「夫食爲人天，農爲政本（引自韓喜凱，2001：18）。」因此相對於工商業，即有本末之爭。但隨著環境改變即有不同的看法，如明代黃宗羲即倡「工商皆本」。以民生爲本的民生內涵本來就會隨著時代環境和要求的變化而改變重點和內容，本文旨在探討民生爲本的思考性質，關於具體內容並不是本文的重點。

15 可參考鍾金湯和劉仲康的簡介：〈明末徐光啓與鉅著「農政全書」〉。這裡也可以對照民國 13 年孫中山演講的民生主義，一方面看到他採取民生主義，直接扣緊人民整體的生活生計，指出「民生主義以養民爲目的」（民生主義第三講），而且強調民生是「社會一切活動中的原動力」（民生主義第二講）；一方面孫中山也說民生主義所涉及的經濟問題，「不是道德心和感情作用可以解決得了的，必須把社會的情狀和社會的進化研究清楚了之後，才可以解決。這種解決社會問題的原理，可以說是全憑事實，不尚理想。」（民生主義第一講）這種思考一樣呼應或承襲中國民本思想著眼於民生整體，看重客觀事實研究的深遠傳統。

臺灣大學學術期刊資料庫

憑藉。一句話，就是樹立法令的權威，建立起執政者和政府的公信力。

孔子「民無信不立」的名訓早已指明治理的基礎就在於能否取得人民對執政者言行和法令的信任。孟子要求「取於民有制」〈滕文公上〉，荀子期望「群臣百姓皆以制度行」〈王制〉等等，也都說明法制的公開明白，治理依法而行的確是治理的基本工。不過，要取得人民普遍的信任，儒家不能同意法家，只要求依法行政，機械而冷冰的守法行法，其中還得涵有對人的敬意和善意。[16] 用儒家的用語來說，就是信中有義也有情的「信義」。[17]

儒家相信，單純立信的「治」只是讓人相信法令可信當眞，只會讓人避罪嫌惡，「民免而無恥」，但不能讓人感動，吸引人心。要吸引人心，引發普遍熱切的響應，還要「義以立信」，也就是充分顯示治理的合宜善意，觸發人心良善的回應。

孔子有段說法懇切表達了爲政治理的臨民之道應如何的戒懼小心，翻成白話如下：「只是知道治國之道要以民爲本，若不能眞有此心，即使一時得到權位，到頭來還是會喪失；有了想要善待人民的心思，卻不能莊重肅穆的對待人民，也不能贏得百姓的尊敬；可以莊重的態度對待人民，卻不能遵從禮制來取用人民的賦稅和勞役，終究還是有虧欠的。」（「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。」）《論語・衛靈公》

16　儒法皆言立信，但儒家言信主要回應人自然喜歡信任別人，也喜歡被別人信任的自然天性，所謂「朋友信之」「信則人任焉」等等，與治理上「民無信不立」的判定是相通的。法家不同，立信的目的是立威，是當權者對付臣吏人民，用來令行禁止的依靠，一點也不想連結於人自然慕信的心性。有興趣者請參考許雅棠的著作（2005：160-164；219-223）。

17　以義立信是儒家共義（「義爲本，而信次之」《荀子・彊國》）。除了治理訴諸人心同理的可親可信，善治所要求的「義」還有因應非常情勢或法所不及的權宜應變意義，這也是儒家思想中著名的「經」與「權」的問題。「權」是權衡，也就是遇到必需臨事應變的情勢或是法律不及規範，法律落後造成傷害阻礙的情況，主事者有責任權衡得失斟酌損益，解決當下的問題。孔子說：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」《論語・爲政》即透露爲政體制的遞嬗有常有變，有損有益，不可以只泥守固執或一味求新，至於如何斟酌則有賴主事者的通情達理。這大概就是孔子所說「人能弘道，非道弘人」《論語・衛靈公》的道理。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段話從認知、心意、態度談到了律法制度，表達了治理人民不可隨意妄爲的善意和分寸。這種敬重也反映在《尚書・夏書・五子之歌》對民本的頌揚：

> 皇祖有訓，民可近，不可下。民惟邦本，本固邦寧。予視天下，愚夫愚婦，一能勝予。一人三失，怨豈在明，不見是圖。予臨兆民，懍乎若朽索之馭六馬。爲人上者，奈何不敬！

如此的戒懼敬愼自然會要求執政者各種臨民之道要特別謹愼。包括徵用人民人力物力時的戒愼小心（「使民如承大祭。」《論語・顏淵》，「使民以時。」《論語・學而》），司法的訴訟要合理公平（「刑罰不中，則民無所措手足。」《論語・子路》），[18] 治理要儘量公開宣明（「主道利明不利幽，利宣不利周。」《荀子・正論》）等等，正如荀子所要求的：「政令制度，所以接下之人百姓，有不理者如豪末，則雖孤獨鰥寡必不加焉。」《荀子・王霸》

所以看似被動而消極的民心，對治理的要求其實十分的客觀、明確、嚴格與現實，包含了國家社會的和平安定、民生經濟的好壞、施政的公開，吏治的清明，司法的公平等等。民心所對應和要求的治理責任一點也不輕鬆。

---

18 其中聽訟是關鍵項目。它的基本精神大概如《尚書・虞書・大禹謨》中引述皋陶的一段話：「帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬，罰弗及嗣，賞延于世，宥過無大，刑故無小，罪疑惟輕，功疑惟重。與其殺不辜，寧失不經。好生之德，洽于民心，茲用不犯于有司。」在《尚書・周書》中也可以讀到主政者應該尊重司法獨立判案的要求（「文王罔攸兼于庶言（主王不兼管審訊判案之事）：庶獄、庶愼，惟有司之牧夫，是訓用違（只能遵循主管者的判決）；庶獄、庶愼，文王罔敢知于茲（文王不敢過問）。」〈立政〉）爲此，儒家也形成一個如何良好聽訟的大傳統，可見之於歷代的史書，如宋朝陳襄《州縣提綱》、元代張養浩的《牧民忠告》、明代朱逢吉的《牧民心鑑》等等皆設有專章討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、民

相對於民主高調的抬高個人與人民的政治地位，強調個人與人民主動積極參政的姿態，民本思想只看重一群無法辨識之整體人民針對治理表現的被動反應，自然不容易討好。孔子「民可使由之，不可使知之」《論語・泰伯》的說法常被拿來當作愚民之論看來也不難理解。不過，如果它的意思是「只許人民盲目跟從，不許人民知道理由。」那實在很突兀，不僅與《論語》中的用詞不合，[19] 也很難連結於孔子臨民之道的戒愼敬重，或是不憤不啓，因材施教之看重個別差異和啓發性的教育思想。

事實上，孔子只是簡單表達他對一般人政治認知和行爲的觀察，就像孔子「小人喻於利」的描述一樣，類似的評論其實很普遍，例如孟子談眾人：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」《孟子・盡心上》或是荀子談民德：「以從俗爲善，以貨財爲寶，以養生爲己至道，是民德也。」《荀子・儒效》談的都是民眾或常人的身心常態或習性。

