

聖人作制與民主起源理論

黃 春 興 *

摘 要

「聖人作制」是傳統儒家關於制度起源的主要理論，並演變成「聖王合一」的實際政治。民主思想傳入後，這理論遭受全面的質疑。本文指出：近代學者摒棄它的原因，並非其理論結構不如社會契約論完美，而是出於對它與民主制度之關係的錯誤理解。本文從盧梭的《論人類不平等的起源和基礎》一書中，發現他也同樣強調「強者作制」。然而，在作制之後，傳統思想強調聖人以教天下，而盧梭強調常人的自行模倣。爲了合理化聖人以教天下的任務，聖人被假設具有博施濟眾之德，而推導出常人終將「舉聖爲王」，以及統治階級必須推行德治制度的最佳策略。在推論中，本文發現傳統政治之所以走上民本，而非民主，其原因在於該理論對常人的自行模倣能力缺欠信心，而不在於聖人作制的假設。

關鍵字：聖人作制、社會契約論、盧梭、民主制度、德治制度、文化演進理論

*作者感謝兩位評審及本系干學平教授給于的寶貴意見；至於本文任何的誤謬，則仍屬作者個人應負的責任。作者現任教於國立清華大學經濟系，通訊地址：新竹市光復路國立清華大學經濟系。

一、前言

「聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑」（註一）是傳統儒家對於制度起源的主要理論。這個理論假設人群中存在具有能力「法象天地、備物致用、去害興利」的聖人，並經由他的教導，人群才逐漸脫離野蠻生活。之後，隨著政治事務的展開，「聖人作制」的理論經由「擇聖為王」演變成強調「聖王合一」的實際政治。誠如馮友蘭所說：「清帝退位，在形式上乃由隆裕太后讓位。...可見儒家之政治哲學，直到最近，仍與實際政治不可分離也（註二）。」一直到西方民主思想東傳之後，這個傳統的制度起源理論才受到全面性的質疑與否定。例如早期的梁啟超在介紹盧梭思想時，便引法律制度為例，說到：「苟以一人或數人所決定者，無論其人屬於何等人，而決不足以成法律（註三）。」其後，蕭公權也同樣從盧梭的社會契約論的角度回顧中國傳統的政治起源論，並說到：「蓋契約論以創立政長之功歸之於民眾，而管（仲）班（固）諸子謂始君具有超群出眾之才智，立功樹德，除害興利，而後百姓遵奉之。前說為近代民治政體之先驅，後者則僅可應用於君政，此其所以異也（註四）。」即至當代，學者依然習慣從社會契約論去反省傳統政治思想。例如石元康在剖析黃宗羲政治思想的民主內涵時，也說到：「黃宗羲的法的理念，顯然不是民主式的，在

註一：《易經·繫辭上》

註二：馮友蘭，1937: 112。

註三：梁啟超，1901: 106。

註四：蕭公權，1934: 534。

這點上，儒家與法家沒有甚麼分別。儒家講的是禮，而制禮者是先王。人民沒有參制禮的資格，而只有遵循禮的義務。...法家講法。而制定法律的也是先王或後王，而不是人民或人民的代表（註五）。」

然而，社會契約論並非解釋西方民主制度起源的唯一學說（註六），更算不上是嚴格的理論。在作為制度起源的理論上（註七），該學說至少存在兩點不易克服的難題。首先，社會契約論雖然假設人群具有參與創設政府的共同意願，但並未討論誰會或誰有能力最先提議，更未討論這些提議如何被實現（註八）。其次，社會契約論假設人群在未組織政府之前是生活在一個「如果不改變其生活方式就會消滅」（註九）的狀態。這個缺乏時間性的假設，隱含著人群在出現之時便會立即組成政府，否則我們無法解釋人群何以在消滅之前仍能生存，也不知道人群如何能在消滅之前來得及成立政府。

註五：石元康，1996：14。

註六：除了盧梭的理論外，Thomas Hobbes、John Locke、以及近代的John Rawls和James Buchanan等學者都建構了不同的社會契約論。由於本文關懷的是清末民初以來嘗試由傳統政治制度轉入民主制度的相關問題，而在其中代表西方民主制度的乃是盧梭的社會契約論，因此，本文將討論的範圍侷限在盧梭的理論。這種侷限勢必窄化西方整個社會契約論的傳統與意義，但這樣的選擇除了能簡化本文的論述外，還有以下兩項優點：第一、主要影響我國近代兩次政治革命的西方民主思想是盧梭的社會契約論，因此，侷限於盧梭理論的所失有限；第二、如有位評審所指，Hobbes或Locke的社約論與民主制度並無直接關連性也無必然性，相對地，盧梭的社會契約論則可以推出一套民主制度來。就我所知，八十年代在美國復甦社會契約論的Rawls和Buchanan，也都是繼承盧梭的路線去建構其民主制度。因此，廣義的社會契約論雖然不等同於民主制度理論，但由於盧梭的社約論提供了一條可以導向民主制度的路線，讓本文在侷限選擇下，還可以討論從社約論到民主制度的發展。

如果人群在出現之時便立即組成政府，那麼，這等於是說人群在組成政府時，諸如爭議、交涉、信任、嘗試、監督等交易成本均甚低，或甚至不存在。然而，不存在交易成本的人際關係是不需要靠契約關係去運作，其結論，勢必將徹底否定社會契約論的存在意義。