拿這種觀察心得來與民主論者的高調主張相比其實是比錯了地方，因爲民主論中人人政治自主與平等的說法並不是對現實常人狀態的描述，而是高調與道地的政治主張，是來抗議或改造現實的道德或正義的呼聲與要求，氣勢十分凜然，陳義也甚爲高亢。只是衡諸現實，即使身處教育已然相當普及的當代歐美民主國家，人民的普遍表現也遠遠不如民主鼓吹者的預期，所以批評、譏諷與質疑的聲浪一直不斷。[20]

19　《論語》中的「不可」用法少有禁制性的用法（如《論語・先進》：顏淵死，門人欲厚葬之，子曰：「不可。」）大多都是判斷性的描述詞，如《論語・雍也》：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」《論語・顏淵》：「忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉。」《論語・里仁》：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」

20　民主思想在法理上視人民或公民爲統治主體，與民本思想視人民爲治理者所要服務的「政治的主體」（徐復觀語，1979：218）的確高下立判，根本不同，民主中的人民才是名正言順的國家主人。只是若以現實中人民的日常行爲來看，民主所期盼於人民的表現，如普遍關心公共事務，對政治有熱情，有主見，願意理性溝通，對候選人和政黨的表現有清楚的了解，能依據理性投票等等，大概都落了空。對此，可參考普林斯頓大學最近出版的兩本書所引証的大量學術研究証據。有趣的是，二者都引用 Joseph Schumpeter 一段對現實人民政治行爲的著名看法，用爲論述支持：也就是相對於人們

臺灣大學學術期刊資料庫

反觀民本思想中的人民，就只是針對現實世界，人情常態的描述。例如孔子這話的意思本來單純，亦即認爲人民或一般人雖然容易配合與跟隨政府各種合乎情理的政令和施政，卻難以強使他們普遍知道政令何以如此訂定，施政如何方才順遂的道理。也就是一方對人民判斷政令施行的好壞有十足的信心，認爲只要讓人民確實感受到治理的實利和善意，就樂於遵從配合；一方也知道很難讓無知無能也無心的一般人民瞭解政令究竟應該如何訂定與施行的許多細節和道理。

同樣的意思在新出土《郭店楚簡》中先秦儒家部分的〈尊德義〉章句也提到：「民可（使）道（導）之，而不可（使）智（知）之。民可道也，而不可（強）也。」所以像南宋朱熹的解讀：「民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。」或是清人趙佑的解讀：「民性皆善，故可使由之。民性本愚，故不可使知之。王者爲治但在議道自己，制法宜民，則自無不順。若必事事家喻戶曉，日事其語言文字之力，非惟勢有所不給，而天下且於是多故矣。」都比較貼近原意。

這種看似矛盾的觀察也可以對照漢朝賈誼的認識：

> 民之爲言也，暝也；萌之爲言也，盲也。」這是民愚；可是又說：「民者，萬世之本也，不可欺。…民者，大族也，民不可不畏也。…與民爲者，民必勝之。」並以選拔官吏爲例：「民者，雖愚也，明上選吏焉，必使民與焉。…王者取吏不妄，必使民唱，然後和之。故夫民者，吏之程也。…夫民至卑也，使之取吏焉，必取其愛焉。故十人愛之有歸，則十人之吏也；百人愛之有歸，則百人之吏也；千人愛之有歸，則千人之吏也；萬人愛之有歸，則萬人之吏也。故萬人之吏，選卿相焉。」《新書・大政上下》

在事關自己生活領域的精明，“the typical citizen drops down to a lower level of mental performance as soon as he enters the political field. He argues and analyzes in a way which he would readily recognize as infantile within the sphere of his real interests.” (Achen & Bartels, 2016: 10; Brennan, 2016: 2). 這種現實評斷，較之於後面會提到的儒家對人民既愚而神的看法，其實還苛刻許多。

臺灣大學學術期刊資料庫

奇怪吧，被認爲愚笨的人民何以又說不可欺，而且還要他們必須介入中央與地方官吏的選拔。又如唐朝陸贄一段著名「愚而神」的說法（引自徐復觀，1979：229-230）：

> 所謂民者，至愚而神。夫蚩蚩之倫，或昏或鄙，此似於愚也。然上之得失靡不辨，好惡靡不知，所秘靡不傳，所爲靡不效。馭以智則詐，示以疑則偷；接不以禮則其徇義輕，撫不以情則其效忠薄。上行則下從之，上施則下報之，若影附形，若回應聲。

這些看起來似相矛盾的認識，[21] 在民本的思想脈絡中其實都是很合理的，人民對於解決各項公共問題究竟要推行怎樣的制度，訂定怎樣的法令，以及要如何落實推行等等，絕大部分都是不知其所以然的無知，這是愚（正確的說，這是對其不常關心、不願關心，也無力關心所造成的愚，不是天生的愚）；可是當制度、政令、執行臨駕其身，落在人民頭上之後，好壞的感受自然油然而生，時間一久，人民自會各憑本事，以最有利的盤算，跟隨變化回應，由此形成的結果即可確實推斷所推行之制度、政策與執行的得失好壞，這是神。

當然，人民一時的好壞感受不必合理可信，韓非早已點出人民短視的毛病，但時間若拉長，人民自發形成的普遍心聲、輿論與行爲，還是能成爲衡量治理好壞的最重要指標。

所以不同於民主思惟看重人人自主平等而看重人的自主意志和意見，民本思惟看重的是人對於各種生活和治理現實可以共同感同身受的人心與行爲回應。二者相較，前者與現實雖然差距甚大，卻常自以爲高義，看不慣或看不起民本論中「民」的整體性和被動性。但本文以爲，民心民情所傳達的訊息自有其獨立重大的客觀意義，二者並非互斥，也不必以高下較勁。[22] 這種不同，還可以從下面的討論中看到。

21　以色列學者 Yuri Pines 在探討民本思想時，也談到類似的矛盾：「一方面，存在著強調民眾的重要政治影響力的思想；另一方面，對於民眾參與政治的過程，這些思想家卻毫無異議地持反對態度（Yuri 著，孫英剛譯，2013：238）。」不過，他的興趣在於了解這種矛盾的政治社會原因。

22　以民主貶抑民本比較常見，但也有爲了拉抬民心的地位，刻意貶低民意的地位。例如當代中國學人潘維：「『民意』來自對當前和局部利益的直接認知。『民心』就不止包括

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、民本治道（政權與治權）

評論或批評民本思想的學人大都看到民主談的是政權組成之道，與民本著眼於理民之道不同。如孫廣德：「依照孫中山先生所講的政權與治權的意義來說，民本思想只談治權的運用，要君主爲政的時候如何如何，純屬治道與治術；而未談到政權，說人民可以如何如何，不涉及政道。換言之，只談君主如何實行統治，而不談人民如何管理政府（1999：195）。」[23]

這種不同，學人通常看成是民本思想的致命傷，也就是前面提到的孫中山斷論，人民未能治，焉能享。對此，當代中國哲學家牟宗三有更精細和啓發的分析。

牟氏一樣依循孫中山分開「政」（政權、人民權）和「治」（治權、政府權）的說法，提出「政道」與「治道」之別。「政道是相應政權而言，治道則是相應治權而言（牟宗三，1980：1）。」[24]