上段指出社會契約論在邏輯上的困難處，是爲了指明它在解釋

註七：評審之一指出：制度起源理論與制度的存在理由是兩個不同的課題，而盧梭的社會契約論則屬於後者。然而，就我所知，要在邏輯上區分這兩套理論卻不容易，甚至不可能。如果一項制度在被建構出來便隨即崩潰，則它是否還算存在過？再者，如果制度從起源到穩定存在是經由某類繼承過程，如傳統、習俗、不成文法等，我們又如何有能力在討論存在時將這些淵源於起源時的影響因素去除？換言之，只有在去除繼承因素或簡化掉繼承過程之後，制度的起源理論與制度的存在理由才可能被分離成兩個獨立的課題，當前不少借用「囚犯困境賽局」(prisoners' dilemma)去解釋制度存在的理論便都採取了這類的方式。由於拋棄繼承過程與因素的作法，若借用F. Hayek的話，將過度誇大人類計算理性的能力與功能。因此，雖然兩者所牽涉的交易成本的內容與結構不同，但由於本文關心的是制度的起源與演進，因此，在無法漠視繼承過程與因素的前提下，並不打算將社會契約論視爲是純粹的關於存在理由的理論。此外，要求盧梭能區別這兩理論，可能也有困難。雖然他說過：「不應當把我們在這個主題上所著手進行的一些研究，認爲是歷史真相，而只應認爲是一些假定的和有條件的推理。」（《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯本：53）然而，當他討論到「人們在成立政府之前，如何可能行使那屬於政府成立之後才存在的官吏任命權」的邏輯困難時，卻斷然採取「猝然轉化」(by a sudden conversion)的說法。他認爲：「這種關係上的轉變決不是一種思辨上的玄虛，而是有著實踐上的例證的；在英國國會裏，天天都發生著這種事情。英國國會的下院，在某種情形下，爲了能更好地討論事務，就轉變爲全院委員會；前一瞬間它還是主權的廟堂，這時就變成了單純的委員會機構。」（《社會契約論》，何兆武譯本：154-155）當他在論述不平等的法律社會如何出現保證人人平等的「普遍意志」(General Will)時，也是採取這類讓後世學者難以爭辯是「繼承」或是「斷絕」的作法。

註八：盧梭在《社會契約論》一書中也坦承地提到「...這些條款也許從來就不曾正式被人宣告過」（何兆武譯本：24）。

註九：何兆武譯本：24。

政府起源時採用了一個零交易成本的純粹理性模型。若從邏輯的完整性與一致性去評比這個純粹理性模型和傳統的聖人作制理論，我們將發現社會契約論並未較為高明，因為聖人作制理論至少沒有上述兩項困難。這也就是說，聖人作制理論之所以被我國近代推動民主制度的學者所摒棄的真正原因，並非其理論結構不如社會契約論完美，也不是我們真能從社會契約論建構出民主制度來。相反地，這種結果可能是出於誤認聖人作制理論必然與民主制度相矛盾的理解。

事實上，盧梭雖然在討論政府起源時採取社會契約論的說法，但在論及政府以外的制度起源時，則採取一種接近於聖人作制的「強者作制」的解釋方式。由於他在這兩處所採取的假設相同而論述的關係亦緊密結合（註一〇），因此，若假設其思路一貫，強者作制的假設就不應與社會契約論，以及由此推演出來的民主制度理論相矛盾。然而，傳統儒家思想在中國歷史上只開出民本制度而未開出

註一〇：盧梭在兩書對於人性採取了幾乎相同的假設：「人性的首要法則，是要維護自身的生存，人性的首要關懷，是對其自身所應有的關懷」（《社會契約論》，何兆武譯本：7）以及「人的最原始的感情，就是對自己生存的感情，最原始的關懷，就是對自我保存的關懷」（《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯本：98）。至於兩書論述的緊密性，則必須追蹤他建構「普遍意志」的過程與目的。在《社會契約論》書中，他一開始就提出「人生而自由的」，然後論述成立政府的原因是「自然狀態中不利於人類生存的種種障礙」，其間並提到奴隸制度不可能存在公約等，似乎對於人類在成立政府之前的狀態並無清楚的描繪。事實上，這一空隙他清楚地寫在《論人類不平等的起源和基礎》中。兩相參照之後，我們才能重建他對人類發展過程的概觀：在自然狀態下，天生的「不相等」無法被感覺出來，也無作用；當法律出現後，這「不相等」被擴大、定型，從而導致紛爭；到公約成立之後，這「不相等」再度失去決定貧富的力量。

民主制度是個事實。那麼，傳統的聖人作制理論與盧梭的強者作制假設是否有差異存在？而此差異在邏輯上又如何造成民本制度與民主制度的不同結果？

爲了探討此問題，本文將分爲七節進行。除了本節的前言外，第二節將從盧梭在《論人類不平等的起源和基礎》一書對於制度起源的觀點，去討論人類從模倣自然到形成制度的過程。當我們視「人群自行模倣行爲是否遭受人爲制度之限制」爲決定該制度是否屬於自然法秩序的衡量標準，發現私有財產權制度屬於自然法秩序，而法律制度則否。於是，若將傳統的「天」解釋成自然界秩序，則「聖人法天作制」便出現邏輯上的矛盾：聖人法天所創造的法律制度，卻不符合自然的秩序。爲解釋這矛盾現象，第三節進一步深入探究傳統聖人作制與盧梭制度演進觀點的差異，並發現兩者在同樣強調「聖人」或「強者」發現新制度後，中國傳統思想強調聖人「以教天下」的擴散過程，而盧梭強調常人「自行模倣」的擴散過程。這種對於常人自行模倣能力的差異假設，解釋了上一節將天視爲自然法秩序而導致的矛盾。

接著，第四節將焦點集中於中國的傳統政治思想，並在加入聖人具有「博施濟眾」的假設下，推導出缺乏自行模倣能力而又具虧欠之情的常人終將舉聖人爲王的結論。本節並將指出：舉聖爲王不但是雙方都認爲對己有利的選擇，更是有助於社會持續發展的制度。在將這些關於天、聖人、常人的行爲假設整理之後，第五節提出一個簡單的「傳統儒家政治經濟學基本模型」，並藉以推演傳統政治思想的演進過程：聖王由法天作制的創新角色轉而成爲政治關係中

的仲裁角色、儒士以新聖人的身份擔任「帝王師」輔佐帝王推行教化、儒士與帝王結合的統治階級在「聖王合一」下推行德治制度。這便是中國民本政治傳統的發展雛形，而其所以異於西方民主制度的根源，便在於中國的統治階級對於常人的自行模倣能力缺欠信心。

為了釐清人群的自行模倣在民主制度中的重要性，第六節將借用文化演進理論中的貨幣起源論，來說明常人對制度起源與發展的貢獻。本節將說明：同樣是主張民主制度，社會契約論只承認常人在決定制度時的權力，而文化演進理論則讓常人成為能使聖人之新創制度得以運作的貢獻者。最後一節為本文結論。