由於古代中國普遍認定君主政治爲唯一正當政體，取得政權者的個人或集團即同時取得治權，政權和治權的命運因而都隨著掌權者和掌權家族的賢否智愚或興衰起滅而起伏不定，思想家儘管關於政權性質和移轉有天下爲公、堯舜禪讓、天與人歸、天子一位、祿以代耕、法天、國君明法等

民意，還包括對長遠和整體利益的間接判斷。爭取『民心』的過程就是平衡社會利益的過程。所有的政府都需要經受平衡三類六種社會利益的嚴酷考驗，即平衡局部和共同利益，眼前和長遠利益，以及發展與秩序的利益（2009：4）。」

23 由於學界長久以民主與民本相比論，這裡討論民本，有時不免使人誤解意在取代民主，但正如正文引述孫廣德的說法，民主談的是政權組成之道，與民本談的治理之道本非同類。民本做爲致治之道，不僅君主政體可用，民主政體也可用，它不挑伙伴，但也只有能自我節制，以身作則，善於領導的掌權者才會是好伙伴，這也是現實上，有良善治理的政權一向不多的原因。君主政體如此，民主政體也不樂觀，如世上民主政府多矣，同時有善治表現的還是寥寥無幾。

24 不過，牟宗三提出「政」「治」兩分的用意與孫中山剛好相反，孫是爲了顧及中國民情與政治思想制度的傳統，用來安頓或接合沛然莫之能禦的西方民主，牟則反過來，是透過西方民主政治來點明中國政治思想和政治傳統的根本缺陷，用來解決中國政治思想傳統的根本問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

等的提撕與想望，卻都受制於一人一家一姓專擅的現實而毫無辦法。[25] 所以即使古代思想家有十分精微的治道思想，無奈上樑不正下樑歪，政道的私有化，使得治道跟著搖擺不定，「革命」、「篡奪」、「腐敗」、「割裂」、「黨爭」的禍亂因而接連不斷。

解決之道是「政道」和「治道」必須分開，而分開的唯一方法就是先落實政權公有，說穿了，就是實行公民定期普選的民主政治。牟氏以爲「惟民主政治中有政道可言（牟宗三，1980：21）。」因爲只有民主政治才能滿足政權「爲全集團人員所共有，其共有也，是總持地有，共同地有，非個個人員個別地有，或分別地有。依此，天下或國亦既非一動態之具體物，亦非一個人之屬性，故既不可以取，亦不可以隸屬於個人（牟宗三，1980：20）。」這種共有精神的具體制度即是表現于全國國民定期改選政府治理權的掌有者。

民主的普選因而在政治上具有優越和根本性，「政道」因此可以公共化、客觀化，形成政權運作可長可久的憲法框架和軌道，是政治的「第一義制度」，「治權」或「治道」在此框架中運用也才不會隨時起伏變化，可以有常而客觀化，是「第二義制度」（牟宗三，1980：22-23）。

有客觀化的政道，方有客觀化的治道，牟氏的論斷於邏輯上看似合理，雖然，客觀化的治道內涵究竟是甚麼，牟先生並未多所著墨，[26] 從他把爲數不多的政治思考都擺在討論如何接引儒家思想于西方民主的努力上，似

---

[25] 這種君主政治的現實，在牟先生和多數人的認識裡都是惋惜之意，但是傳統中國，穩定的君主政治所要求之貴賤尊卑的禮制綱紀也是維繫中國政治太平的必要制度。如《呂氏春秋》感嘆於春秋戰國的混亂：「今周室既滅，而天子已絕，亂莫大於無天子。無天子則強者勝弱，眾者暴寡，以兵相殘，不得休息，今之世當之矣。」《呂氏春秋・謹聽》對此，可參考蘇力的文章：〈中國的憲制難題〉（蘇力，2018：引論）。

[26] 查閱牟先生《政道與治道》一書，牟先生所理解之中國治道本身的客觀性問題似有相關聯的兩種涵義：一是如正文所說，治道能否客觀化得視政權是否民主化（客觀化）而定；一者視治道本身爲「一種運用，故是一『智慧之明』（牟宗三，1980：24）。」以儒家治道來說：「儒者惟思自治道方面拿『德性』以客觀化之，但是此種客觀化是道德形態，不是政治法律的形態。…所以德化必須『慎獨』。這不是向外的抓緊把持，而是歸於自己作德性的覺醒。…父不能傳之子，兄不能傳之弟（牟宗三，1980：30-31）。」（30-1）牟先生以道德修養境界看待儒家治道的客觀性問題，與本文的認知相差甚遠。依此認識，即使政權已民主化，偏重修養意義的治道要如何客觀化恐怕也是不好說的。

臺灣大學學術期刊資料庫

乎認爲一旦成功接引民主選舉，治道客觀化的問題自然也就迎刃而解了。不過，現實的情況並不那麼簡單。

首先是民本治道的客觀性問題。

民爲邦本的主張，對儒家來說，就是把人民的苦樂利害當成治理的根本價值，把等級制的權力結構轉換成一種服務性的機構，[27] 依此發展形成一整套治理學問。這一套學問遠自《尚書》以來，經由孔、孟、荀發揚光大，往後更不斷積累擴展，一部代表性的著作即是明朝來自海南儒者邱濬的《大學衍義補》。此書涉及中央朝政規矩、選舉任官、國用民生經濟、禮樂教化、司法刑憲、軍事武備、地方邊防、夷狄外交諸要項，邱濬分別條目，引述歷朝政策和各家言論，洋洋灑灑一百六十卷，內容可說極其豐富。這裡當然無法呈現它的內容，只能依順本文主題直扣根本，亦即從政治治理的角度來看，民本思想中的「民」所傳達的，並不是如一般注意到的，只是一群無知無能的無名小民，而是對一些重大公共問題之客觀性的群體感受、輿論反映與行爲表示，這就是前面已經談到的「民心」。它所對應的是現實中各種人民養生喪死可否無憾的安全、經濟、教育、生活等具體經驗，以及各種法令規範、行政執法與司法偵查、審判與裁決等等治理表現的具體感受。

這些都不能看成有如當代民調中民意反應般的主觀好惡，而是可以長期、客觀記錄與評量的現象，例如生活上的治安、貧富差距、失業率、安

---

27 陳祖爲即以「服務概念之權威觀」（service conception of authority）說之，其意爲：「民眾雖是被統治者，但他們擁有獨立於統治和被統治關係的價值，而統治者的價值則是派生出來的。…認同政治權威的工具意義，即它爲民眾利益服務，而非爲統治者的私利服務（2016：34-35）。」陳氏的提法其實是對以民爲本（民貴君輕)之儒家古老政治主張的一種現代性的學術描述，並無特別新意。昔日梁啓超引用左傳「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上」談君主責任之義（《先秦政治思想史》：前論）；徐復觀在〈中國的治道〉一文中說：「中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。」故依此要求現實統治主體的君主要「以『無爲』而否定自己，…以天下的好惡爲好惡（徐復觀，1979：220）。」等等，也都在傳達相同的意思。而當代學人，如王紹光分辨中國傳統看重民事治理實效的「代表型民主」和西方注重政治參與程序的「代議型民主」（王紹光，2016：第 8 章），以及趙鼎新在《合法性的政治：當代中國的國家與社會關係》提到的中國自古以來即有強烈爲民服務的「政績合法性傳統」（趙鼎新，2017）等等，也都是從不同層面，表達相同古老的民本道理。

臺灣大學學術期刊資料庫

養照顧；治理上的執行效率、貪腐、公開性、可信性，司法偵查與判案的科學性、公平性等等。而且隨著測量工具日益精準分化的發展，這種客觀性還會愈來愈明確清楚，當代十分看重的各種民生與治理指標即是著例。[28] 這也說明了民本治道不僅如梁漱溟所說的早熟，隨著生活和治理內容的變化演進，測量技術的進步，它也是一套與時俱進的政治治理學問。

除了民生善治，選賢舉能的任官制度則是另一個極其重要的客觀治道，中國帝制爲此所發展出來的兩漢察舉和唐宋明清的科舉，大概是中國政治傳統中最爲世人稱道的部分，也是傳統社會中，舉世少有最富流動性和公平性的政治社會制度。[29] 如同民本善治，任人唯賢也是歷代儒者再三傳誦的主張，不僅如此，選賢舉能的任官制更是民生善治得以確保的根本，它是整套民本治道的核心。

例如唐人杜佑在《通典》的序中談到民本治道的順序時，即明確指出，思考上，人民之衣食和教育固然爲治理價值之本，但只有做好職官選才的工作，才足以承擔衣食教育的責任：「夫理道之先在乎行教化，教化之本在乎足衣食。易稱聚人曰財。洪範八政，一曰食，二曰貨。管子曰：『倉廩實知禮節，衣食足知榮辱。」夫子曰：『既富而教。』斯之謂矣。夫行教化在乎設職官，設職官在乎審官才，審官才在乎精選舉，制禮以端其俗，立樂以和其心，此先哲王致治之大方也。」[30]

其次是民本治道的獨立性問題。

28　民生方面，例如聯合國開發計劃署的人類發展指數（Human Development Index，縮寫爲 HDI），或是經濟學人智庫（Economist Intelligence Unit, EIU）每年公布的「全球宜居城市排名」（主要是比較每個城市的穩定性、醫療、文化和環境、教育以及基礎設施）；治理方面，例如國際透明組織（Transparency International）每年發表清廉指數及行賄指數，世界銀行訂定的「全球治理指標」（Worldwide Governance Indicator, WGI）或是世界正義工程（the World Justice Project, WJP）每年發佈的「法治指標」（the Rule of Law index）（世界銀行也使用）。

29　何懷宏《選舉社會》中引何炳棣針對明清社會的統計，「發現明清社會上層的垂直流動程度甚至是現在西方國家也難以企及的（2011：20）。」何氏還認爲，僅從社會流動談中國傳統社會仍不夠，因爲透過選舉，「社會已漸漸由一種封閉和凝固的等級社會，轉變成一種開放和流動的等級社會…選舉社會（2011：21）。」

30　想要了解歷代選賢制度與各方評論可參考杜佑《通典》卷二選舉的引述，以及明朝丘濬的《大學衍義補》的卷五到卷十一更豐富的引述。

臺灣大學學術期刊資料庫

民本治道的客觀性格實已涵理當獨立之意。牟氏提到的「政道」「治道」應該分離，固然啓發於孫中山權能分別的思想，但是若溯及源頭，這種區分早就是中國治道的基本智慧。沿用中國古話，即是「君逸臣勞」或「君無爲，臣有爲」。

遠自古老《尚書》即批評君主介入臣吏治理庶務的不智，[31] 這種思考也成爲先秦諸子共通的主張與認識。[32] 雖然各家的側重點不同，如儒家著眼於信任，[33] 法家看重的是監督。[34]

道法家的愼到對這個問題有十分務實的利害分析，大意是：人君若插手臣吏政務，等於幫臣吏工作，不僅臣吏樂得輕鬆，也會把自身的本事掩藏起來，不僅不爲君主所用，等事情搞砸了，人臣還可歸咎君主。何況國君通常都不是最聰明的人，不夠聰明，卻要處理眾多政務，自然做不好許多事；而即使國君最爲聰明，一人包攬一切，也勢必勞累，日子久了，一定疲倦不堪，疲極而衰，到頭來事情也會處理不好，結局與不夠聰明一樣。愼到因而結論：「人君自任而躬事，則臣不事事矣，是君臣易位也，謂之倒逆，倒逆則亂矣；人君任臣而勿自躬，則臣事事矣。」《愼子・民雜》

把這種利害性的語言換成比較抽象的話語來說，君代表主權、政權，臣代表治權。君不能變，以世襲爲常態，以穩定爲根本；臣能變，以選賢舉能爲原則，分職負責爲方法，國泰民安爲目標。二者分則兩美，合則兩傷。

不過，很多人以爲，這種區分只因君主體制中，害怕君主強勢或濫權，侵奪臣吏職權，破壞文官體制才有必要，如今民主當道，取代了君主，人

---

31 《尚書：虞書：益稷》記載皋陶對虞舜的告戒：「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉！…元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉！」漢代孔安國解釋說：「叢脞，細碎無大略也。君如此，則臣懈惰，萬事墮廢也（轉引自霍存福，1992：40）。」

32 學人即指出，先秦各家「從理論基礎到其所倚重的治術、手段等，牴牾不兩立者甚多，而在貶抑君主事必躬親、褒揚委任責成方面卻有驚人的一致，這不能不說是思想史上的一大奇事（霍存福，1992：32）。」

33 如孔子贊美夏禹和虞舜：「巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不與焉。」《論語・泰伯》

34 韓非一方講人君不要自逞己能（「下君盡己之能，上君盡人之智。」《韓非子・主道》）；一方又害怕政權旁落，特別詳述君主要做好各種防備，用各種手段偵伺左右臣吏的行動。對此，可參考許雅棠的《民本治理學》第〈貳〉之三。

臺灣大學學術期刊資料庫

民理當治理，民主政權理當支配治權，還談得上治權的獨立嗎？

這裡提兩點觀察：

一、民主政權有賴治權（善治）支撐

相對於君主政權的私有性與孤立性，自由民主的政權性格，透過普選產生的國會與總統，通常都會反映國家社會的多元與分岐，這種反映固然呈現著以自由平等爲基石之政權的合理預期。英國學人 Bernard Crick 於其名著 *In defence of politics* 即指出，如果一群自由人勢必相互共處，又無法以強力驅逐或貶抑異己，那麼他們從事的政治活動的特質，就是儘情展現各自的信仰、立場、利益，以合意的方式自由的聯結、競爭、角力、對抗，而以溝通、妥協，注重程序公開公平等方法來解決或暫時擱置各種共處的問題。這種政治觀通常會看重「調和不同利益，使各種聲音得以發展的程序（1993：148）。」