二、模倣自然及其秩序

雖然盧梭在《社會契約論》一書中只討論政府組織的起源，但他在《論人類不平等的起源和基礎》一書中對非政府組織的其他制度，包括語言、農耕、家庭、私有財產權、法律等的起源，則有相當完整的論述。例如私有產權制度，他便認為不是自然法秩序下的產物，而是源起於偶發的歷史事實。他生動地說到：

誰第一個把一塊土地圈起來並想說「這是我的」，而且找到一些頭腦十分簡單的人居然相信了他的話，誰就是文明社會的真正奠基者（註一一）。

相對於制度或文明的演進，自然界的演化過程極為緩慢。人在其一生中幾乎無法憑其生物機能察覺到自然界的演化過程；他所能觀察

註一一：李常山譯本：97。

到的，只不過是一些自然界週而復始的穩定運行秩序。原初人類跟隨大自然的穩定秩序過著週而復始的生活。這個由自然的穩定秩序所抽象出來的「週而復始」的概念，便成了人類借用來理解人群秩序的原初概念。這是自然法的最初含義。

但是，當有人第一次對某塊土地宣告「這是我的」時，是否意味著人已開始要脫離自然法秩序？毫無疑問地，在這項宣告被公開宣示時，現行秩序便遭受到挑戰。譬如有人每到秋天都會入山砍柴，但當另有人宣告他擁有該山的財產權之後，這個人便得重新思考他原本的生活秩序，以及是否應該調整行為。當然，在第一人宣告其所有權時，那群被盧梭說成是「頭腦十分簡單」的弱者，可能是未能看出最終的影響或是無能力反對他的霸道，才會同意他的宣告。當他的宣告為多數人所接受之後，原先的穩定秩序便遭到破壞，並由另一種新的秩序取而代之。像這類的宣告，因具有改變制度的潛力，我們稱之為「制度創新」。

制度創新是否仍屬於自然法秩序？叢林裡有許多動物，如猿猴、土狼等，都會利用其排泄物劃定出自己的勢力範圍。或許第一個圍起土地宣告「這是我的」的人，也只是模倣了猿猴或土狼的行為罷了。若真如此，私有產權制度只不過是人類模倣自然界所得到的制度。於是，當我們視自然法秩序為人類從自然界的穩定運行秩序中所抽象出來的秩序觀念時，創新的原初意義即是人類對自然界的模倣。因此，這個創新的私有產權制度也就仍屬於自然法秩序。自然法所界定的秩序，便從週而復始的穩定秩序，延展到包括財產權的制度秩序。

當私有產權制度出現後，人群重新區分強者與弱者，也在區分過程中出現你爭我奪的行為。強者爲了能較長期地保有他所奪取的財富，

終於想出了一種最深謀遠慮的計劃，... 那就是向他們（弱者）灌輸一些新的格言，爲他們建立一些新的制度。...（在富人的欺騙下，）法律就是這樣或者應當是這樣起源的。他們給弱者以新的桎梏，給富者以新的力量；他們永遠消滅了天賦自由，使自由再也不能恢復；... 把巧取豪奪變成不可取消的權利（註一二）。

盧梭將人群由建立私有產權制度到形成法律制度的過程，說成是弱者被富人剝奪自由的過程，並認爲法律制度會剝奪弱者的自由，而私有產權制度則無害於弱者的自由。在盧梭看來，弱者的自由是在法律制度出現後才喪失，而不是在私有產權制度出現後就喪失的。在他的論述中，不論是私有產權制度或是法律制度，他都認爲是起源於富人向弱者所作的威脅或欺騙，也都是出於富人想獨自擁有土地或財產的私心。然而，盧梭認爲私有產權制度的形成並不違反自然法，而法律制度的形成卻違反了自然法（註一三）。

爲何盧梭會認爲法律制度的形成違背了自然法？一項較直接的解釋的是：雖然許多動物也採群居生活並遵循某種社會規範，但在自然（生物）界中並未發現類似人類法律制度的存在。然而，這種

註一二：李常山譯本：116-117。引文中括號內的文字爲本文作者所加。

註一三：盧梭明白地批評法律制度：「這些制度對富人之有利，正如同自然法對富人之有害一樣的。」（李常山譯本：116）。

解釋仍難令人悅服，因為不滿意者會追問：「如果法律的本質在於懲罰不當的行為，那麼，我們為何不能將自然災害及野獸的憤怒反撲，也解釋成自然界對人類不當行為的懲罰？」。因此，本文將修正原來的定義，不僅能將人類模倣自然界得來的制度劃入自然法秩序，更做如下的延伸：一項人為制度是否屬於自然法秩序，可以從它對個人自行模倣行為的限制狀況加以檢視。這是因為自行模倣是人類與自然界建立關連的行為。根據這項定義，一項人為制度如果會限制或妨害他人的自行模倣行為，它就不屬於自然法秩序。譬如，在私有產權制度被確立之後（註一四），強者固然能保有從自然界取得新土地或新財貨的機會，但弱者亦仍保有自行模倣富者從自然界取得新的土地或財貨的機會。故私有產權制度的形成並不違背自然法秩序。反之，當法律制度設立之後，由於這些制度的管理、操作、與發展等行為（被視為權力）都已落入強者手中，弱者已毫無自行模倣強者行使這類行為的機會。換言之，弱者並未因同意私有產權制度而喪失自行模倣強者為自己謀取福利的機會；但在法律制度出現之後，弱者卻失去可以自行模倣強者為自己謀取福利的機會。因此，法律制度不能算是屬於自然法秩序。

如果我們借用西方的概念將「聖人法天作制」的「天」解釋成自然界秩序，那麼，聖人在觀察自然界秩序之後所創造出來的法律制度，卻因為在運作上無法允許常人擁有自行模倣行為，因而無法