不過，Crick 也幾度強調，這種自由政治秩序的良好運作必需以有效的政府治理爲前提，亦即「一個穩定可期的法律秩序是自由和政治的必要條件（1993：148、178）。」同樣的認識如 1995 年波蘭裔美籍學者 Adam Przeworski 所說：「與政府有關的問題，在邏輯上要優先于政治體制方面的問題。」或是 1996 年美籍學者 Linz, Juan J. 和 Alfred C. Stepan 認爲，沒有一個有效的政府，任何民主都是毫無意義的（兩者引自王紹光，2007：59）。

2008 年美國學者 Larry Diamond 對於許多第三世界實行民主普選制的亂像就有段語重心長的觀察：「當我更加謹愼檢視 1990 年代初期新興民主國家的質際表現時，我發現…對大多數人民來說，民主是一種表面（或甚至看不見）的現象。許多（或者大部分）公民眞正體驗到的，是令人心痛的治理亂象：濫權的警力，橫行地方的寡頭政客，無能且漠視民意的官僚，貪腐且高高在上的司法單位，貪腐的執政菁英…雖然有選舉，但競爭的政黨都淪爲貪腐與講求關係，只是在名義上爲大眾利益服務。雖然有國會與地方政府，但並未代表民意或回應廣大選民的需求。雖然有憲法，卻非立憲制度一一亦即承諾將實行那神聖章節中明文所載的原則與約束。雖然有民主的形式，人民卻依然沒有政治自由。結果，大眾不禁要質疑民主，甚

臺灣大學學術期刊資料庫

至對所謂『民主』感到憤世嫉俗或理想幻滅（Diamond 著，林苑珊譯，2009：327-328）。」

這些沉痛的教訓，都指出民主政體一樣需要強有力的公平政府，包括行政，也包括司法，單單開放政權給人民並不會使政府自動做好這些古今人民都需要的政府基本功能。就像日裔美籍學者福山（Francis Fukuyama）說的：「政府的目標畢竟不是按程序辦事，而是要提供基本服務（Fukuyama 著，毛俊杰譯，2016：60）。」

二、民主政權對治權（善治）的侵蝕

依據現有西方民主政府運作模式，透過人人自由普選，由勝選之政黨或人物成立政府，決定政權分配，進而決定治權的運作內涵與方向。這種模式在思想理念上（如人人平等、契約論、人人自主同意計算的理性等等）似乎都頭頭是道，合理正當，前述牟宗三先生即以此論定此已足以使政權公共化。無奈現實上，自由普選的運作邏輯常是貼著既有之政治社會經濟勢力狀態而行，不僅難以脫離，往往還受制於既有之社會權勢結構大小強弱分佈的現實，如族群、地域、貧富、意識型態（宗教或其他政治信念）、媒體、軍方等等。

所以當經濟社會的分岐愈大，或是某群體勢力愈強者，自由民主所產生的政權性格通常也愈偏頗，愈往得勢之社會權勢或者信念傾斜。這對於以民生整體爲重，無分別性，注意治理公平友善的民本治道來說，一樣十分不利。如菲律賓之土地貧富問題、馬來西亞之族群問題、泰國軍方的強勢、臺灣當前統獨信念之爭所造成激烈的政權競奪、美國昔日之總統大選的分贓體制，以及至今仍頑存的黑白種族、地域和集團利益問題等等。

政治學界大都知道 1989 年福山（Francis Fukuyama）曾經提出聳動的「歷史終結論」，認爲自由民主制度會是人類最後一種可以滿足人類普遍追求尊嚴與認可之精神與心理的統治形式，可是在近來的著作中，他也認識到政府治理能力的強弱對國家政治的成敗和強弱事關重大，爲此他進一步上下求索世界各國自古以來的政治發展，其中關注的主題即是許多國家政治衰敗（political decay）的現象，亦即原本應該公共化，擺脫私有性的政府治理，常常在民主化之後反而淪爲家族親友或官商交結的祭品。

臺灣大學學術期刊資料庫

他特別以當前的美國爲例，指出由於美國憲政制度以制衡爲重，美國人一向質疑大政府，習於以法院訴訟解決治理問題，加以選舉體制的運作，不僅促使國會議員或爭選區利益，或淪爲各方利益集團的俘虜，中央政府本身一樣也充斥著權錢交易的陋規，造成無論是法案內容或施政過程，處處都有妥協的痕跡和牽制的力量，福山名之爲 vetocracy（否決性體制），大大斲傷了美國政府長期規劃和治理的能力（Fukuyama 著，毛俊杰譯，2016：第 32-34 章）。

反觀我們熟悉的臺灣，原本戒嚴時期養成之高素質的財經官僚體系，具有較好統合與長期規劃的能力，解嚴民主化以後，而特別是總統全民直選，由於統獨鬥爭意識強烈，與總統大位的致命吸引力，政權的競逐具有高度張力，當選者與角逐者爲此紛紛釋放各種肉桶政策，討好選民，也大量拉攏工商業界和地方派系人物，並且插手分化破壞文官體系，各自培養效忠的人馬和班底。

學人王輝煌即爲此感嘆：「個別政治菁英或政商系統針對官僚體系所展開的圈地運動，已成爲藍綠頂級政治菁英或團體擴張、鞏固個別政治勢力的重要手段。1990 年代後期開始，臺灣官僚體系在政策上的專業能力與自主性乃逐漸衰退，2000 年之後更加速惡化。其中，最明顯的指標是原本具有相當官僚威權共識、負責規劃與執行國家長期整體發展政策的財政、經濟與產業相關部會，到了 1990 年代末期開始，竟已成爲肉桶政治的主要場域（2017：21）。」

以上 1、2 兩點，一者正面說明民主政權的穩固有賴於有效治理政府的支持；一者反面指出民主政權的運作，常因社會勢力的偏頗而傷害良好治理的能力，甚而反噬民主政權本身。二者共同指出，民主做爲政權組成原則，固然滿足了新時代中政權正當性的要求，但是如同君主政體，民主若要穩固，取得人民普遍支持，一樣要尊重治道的獨立性，一樣得要做好類似於民本治道所要求之民生善治的客觀要求。[35]

---

[35] 審查人有質疑，成功的西方民主國家，民生善治都有卓越表現，也自有其福國利民的良善治理之道、思想資源與修正改善的機制，並毋須仰賴中國儒家的思想資源，如此，又有何必辛苦發掘儒家民本善治思想的意義。這裡簡單的回應是：西方成功國家有其善治能耐的事實，並不因此削弱儒家民本思想可有的光彩與意義，一者不同文化地域

臺灣大學學術期刊資料庫

參、結語：自由的問題

當代民主思惟，以個人自由自主爲起點，政治平等爲政體原則，對傳統中國來說，確有如平地一聲雷，讓人振聾發聵。1895 年嚴復以「以自由爲體，以民主爲用」（張岱年，1986：〈原強〉）評論西方政治社會，的確一針見血。嚴復同時也指出：西人之命脈不外「於學術則黜僞而崇眞，於刑政則屈私以爲公而已。斯二者，與中國理道初無異也。顧彼行之而常通，吾行之而常病者，則自由不自由異耳。」「自由一言，眞中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗立以爲教者也（張岱年，1986：〈論世變之亟〉）。」