註一四：盧梭將「富人」與「強者」混用，原因是在財產權剛出現而強制執行之武力尚未建立之時，只有強者能保有其財富。依此，我們以下將通稱之為「強者」。

符合自然法秩序的定義。於是，「聖人法天作制」便出現邏輯上的矛盾：聖人觀察自然界秩序而創造出不符合自然法秩序的新制度。

三、聖人作制理論

爲了解開這個矛盾，讓進一步深究傳統聖人作制與盧梭制度演進觀點的差異。當我們將創新界定爲人類模倣自然界的行爲後，人類的自行模倣能力便成爲人類將自然法秩序轉變爲制度的必備條件。就我們所知，不論在中國或是在西方，「人類生來便具有模倣能力」都是一項被認爲是不必驗證的前提假說。然而，任何的人群都非同質性的集合；不論以何種特徵爲排序標準，人群都可以分出強者與弱者來。如以模倣能力來排序，任何人群都存在模倣能力超強的少數人，他們可看成是我國傳統思想所稱的「聖人」。聖人以下的眾人，亦可依其自行模倣能力再排序。在絲毫不具模倣能力的「智障者」之上，是一些必須依照他人的教導才會教一動、做一動的「弱者」。然而，智障者與弱者都非人群的普遍現象；較普遍的是具有相當程度之自行模倣能力的「常人」。常人雖然還不具有從自然界秩序中開創新制度的能力，但當聖人們創新制度之後，常人卻具有模倣聖人作爲的能力。因此，就模倣能力而言，任一人群都可以概括地分成四部份：能模倣自然界的聖人、能模倣聖人的常人、等待教導的弱者、教也教不會的智障者。

聖人居於這分類的頂層，他們扮演著將自然法秩序轉變成人類秩序的角色。在歷史起源時期，這些具有能力（或特權）自上帝或自然界中取得新法則（或稱新知識）的聖人，多少與巫師、先知的

角色有關。因此，聖的初義也就以聽覺官能之敏銳為中心，而聖人的主要特徵便是擁有觀天地的法象能力（註一五）。

如上節所述，以聖人作制解釋文明起源的思想並非我國傳統思想所專有，盧梭也曾稱呼法律制度的創造者為「強者」（the strongest）。若轉換成中國傳統的用語，這些「強者」是否亦可稱為「聖人」？讓我們先看《易經·繫辭下傳》對聖人的定義：

古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為網罟，以佃以漁。...神農氏作，□木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下...。日中為市，致天下之貨，交易而退，各得其所。...黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。...剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下。...上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨。...上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。...是故，法象莫大乎天地；。...備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人（註一六）。

在這段敘述中，聖人是以事功起家的：上古聖人的事功多屬技術創新，而後世聖人的事功多是制度創新。若就事功而言，盧梭所稱的強者與傳統儒家所稱的聖人並無差別。再以其中的宮室之興作為例，

註一五：關於「聖」字與「聖人」之意義及其發展，請參見方介(1993)、王文亮(1993)、楊如賓(1993)、蕭璠(1993)、夏常樸(1994)等文。

註一六：本文將強調的詞句改用斜體粗字形。

《韓非子》說：

上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢以避群害，而民悅之，**使王天下**，號曰有巢氏（註一七）。

很有意思地，盧梭對於宮室起源的論述，也是假設了一位具有創作能力的「有巢氏」。盧梭說到：

不久，人們就不再睡在隨便哪一棵樹下，或躲在洞穴裡了。他們發明了幾種堅硬而鋒利的石斧，用來截斷樹木，挖掘土地，用樹枝架成小棚；隨後又想把這小棚敷上一層泥土。...可是，首先建造住所的，似乎都是一些最強悍的人，因爲只有他們才覺得自己有能力保護它。我們可以斷定，弱者必然會感到與其企圖把強者從那些小屋裡趕走，**不如模倣**他們來建造住所更爲省事和可靠。...這種新的情況把丈夫、妻子、父母、子女結合在一個共同住所裡（註一八）。

同樣是築巢架屋的假設，盧梭不同於傳統儒家之處，在於將制度發展的成因歸之於弱者的「不如模倣」，而非如前面所引述的「以教天下」。盧梭並沒有否定強者也會有教導弱者的意願，但重要的是他強調弱者主動的自行模倣行爲。如果不談強者的教導，弱者想擁有樹上巢屋的方式，只有選擇搶奪或自行模倣兩種行爲；但身爲弱者，自然只剩下自行模倣一途。

註一七：語出《韓非子·五蠹》。文中爲本文強調的詞句改用斜體粗字字形。聖人作宮室的說法遍及儒家與法家，如《易經·繫辭下傳》亦曰「上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨」。我們是見到此處用了「有巢氏」的稱謂，才改引用屬於法家的《韓非子》。

註一八：李常山譯本：102-103。

因此，當我們在比較傳統的聖人作制理論與盧梭的制度演進觀點之後，可以發現：兩者在同樣強調「聖人」或「強者」發現新制度後，中國傳統思想強調聖人「以教天下」的擴散過程，而盧梭強調常人「自行模倣」的擴散過程。常人選擇自行模倣的結果，不僅自己也能建得一間樹上的巢屋，同時也避開了與強者之間的某種人稱關係。相對地，聖人思想則強調聖人以「以教天下」的方式建立出他與常人之間的人稱關係（註一九）。這種對於常人自行模倣能力的差異假設，解釋了上一節將天視為自然法秩序而導致「聖人法天作制」出現矛盾的理由。人稱關係建立之後，只要再進一步假設人類都具有虧欠之情或感激之情，便很容易推導出常人會推舉聖人為王的結論。

四、舉聖為王的發展

當我們瞭解到盧梭的制度起源論也建基於「強者作制」的假設後，在反省傳統政治思想之所以未開出民主制度時，我們將不再把歷史發展的盲點歸之於聖人作制的假設，而應正視歷史上對於常人模倣能力的漠視與否定。由於這種漠視與否定態度的存在，因而在假設聖人作制之外，便得另行假設聖人具有博施濟眾之德（註二〇）。不幸地，這個看似無害的假設，卻在歷史發展中演變出東西兩方不同的政治制度：強調博施濟眾的中國聖人思想形成視民如子

註一九：若比較文中引用的《易經》與《韓非子》的句子，我們可以發現《韓非子》對於有巢氏之得王位是採被動的「民悅之，使王天下」；反之，《易經》對於包羲氏之得王位，則採主動的「之王天下」、「以教天下」。

的民本制度，而強調私有權利的西方強人思想則發展出民主制度。

借用經濟學術語來說，當博施濟眾成爲聖人的德性之後，弱者的福祉就不再只是他個人的關懷目標，因爲弱者的不幸也能有效地影響到聖人的效用。由於聖人擁有極爲強烈的博施濟眾的利他之心，使得他不得不作出奉獻畢生於服務常人及拯救弱者的工作。加上聖人原已有睿智與先見的能力，聖人對常人（包括弱者）的貢獻便可以簡單地稱之爲「教導工作」。換言之，在傳統假設下，聖人對於教導工作的需求甚爲強烈。

反之，常人是否會選擇長期地接受聖人的教導？這裡，我們加上另兩條假設：其一是常人在面對聖人給于教導時會產生兩種方向相反的感受，一者是來自接受教導而直接獲得的（預期）消費效用，另一者是因接受教導而產生的（感激與）虧欠之情。消費效用是指人們在享用一般物品所獲得的滿足。至於虧欠之情則是一種失落感，屬於效用的負值。其二是：當常人接受到一般物品（以下稱爲禮物）的饋贈時，其消費效用大而虧欠之情小；若是接受聖人的教導時，他的消費效用與虧欠之情兩者都大。就經濟分析而言，常人每當面對聖人送來的禮物或提出的教導方案時，他都會先比較消費效用與虧欠之情的相對高低，然後再決定是否接受。然而，常人除了接受教導外，還具有自行模倣聖人作爲的能力。因此，當他在決定接受教導與否時，他實際計算的是他接受教導與自行模倣之間的效用差

註二〇：《論語·雍也》載：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可爲仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達仁。能進取譬，可爲仁之方也已。』」

異。譬如當聖人提出築巢架屋的教導方案後，常人會作如下的考量：若「從築巢架屋取得的消費效用乘以接受教導與自行模倣兩者之成功率之差的乘積」高過「對聖人的虧欠之情」，則他便接受教導；否則他寧願自行模倣。於是，只要從築巢架屋獲得的消費效用愈大、或是自行模倣的成功率愈低、或是接受教導之後的虧欠之情愈低，則常人愈傾向於接受聖人的教導（註二一）。

然而，消費效用是按次計算的，消費之後隨即消失；但虧欠之情卻是與時累積，一次加上一次，愈累積愈高（註二二）。如果在聖人提出教導築巢架屋之前，常人已經累積了超過能從築巢架屋獲得的消費效用時，他便會拒絕來自聖人的教導。他的拒絕接受，不僅造成自己的福祉停滯不進，也帶給聖人失意與難過（因為博施濟眾乃其德性）。更重要地，這不利於雙方的選擇會延遲社會的進步：由於只有聖人才具有法象天地、創新制度的能力，如果聖人的創新成果無法順利地傳遞給常人，社會進步的腳步多少會緩慢下來、甚至停滯不前（註二三）。

邏輯上，要在這種情況下誘使常人接受聖人教導的辦法是有的。第一種辦法是讓聖人補償常人因接受教導而受到的傷害。這時的聖人可以是從社會的整體利益考量，但也未必要作如此偉大的假設，因為這辦法也能改善聖人的處境，讓他不再難過。另外，常人若瞭

註二一：這也就是說，在智力方面愈遠離聖人者，其接受聖人教導的可能性愈高；反之，則低。

註二二：將感情視為可以累積的存量觀點，請參考 Becker、Murphy (1991)。

註二三：如上節的引述，盧梭認為先有了巢屋的發明，人們才開始定居下來，才形成家庭。當所有巢屋相聚不遠時，村落以及群居生活也跟著出現。

解聖人會因教導無法推行而難過時，便會要求聖人在教導之時也送些禮物給他們（註二四）。只要禮物的消費效用足以補償虧欠之情，常人便願意接受教導。這樣，雙方的效用水準便得以提升。然而，當聖人之人數遠少於常人時，除非聖人擁有巨大的財富與資源，否則這辦法將無法運作。在下一節，我們將討論中國傳統政治思想與此辦法間的關係。

第二種辦法則是將聖人的教導行為商品化，讓常人要求以「購買」的方式取得聖人的教導。如果購買價格可以為常人所接受，那麼，常人便不會再因接受教導而產生虧欠之情。至於聖人是否也能接受此項買賣交易？也許接受來自常人的價格會令他心有不安，但只要他關心常人（或社會）的利他程度高過自己對於接受價格而不安的自利考量，則在他知道「能讓常人接受教導是社會整體利益最大的選擇」後，將無拒絕接受的理由。由於常人人數多而聖人人數少，這辦法並無實施上的困難。

在此辦法下，常人將以何物作為支付聖人教導的購買價格？起初，這可能是幾隻剛捕獲的野兔或是剛撈上岸的溪魚。但如果聖人創新的功績大到足以讓人群脫離野蠻生活、避開猛獸蛇蟲的侵襲、克服寒凍飢餓的壓迫，那麼，常人的虧欠之情又豈是禮物的回報所能填補（註二五）？除了實物外，還有哪些較大的資源可作為常人的購買價格？中國傳統思想提出的假設是：常人以「服從」為價格，

註二四：當自利的一方知道利他的一方具有利他心時，自利的一方便會要求利他的另一方饋贈禮物給他，因為這是對雙方都有利的行為。McKenzie、Tullock (1975:64) 稱此為「感情剝削」(Exploitation of Affection)。

推舉聖人爲王。因此，我們不能將常人推舉聖人爲王的選擇解釋成聖人把天下納入私囊的過程，因爲這將與聖人擁有博施濟眾德行的假設矛盾（註二六）。就我們的分析而言，舉聖爲王是一種保證聖人能不斷創新，並順利地將創新的結果轉移給常人與社會的制度創新。

如果常人不願舉聖爲王而拒絕聖人的教導，聖人的創新便只能透過常人的自行模倣而得以推廣。這時，聖人要實現博施濟眾的方式便是埋頭創造，而不要去管（也無從管起）常人是否具有自行模倣的能力。如果常人看到聖人的創新產出，如鑽木生出的火苗、蓋在樹幹上的巢屋、播種長出的五穀等便能自行模倣出來，則聖人仍然可以獲得寬心。因此，只要常人的自行模倣能力足夠強，則聖人專責於創新工作的成果更勝於花時間去教導常人；反之，如果常人沒有能力自行模倣，聖人的創新能力也就無法造福常人。這也就是說，自行模倣是常人在舉聖爲王之外的另一種選擇。如果我們假設常人的自行模倣能力夠大，則自行模倣會是對社會整體較有利的選