嚴復的意思大概是，學術求眞，治道求平，中西並無差異，但是因爲有無個人自由，後果好壞則十分不同。不過，以治道來說，如果嚴氏指的是政治議論，那麼已如前述，民本治道本即十分看重人民對治理好壞有感而發的政治輿論，也十分看重臣吏對朝政提出各種針砭的諫議。這種重視，乃源於中國政治思想傳統中的根本智慧：上下交通。

邱濬《大學衍義補》第 1 卷第 1 節「總論朝廷之政」即明確指出：「夫朝廷之政，其弊端之最大者，莫大乎壅蔽。所謂壅蔽者，賢才無路以自達，下情不能以上通是也。賢才無路以自達，則國家政事，無與共理，天下人民，無與共治；下情不能以上通，則民間利病無由而知，官吏臧否，無由而聞。天下日趨於亂矣。…朝廷爲治道，固非一端，而其要在取人之善，

的思考，對於民生善治（廉潔、公正、誠信、均富、選賢舉能）有共通的體認，多少也呼應陸象山所說，東西南北古今各有「聖人出焉，此心同也，此理同也。」的人類共通性；另外也必須體認，不同文化地域在處理同樣治理問題的時候，也都會展現不同的制度和做法的特色。所以治理表現卓越的國家，其治理可取之處必有暗合儒家民本治道之理，但其思想資源與具體實踐則會展現各自文化思想傳統的獨特樣態（例如同樣重視民生，儒家民生經濟更看重國計民生的總體，西方自由經濟一般則會更看重個體；同樣講求治理誠信，儒家會多著眼於爲政者以身作則的行爲，西方則多著眼於法度規範；又如同樣要求善治，儒家多看重賢能之士的領導，西方則多注意良好人民參與的程序等等）。這說明了治道的客觀性並不是排它性，它的獨立性也不是獨佔性。人類追求善治，正如追求美好的生活和音樂一樣，其中有共通的道理、節奏和情感，但因應各自的歷史傳統與情勢，則各有其獨特的領悟與實踐。

臺灣大學學術期刊資料庫

用人之能而已。夫人莫不各有所知，亦莫不各有所能。心有所知也，發以爲言，己有所能也，用以爲才。言有善否，人君則惟其善而取之，不使有所藏於下。才有大小，人君則隨其才而用之，不使有所遺漏於外。…天下有不安也哉。」

這種上下交通以達善治的思考本於古老《易經》，所謂「天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也。」《周易・泰》也是古代中國讀書人普遍內植的政治觀與世界觀。[36]

不過，這種看重政治議論的自由並不是一種抽象的權利觀，而是著眼於治亂的效果，十足反映中國傳統向來看重現實效應的思想特質。但是這並不妨害與權利觀結合，共同構成憲法學上應該保障的制度。[37] 所以嚴氏究責的「中國歷古聖賢之所深畏」的自由應指一般的個人自由，不是政治議論或議政的自由，而這種畏懼主要也是源於傳統尊卑貴賤禮制政體的維護，不是民本治道。

從民本或民本治道的角度來看，人的自由問題，只要不妨害國計民生，損及治道規範，公權力要不要介入，介入多深，並無從民本治道的主張本身得到答案，應該依個別狀況，留給社會人民自行決定。例如山林川澤的保護，需要管制人民打魚伐木開墾的自由、[38] 城市景觀的規劃，需要限制人民建造與改裝房屋的自由、國家危難，需要約束個人食住交通的自由等

36　關於中國傳統世界觀，可參考劉長林（2007）的著作（上冊：第 9 章、下冊：第 23 章）。事實上，此種上下交通的思考方式也成爲傳統中國讀書人察看政治的獨到眼光，亦即衡量制度的好壞得失主要就是看它促成上下交通的能力。這也是爲什麼清末民初時，深受中國傳統思想影響的讀書人在接觸西方民主選舉代議制的時候，都會從「通上下之情」的角度來看待和評論民主選舉的原因。實例請參看熊月之（2002）、呂實強（1981）和許雅棠（2012）的著作。

37　這裡或可以憲法學界常說的「制度性保障」相類比，也就是爲了保障政治言論的自由，政府應該防止少數人壟斷訊息傳播的管道，或是提供多數人可以自由發聲的多元管道等等。例如我國大法官釋字第 364 號的解釋文：「以廣播及電視方式表達意見，屬於憲法第十一條所保障言論自由之範圍。爲保障此項自由，國家應對電波頻率之使用爲公平合理之分配，對於人民平等『接近使用傳播媒體』之權利，亦應在兼顧傳播媒體編輯自由原則下，予以尊重，並均應以法律定之。」

38　例如孟子談山林池澤的保護，需要對人相關自由的管制：「數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」《孟子・梁惠王上》

臺灣大學學術期刊資料庫

等，都是考慮國計民生的整體性，對個人自由的約束；又如爲了奉守治道，要求官民在金錢財物的互動，人與人的交往也都要嚴守規範，不得自由。

至於當代人十分在意的源於個人自由所引發的問題，如身份認同、宗教信仰、色情合法化、墮胎、同性戀婚姻、言論自由的界限、媒體自律等等的議題，對於民本或民本治道的思考來說，則比較是次於民生或民本治道的副題，應由各社會人民依各自的社會情勢和流行的價值觀，自行形成共識決定。

所以民本治道，做爲一套致治原理和辦法，雖不以自由、平等、民主爲重，其意卻不在批判，而是提醒執政者爲政之道，宜以國計民生爲重，落實致治之道，此與自由民主的信仰者，常以人與人之自由平等爲首要政治價值的排序不同。[39]

總之，民本做爲一套政治思想與主張，及其所展現的民本治道，自有其客觀、獨立的意義。它有自己的光彩，不必附屬於君主政權的嚴威之下，也不必藏躲於民主政權的光環之中。因爲民本治道的好壞都深刻影響政權的穩固，不因君主換成民主而有異。我想，這也是民本思想仍然值得探討的主要原因吧。

參考書目

一、中文部分

Dahl, R. A. 著，李柏光、林　猛譯，1999，《論民主》，臺北：聯經出版公司。譯自 *On Democracy*. New Haven: Yale University Press. 1998. Dahl, R. A. Li, Bo-guang & Meng Lin. trans.1999. Lun min zhu [*On Democracy*]. Taipei: Linking Publishing. Translated from *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.1998.

---

[39] 做爲當代政權構成原理的自由民主，與昔日以等級爲基礎的君主政權一樣，常以鞏固政權原則爲優先。故昔日首推貴賤尊卑的禮制，嚴防各種僭越，今日則首重自由平等的民主，嚴防各種破壞。當代政治思想與憲法學以政治自由和平等權爲尊，以社會文化經濟權爲卑也是這種思惟的反映。J. Rawls 著名的正義兩原則，以平等的政治自由權爲不可折扣的第一原則，而以可以折扣和差異對待的經濟社會地位爲第二原則，就是典型以自由民主政權爲優先的思考。

臺灣大學學術期刊資料庫

Diamond, L. J. 著，林苑珊譯，2009，《改變人心的民主精神：每個公民都該知道的民主故事與智慧》，臺北：天下遠見。譯自 *The Spirit of Democracy: the Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Times Books/Henry Holt and Co. 2008. Diamond, L. J. Lin, yuan-shan. trans. 2009. *Gai bian ren xin de min zhu jing shen: mei ge gong min dou gai zhi dao de min zhu gu shi yu zhi hui* [*The Spirit of Democracy: the Struggle to Build Free Societies Throughout the World*]. Taipei: Global Views – Commonwealth Publishing Group. Translated from *The Spirit of Democracy: the Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Times Books/Henry Holt and Co. 2008.