註二五：《尚書·皋陶謨》稱禹的功績是這樣的：「洪水滔天，懷山襄陵；下民昏墊。予乘四載，隨山刊木。暨益奏庶鮮食。予決九川，距四海；濬畝澮，距川。暨稷播奏庶艱食、鮮食，懋遷有無化居。烝民乃粒，萬邦作乂。」至於在禹之前的堯，也因長期造福族人而被擁戴爲領袖。《尚書·堯典》稱：「曰若稽古帝堯，曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下。克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭昭，協和萬邦。黎民於變時雍。」

註二六：此外，這種看法也與聖人視天下爲公的共通假設不符。若從當代政治思想分析，常人在舉聖爲王之際便面臨著聖人有翻臉成爲暴君的風險。然而，對於擁有博施濟眾德性的聖王，這風險是不存在的。也就是說，博施濟眾的假設排除了聖人會成爲暴君的可能，更排除對聖王加上制約性限制的需要。

擇；反之，若假設常人缺乏自行模倣能力，則舉聖為王便是對社會整體較有利的選擇。

嚴格地說，我們無法評估常人對鑽木生火、在樹幹上建築屋、播種五穀等技術，以及語言、家庭、社會、法律等制度的模倣能力。然而，當傳統思想將聖人之德擴大到博施濟眾，再加上常人具有虧欠之情卻缺乏自行模倣能力的假設後，舉聖為王便成了常人的唯一選擇，也是成為社會能讓聖人的創新能力轉化成社會福祉的唯一制度。因此，傳統上合理化舉聖為王的關鍵假設，在於對常人自行模倣能力缺乏信心，而不在於假設聖人擁有創新與博施濟眾雙重德性（註二七）。

五、傳統儒家政治經濟學基本模型

從以上幾節的分析，我們可以建構出一個簡單的「傳統儒家政治經濟學基本模型」。這個基本模型包括了天、聖人、儒士、百姓四個行為主體，而他們的行為假設分別是：

天：「天道有常」，祂穩定地提供一套能長能久的生存與發展模式，提供人類參考；

聖人：「法天作制」，他具有能力將天道轉換成人群能運作的新

註二七：不同於聖人具有強烈利他心的假設，盧梭只假設人都擁有有限度的憐憫心。他說到：「我相信這裡可以看出兩個先於理性而存在的原理：一個原理使我們熱烈地關切我們的幸福和我們的保存；另一個原理使我們在看到任何有感覺的生物（主要是我們的同類）遭受滅亡或痛苦的時候，會感到一種天然的憎惡。我們的活動能夠使這兩個原理相互協調並且配合起來。在我看來，自然法的一切規則正是從這兩個原理的協調和配合中產生出來的。」（李常山譯本：47）

- 技術與新制度，也具有教導一般百姓如何運作的情懷；
- 儒士：「為帝王師」，他具有瞭解聖人之創作並將它教給百姓的能力，不過他是一位自為的人；
- 百姓：「風行草偃」，他缺乏創新與自行模倣能力，但具有學習聖人或儒士教導的能力，而其行為動機亦是自為。

在這些基本的假設下，天以穩定的秩序運行。人群中存在的聖人從天道中悟出一些智慧，發明新的技術和制度，並教導人群如何運作以脫離野蠻生活。百姓接受並學習聖人的教化，並擁戴他來領導他們。聖人為了便於繼續推行教化，也就順應民情成為「聖王」。社會在聖王的帶領下，步向公正、和諧、與富裕的有道社會。在政治發展的早期，這個基本模型還不需要假設儒士的存在（這點底下將會討論）。此時聖王與百姓之間的溝通是直接的。

即使我們不懷疑聖人的行為能力，如法天作制、施教百姓等，這個基本模型所保證的常人行為，如舉聖為王、學習新制等，絕不能說沒有實際運作的困難，但我們也不宜否定人們會在不斷的運作經驗中，逐步尋找出一些較低交易成本的方式。然而，這其中的「如何尋找出一位聖人來」，仍是難獲得圓滿答案的實踐問題。現實政治所出現的帝王多不符合聖人或聖王的標準，這更迫使得歷代儒家學者不得不修正該基本模型。

歷史的發展使政治事務趨向繁雜而知識也由貴族向百姓擴散，因而導致聖人從自然界取得新法則的獨佔地位逐漸喪失。如果在創新排序中接近聖人的常人，在獲得知識後也能表現出令人尊重的創新能力時，則法天作制所指的創新能力便無法再作為聖王取得王位

的理由。也就是說，知識擴散的結果，將使聖王依賴法天作制的創新能力而取得的王位發生認同危機。歷史顯示，當皇室無法在知識上繼續保有絕對的領先地位之後，便轉而接受以「齊桓公正而不譎」（註二八）的政治關係中的仲裁能力取代聖人作制下的創新能力。宏觀而論，這轉變分由三個步驟完成。

首先，用本節基本模型來解釋，聖人出現的頻率必須大幅降低，不能再有如「文王、武王、周公」這樣高的連續出現頻率。當百姓接受聖人不易出現的觀點之後，即使知識已經擴散出去，也能減少其他的聖人挑戰現有王權的機會。因此，最好的宣傳應強調聖人數百年才會出現一次或將不會再出現。那麼，何時才能允許聖人出現？在歷史上，我們看到每在改朝換代之際，建立新朝代的新王往往披著一層神秘色彩，從怪異的身世到異常的身體特徵，以顯示他無可取代的神聖身份。像這樣的神格化，具有兩層效果：其一是可以符合聖人難得一出的新假設，其次是以出身取代知識，從而要求百姓以它作為認定新王為聖人的方式。