Fukuyama, F. 著，毛俊杰譯，2016，《政治秩序與政治衰敗：從工業革命到民主全球化》，桂林：廣西師範大學出版社。譯自 *Political Order and Political Decay: from the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.2014. Fukuyama, F. Mao, Jun-jie. trans. 2016. *Zheng zhi zhi xu yu zheng zhi shuai bai: cong gong ye ge ming dao min zhu quan qiu hua* [*Political Order and Political Decay: from the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*]. Guilin: Guangxi Normal University Press. Translated from *Political Order and Political Decay: from the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2014.

Yuri P. 著、孫英剛譯，2013，《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》，上海：古籍出版社。譯自 Yuri P. *The Everlasting Empire: the Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*. Princeton: Princeton University Press, 2012. Yuri P. Sun, Ying-gang. trans. 2013. *Zhan wang yong heng di guo: zhan guo shi dai de zhong guo zheng zhi si xiang* [*The Everlasting Empire: the Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*]. Shanghai: Guji Press. Translated from *The Everlasting Empire: the Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*. Princeton: Princeton University Press. 2012.

王紹光，2007，〈有效的政府與民主〉，無（編），《安邦之道》，北京：三聯書店，頁 55-86。Wang, Shao-guang. 2007. “Youxiao de zhengfu yu minzhu” [Effective Government and Democracy]. In *Anbang zhi dao* [*The Way of Governing State*], ed. no. Beijing: ESDX Joint Publishing Company, 55-86.

王紹光，2016，《中國政道》，香港：中華書局。Wang, Shao-guang. 2016.

臺灣大學學術期刊資料庫

Zhongguo zhengdao [*Chinese Governing Principle and Method*]. Hong Kong: Zhonghua Bookstore.

王輝煌，2017，〈政策創新與官僚角色：臺灣解嚴後治理失能的分析〉，《文官制度季刊》，9(3): 27-64。Wang, Huei-huang. 2017. "Zhengce chuangxin yu guanliao jiaose: taiwan jieyan hou zhili shineng de fenxi" [Policy Innovation and the Role of the Bureaucracy: An Analysis of the Governing Disability of Taiwan after the End of Martial Law].*Journal of Civil Service* 9(3): 27-64.

江曉原，1995，《天學眞原》，遼寧：遼寧教育出版社。Jiang, Xiao-yuan. 1995. *Tianxue zhenyuan* [*The Origin of Chinese Astronomy*]. Liao Ning: Liao Ning Education Press.

牟宗三，1980，《政道與治道》，臺北：學生。Mou, Zong-san. 1980. *Zhengdao yu zhidao* [*Political Doctrine and Governmental Doctrine*]. Taipei: Student Co.

何懷宏，2011，《選舉社會：秦漢至晚清社會形態研究》，北京：北京大學出版社。He, Huai-hong. 2011. *Xuanju shehui: qinhan zhi wanqing shehui xingtai yanjiu* [*Selection Society: the Study of Social Forms from Qin to Late Qing*]. Beijing: Peking University Press.

余英時，1976，〈「君尊臣卑」下的君權與相權〉，無（編），《歷史與思想》，臺北：聯經，頁 47-76。Yu, Ying-shi. 1975. "'Junzun chenbei' xia de junquan yu xiangquan" [The Monarchic Power and the Power of the Prime Minister under the System of Monarch over the Prime Minister] In *Lishi yu sixiang* [*History and Thought*], ed. no. Taipei: Linking Publishing, 47-76.

呂實強，1981，〈甲午戰前西方民主政制的傳入與國人的反應〉，中央研究院國際漢學會議編委會（編），《中央研究院國際漢學會議論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，頁 1309-1334。Lu, Shi-qiang. 1981. "Jiawu zhan qian xifang minzhu zhengzhi de chuanru yu guoren de fanying" [The Reactions of Chinese People on the Western Democracy before the First Sino-Japanese War]. In *Zhongyang yanjiu yuan guoji hanxue huiyi lunwen ji*. [*Academia Sinica's International Conference on Sinology Symposium*], ed. the Editorial Board of Academia Sinica's International Conference on Sinology. Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1309-1334.

李澤厚，2006，《歷史本體論》，北京：三聯。Li, Ze-hou. 2006. *Lishi benti lun* [*Historical Ontology*]. Beijing: ESDX Joint Publishing Company.

臺灣大學學術期刊資料庫

林　沄，1965，〈說「王」〉，《考古》，6: 311-312。Lin, Yun. 1965. “Shuo ‘wang’” [On the Word ‘King’]. *Archaeology* 6: 311-312.

韋政通，1997，《儒家與現代化》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司。Wei, Zheng-tong. 1997. *Rujia yu xiandai hua* [*Confucianism and Modernization*]. Taipei: Buffalo Book Co.

孫廣德，1999，〈我國民本思想的內容與檢討〉，無（編），《中國政治思想專題研究集》，臺北：桂冠，頁 159-211。Sun, Guang-de. 1999. “Woguo minben sixiang de neirong yu jiantao” [The Study of Chinese People-centered Thought]. In *Zhongguo zhengzhi sixiang zhuanti yanjiu ji* [*The Essays on Chinese Political Thought*], ed. no. Taipei: Lauréat Publications, 159-211.

徐復觀（蕭欣義編），1979，《儒家政治思想與自由民主人權》，臺北：八十年代。Xu, Fu-guang. 1979. *Rujia zhengzhi sixiang yu ziyou minzhu renquan* [*Confucian Political Thought, Democracy, Liberty and Human Rights*]. Taipei: The Eighties Press.

張分田，2009，《民本思想與中國古代統治思想》，天津：南開大學出版社。Zhang, Tian-tian. 2009. *Minben sixiang yu zhongguo gudai tongzhi sixiang* [*People-centered Thought and the Ancient Chinese Ruling Thought*]. Tianjin: Nankai University Press.

張岱年（主編），1986，《嚴復集》（第一冊），北京：中華書局。Zhang, dai-nian eds. 1986. *Yan fu ji* [*Selected Works of Yan Fu*] (Volume I). Beijing: Chung Hwa Book Company.

梁啓超，1987，《先秦政治思想史》，臺北：東大。Liang, qi-chao. 1987. *Xianqin zhengzhi sixiang shi* [*Pre-Qin Political Thought*]. Taipei: Grand East.

許雅棠，2005，《民本治理學》，臺北：臺灣商務。Xu, Ya-tang. 2005. *Minben zhili xue* [*Confucian Political Theory and Its Critics*]. Taipei: The Commercial Press.