新王既是聖人，那麼在舉聖為王的傳統下，他取得王位的方式便不能是靠鬥爭得來的。因此，新王除了必須以「受天命」或「奉

註二八：除此句外，《論語·憲問》又曰：「桓公九合諸侯，不以兵車」。孟子雖然廣泛地指責「五霸者，三王之罪人也」（《孟子·告子下》），但對於齊桓公的霸業亦相當稱許。他說到：「五霸桓公為盛。葵丘之會諸侯，束牲載書而不敵血。初命曰：『誅不孝、無易樹子、無以妾為妻』。再命曰：『尊賢育才，以彰有德』。三命曰：『敬老慈幼、無忘賓旅』。四命曰：『士無世官、官事無攝、取士必得、無專殺大夫』。五命曰：『無曲防、無遏籟、無有封而不告』。曰：『凡我同盟之人，既盟之後，言歸於好』。今之諸侯，接犯此五禁。」《孟子·告子下》

天承運」作為解釋他爭奪王位的理由外，更重要的是必須在登基之際舉行禪讓儀式。

當新王改以出身身世去壟斷人與天的溝通關係後，血統也就成為其子孫繼承並合理化其王位的說詞。然而，新王畢竟是經由鬥爭贏得王位，其膽識自然超出常人；但其繼承者卻未必具有此能力。為了提升繼承地位的穩定性，制度轉變的第二步驟是不再強調繼承者必須擁有聖人的頭銜，而允許民間大儒取得聖人的頭銜（註二九）。於是，儒士出現了，他們可以佩印封相，甚至可以成為「素王」（註三〇）。這是王權在知識繼續擴散之下的進一步分工，也是繼續神權與王權分離之後的第二度分工。分工後，王室不必再擔心來自知識擴散與成長的威脅，而知識界也不必繼續遭受王權的打壓。為了取信於百姓，王位的繼任者一方面必須提出血統證明以作

註二九：無可否認地，皇室都喜歡在與百姓往來時自稱為「聖」，如聖上、聖旨、聖朝、聖誕等，但這只是表現出其擁有絕對權力而已。另外，也有不少學者承襲著韓愈所說的「帝之與王，其號殊，其所以為聖人同也」，以及《呂氏春秋》中的「聖人南面而立」等，在現實的權力下肯定王者為聖的必然關係。我必須強調，這些稱號乃是個人在威權下的選擇，而故意將理想中舉聖為王的充分條件改為必要條件。就政治思想史而言，「王者必聖」的觀點並未發展成政治思想的法則，否則下文將述及的「帝王師」與皇太子教育都是多餘。由於王者未必為聖，早期所強調聖王也就逐漸走向「內聖外王」的分離路線。到了宋明兩代，甚至滿街的路人都有機會被尊為聖人。

註三〇：摘要地說，本文的論述係以周公為歷史上的轉捩點，向前承接有巢氏、伏羲氏、神農氏、黃帝、堯、舜、禹的上古傳說及文王與武王兩位周朝的開國君主，往後則續接孔子和一些爭議未定的歷代大儒。孔子之後，歷代曾受時人或其學生尊稱為「聖人」的儒者，至少有：子思、孟子、董仲舒、楊雄、王莽、二程、朱熹等諸子。由於周公以前的聖人都是身兼政治上的領袖，因而流傳著「百姓擇聖為王」的政治觀；但在周公以後，由於實際政治的領袖無法滿足作為聖人的嚴格要求，而被尊為聖人的孔子也不再具有政治領導權。

為繼承的資格，另一方面則必須展示他具有維持天命不墜的能力。在缺欠第一代開國祖先的超人膽識下，教育與用人也就成了能力證明的憑據。於是，整個政治制度便由「舉聖為王」調整到「打造帝王」的方向：一方面強調對皇太子的教育工作，另一方面尊奉大儒為「帝王師」來輔佐與規諫新王（註三一）。

當儒士進入朝廷與皇室結合成「宮中府中一體」的統治階級後，制度轉變的第三個步驟便是推行「聖王合一」的教化工作。請特別注意，這裡所稱的「聖王合一」是指新王與受尊為聖人的大儒共同推行統治與教化工作，而不是指新王也被尊奉為聖人。當統治階級推行教化而常人仍擁有虧欠之情時，常人依然願意尊新王為王。然而，新王的王位得來自血統的繼承，而且又是既定之事實，使得常人無法再以推舉為王的方式去回報。當常人失去回報方式後，統治階級若要教化工作順利推行，則只有採行上一節的第一種辦法，亦即：轉而由統治階級送禮物給常人。因此，王者必須要擁有全國的財富，才可能在進行教化之際送禮物給全國的常人。從歷代儒家的著作中可以發現，不論他們認為可行或不可行，這項禮物即是國家應在每個男子成年時給於他百畝農田。換言之，在聖王合一制度下，統治階級必須同時推行強調教化的「德治制度」以及強調養育的「井

註三一：如果說上古的帝王必須與輔佐的大臣分攤政治權力，那麼，我們便可以視非聖人的帝王在繼承王位時所舉行禪讓繼承儀式，乃是帝王與輔佐大臣所達成的一項政治契約：大臣允許帝王舉行禪讓繼承儀式以取得新王位的合法性，並放棄以新的或真的聖人的身分挑戰帝王權力的可能；而帝王答應大臣取得帝王師的輔佐地位。但在缺乏更高層級的監督下，帝王與大臣之間的契約只能靠雙方的自我約束去履行，因此，篡位與戮殺大臣的毀約情況也就屢見不鮮。

田制度」(註三二)。這兩種必須相輔相成的制度也就成了中國傳統民本制度的特色，而其背後的基本假設便建立在統治階級對百姓創造能力與模倣能力的不信任。

六、自行模倣與民主

上述的推演是以聖人作制作為制度的起源，並以盧梭作為民主理論的代表者。然而，盧梭的社會契約論並非民主制度的唯一理論，而聖人作制理論也非制度起源的唯一理論。為了說明個人的自行模倣與民主之間的關係，本節以貨幣的起源為例說明。

在傳統思想中，貨幣也如同樹上的巢屋一樣被視為是聖人作制的結果。最具代表性的是《管子·國蓄》中的敘述：

玉起於禺氏，金起於汝漢，珠起於赤野，東西南北距周七千八百里，水絕壤斷，舟車不能通。先王為其途之遠，其至之難，故拖用於其重，以珠玉為上幣，以黃金為中幣，以刀布為下幣。三幣，握之則非有補於暖也，食之則非有補於飽也，先王以守財物，以御民事，而平天下也。