許雅棠，2012，〈如何觀看自由民主？源自儒家思想傳統的一種觀看之道－從清末學人談起〉，《臺灣民主季刊》，9(3): 1-35。Hsu, Ya-tang. 2012. “Ruhe guankan ziyou minzhu? yuanzi rujia sixiang chuantong de yizhong guankan zhi dao－cong qingmo xueren tanqi” [An Confucian appraisal of liberal democracy: On the case of Some Late Qing Dynasty’s scholars]. *Taiwan Democracy Quarterly* 9(3): 1-35.

陳祖爲，2016，《儒家致善主義：現代政治哲學重構》，香港：商務。Chan, Joseph,

臺灣大學學術期刊資料庫

C. W. 2016. *Rujia zhishan zhuyi: xiandai zhengzhi zhexue zhonggou* [*Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*]. Hong Kong: The Commercial Press.

馮天瑜，1996，〈近代民主主義的民族文化淵源〉，湯一介（編），《中國文化的現代轉型》，湖北：教育出版社，頁 155-76。Feng. Tian-yu. 1996. “Jindai minzhu zhuyi de minzu wenhua yuanyuan” [The Cultural Origin of Modern Democracy]. In *zhong guo wen hua de xian dai zhuan xing* [*Modern Transformation of Chinese* Culture], ed. Tang, Yi-jie. Hubei: Education Press, 155-176.

熊月之，2002，《中國近代民主思想史》，上海：上海社會科學院出版社。Xiong, Yue-zhi. 2002. *Zongguo jindai minzhu sixiang shi* [*The History of Democratic Thought in Modern China*]. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Publisher.

趙汀陽，2016，《天下的當代性：世界秩序的實踐與想像》，北京：中信出版集團股份有限公司。Zhao, Ting-yang. 2016. *Tianxia de dangdai xing: shijie zhixu de shijian yu xiangxiang* [*A Possible World of All-under-heaven System*]. Beijing: CITIC Publishing House.

趙鼎新，2017，《合法性的政治：當代中國的國家與社會關係》，臺北：臺大出版社。Zhao, Ding-xin. 2017. *Hefa xing de zhengzhi: dangdai zhongguo de guojia yu shehui guanxi* [*Politics and Legitimacy: The State-Society Relations in Contemporary China*]. Taipei: National Taiwan University Press.

劉長林，2007，《中國象科學觀：易、道與兵、醫》（全二冊），北京：社會科學文獻出版社。Liu, Chang-lin. 2007. *Zhongguo xiang kexue guan: yi, dao yu bing, yi* [*Chinese Phenomenon Science*]. Beijing: Social Sciences Academic Press.

潘　維，2009，〈當代中華體制〉，潘維（編），《中國模式：解讀人民共和國 60 年》，北京：北京大學，頁 3-85。Pan, Wei. 2009. “Dangdai zhonghua tizhi” [Contemporary Chinese System]. In *zhong guo mo shi：jie du ren min gong he guo 60nian* [*The China Model: A Reading of the Sixty Years of the People Republic of China*], ed. Pan, Wei. Beijing: Peking University Press, 3-85.

霍存福，1992，《權力場：中國傳統的智慧研究》，臺北：楊智。Huo, Cun-fu. 1992. *Quanli chang: zhongguo chuantong de zhihui yanjiu* [*The Power Situation: the Study of Chinese Traditional Political Intelligence*]. Taipei:

臺灣大學學術期刊資料庫

Yang-Chih Book Co., Ltd.

韓喜凱（編），2001，《民本》，濟南市：齊魯書社。Han, Xi-kai eds. 2001. *Mingben* [*People-centered Thought*]. Ji nan: QiLu Press.

薩孟武，1982，《儒家政論衍義》，臺北：東大。Sa, Meng-wu. 1982. *Rujia zhenglun yanyi* [*Amplification on the Confucian Political Thesis*]. Taipei: Grand East.

魏宏晉，2008，《民意與輿論：解構與反思》，臺北：臺灣商務。Wei, Hong-jin. 2008. *Minyi yu yulun: jiegou yu fansi* [*Public Opinion and Public Voice: Deconstruction and Reflection*]. Taipei: The Commercial Press.

蘇　力，2018，《大國憲制：歷史中國的制度構成》，北京：北京大學。Su, Li. 2007. *Daguo xianzhi: lishi zhongguo de zhidu goucheng* [*The Constitution of China*]. Beijing: Peking University Press.

顧　肅，2003，《自由主義的基本理念》，北京：中央編譯出版社。Gu, Su. 2003. *Ziyou zhuyi de jiben linian* [*Essential Ideas of Liberalism*]. Beijing: Central Compilation & Translation Press.

二、西文部分

Achen, C. H. & L. M. Bartels. 2016. *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Brennan, J. 2016. *Against Democracy.* Princeton: Princeton University Press.

Crick, B. R. 1993. *In Defence of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dahl, R. A. 1956. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Talisse, R. B. 2005. *Democracy after Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. New York & London: Routledge.

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄

中國古典文獻

01. 屈萬里註譯，1986，《尚書今註今譯》，臺灣商務。
02. 唐莫堯譯注，2004，《詩經新注全譯》（增訂本），巴蜀書社。
03. 徐志銳，1995，《周易大傳新注》，臺北：里仁。
04. 王夢鷗註譯，1990，《禮記今註今譯》，修訂四版，臺灣商務。
05. 程樹德，2013，《論語集釋》，中華書局。
06. 上海古藉出版社校點，1990，《國語》，上海古藉出版社。
07. 楊伯峻編著，1993，《春秋左傳注》初版（修訂本），臺北市：洪葉。
08.（漢）司馬遷，2010，《史記》，臺灣商務。
09.（漢）班固，2012，《漢書》，北京：中華書局。
10.（漢）賈誼，1996，《賈誼集校注》（王洲明、徐超校注），北京市：人民文學。
11.（漢）董仲舒，1996，《春秋繁露義證》（蘇輿撰、鐘哲點校），北京：中華書局。
12.（唐）杜佑編著，1988，《通典》（王文錦等點校），北京：中華書局。
13.（明）徐光啓編撰，2002，《農政全書》（羅文華、陳煥良校注），長沙市：嶽麓。
14.（明）邱濬編撰，1999，《大學衍義補》（林冠群、周濟夫校點），北京市：京華。

臺灣大學學術期刊資料庫

Take People-center Political Thought Seriously*

*Ya-tang Hsu***

Abstract

This article defends the doctrine of Chinese people-centered political thought. The basic tenet of my arguments is that the people-centered doctrine has objective and independent meaning and value. It's not an addition to the traditional imperial system or a trivial part of political regimes such as modern democracy. On the contrary, without conforming to principles of the doctrine, the regimes, whether authoritarian or not, seldom can be good polities, and can hardly win the trust of the people. Even worse, the regimes cannot be sustained for too long.

Keywords: People-Center Political Thought, Democracy, Politics, Governing

* DOI:10.6166/TJPS.201809_(77).0002
** Professor, Department of Political Science, Soochow University.
E-mail: Syt2@scu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