相對於這個十足的「先王制幣」學說，歷代也有不相同的觀點，如司馬遷便認為：「農工商交易之路通，而龜貝金錢刀布之幣興焉。所從來久遠，自高辛氏之前尚矣，靡得而記云(註三三)」。然而，就如柳宗元對制度所持的「自然起源論」一樣，這類主張自然發生

註三二：關於中國傳統民本思想的政治經濟學分析，以及德治制度和井田制度的相輔相成關係，請參考黃春興、干學平(1995)。

註三三：《史記·平準書》。

的理論不多時便被改寫而併入主流的聖人作制理論。譬如，明代丘濬便稱：「泉，即錢也。錢，以權百物，而所以流通之者，商賈也。商賈阜盛，貨賄而後泉布得行。...於是時，市無征稅，所以來商賈；來商賈，所以阜食貨。然又慮其無貿易之具也，故爲之鑄金作錢焉。...周官此法，其亦湯禹因水旱鑄金幣之遺意歟（註三四）。」於是，與商賈交易同時出現的貨幣，又再度得以先王作幣爲前提（註三五）。

如果當時這些自然起源理論得以繼續發展，中國是否就有機會開出民主思想與制度？當然，沒人敢說。但是，我們知道近代對民主制度最爲堅持的（傳統）自由主義(Libertarianism)，則是建立在與自然起源理論相當接近的文化演進(Culture Evolution)理論上。提出文化演進理論的孟格(Carl Menger)，也是奧地利經濟學派的創始者，對於貨幣的起源便有著不同於聖人作制，也不同於社會契約論的觀點。他從人們對商品的需求角度去看，認爲商品固然要在市場中流通，但在其製成之後，也會暫時（或永遠）地停留在製造商、中間商、或零售商的手中。就此而言，貨幣在市場中流通或暫停的現象與一般的商品並無二致。如果某甲發現某乙所持有的商品較他手中持有的商品更容易被第三人所接受，他會去和某乙交換其持有

註三四：《大學衍義補》，銅楮之幣：352。

註三五：同樣地，柳宗元在〈真符〉一文中認爲：「惟人之初，總總而生，林林而群。雪霜風雨雹暴其外，於是乃知架巢空穴，挽草木，取皮革。」但是在韓愈筆下的〈原道〉一文，制度的起源又由自然起源論轉回道聖人作制理論：「古之時，人之害多矣！有聖人者立，然後教之以相生養之道。爲之君，爲之師。驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。寒則爲之衣，飢則爲之食。木處而顛，土處而病，然後爲之宮室。」

的商品，以縮短他實現慾望滿足的時間。由於每個社會總有一些風俗或特殊的生產與消費方式，因此，每個社會也都存在某些較其他商品更容易被一般人所接受的商品。當然，這些商品不是人人都看得見，但自然會有「一小撮的人看出來（註三六）」。「這一小撮的人發現並首先使用這些商品作為貨幣。至於其他的人，則只要能分辨得出來新「貨幣」能帶給他自己更多一點的好處，便會跟隨著模倣。貨幣便出現了。

不同於建築巢屋的技術，貨幣的功能必須建立在一般人的接受性上。當願意接受它作為暫存工具的人愈多，以它作為貨幣的便利性就愈大，其便利交易的貢獻也就愈高。若缺乏一般常人的模倣行為，即使有聖人的發現及或強者的首先使用，該商品仍會因無人願意接納而無法成為貨幣。因此，貨幣出現的功勞不能僅歸功於首先發現它的人，那些只會模倣的人也有著相同的貢獻。其他如市場、語言、風俗、家庭等必須依賴多數人的接納才有價值的社會制度，也如同貨幣一般，常人及其模倣行為的貢獻並不亞於聖人及創新行為的貢獻。

進一步言，孟格認為這些商品之所以被找出來作為貨幣，並不是有人知道它最容易為他人所接受，也不是經過一群人的集體決議；相反地，它可能只是偶然之間有人發現某種商品較能被鄰人所接受，也可能是某人經過多次試誤所累積出來的經驗，或根本就是無心插柳而得到的。因此，「這一小撮的人」不必是盧梭的強者或是中國

註三六：Menger, 1976: 261。

儒家的聖人，而可以是任何的人，包括常人或弱者。於是，常人與弱者對於制度起源與發展的貢獻，除了可以和聖人並立外，更可以在不需要聖人作制的假設下獨享功績。

七、結 論

總結地說，中國傳統政治之所以未能開出民主制度，其原因固然很多，但本文認為這與近代許多學者所指責的聖人作制理論無必然的關係。相反地，歷代統治階級對百姓的創新能力與自行模倣能力缺乏信心與信任，才是主要原因。由於不信任百姓的自行模倣能力，因而在聖人作制的假設外，又發展出推動聖人主動去教導百姓的博施濟眾之情懷（註三七）。歷史的發展便這樣走上了強調養民和教民的民本思想與制度，而非尊重個人決策的民主思想與制度。

再者，即使是社會契約論，由於它只從同意權的權力角度去看待一般的百姓，因而，它雖然在言語上尊重一般百姓的政治權力，但在其思想深處，百姓卻只是個權力的行使者，對於制度的創新並無實質的貢獻。於是，當他們發覺百姓的選擇不是那麼理想時，總不自禁地會提出一些「適當地管制不會傷害自由」、「有限的計劃不違背民主原則」等意見。反之，從文化演進理論推導出來的民主理論則不同，它可以在不假設聖人存在的假設下，將制度發展的功

註三七：石元康也提到類似的觀察：「（黃宗義）認為君主應該不只是一個仲裁人，而應該是一個積極地去為人民謀利的人。...這個理念所蘊涵的是，人民為自己謀福利的能力是不足夠的。」(1996:5)本文除了明確地指明這些不足的能力，不僅是創新的能力，更重要的是模倣能力。

績完全地歸之於一般的百姓及其自行模倣能力，故不會陷入極權政治或菁英政治的不幸。

當然，我們更不能忽略一般百姓在不同領域的創新能力。即使要說重要的創新總是來自菁英份子，但就社會制度而言，百姓的模倣行爲卻是實現其理想的唯一憑藉。只要我們相信百姓具有模倣能力，那麼菁英份子的貢獻便應止於專業化的創新工作，而不是推行工作。百姓的模倣能力是民主制度的最基層基礎，也是不能凌越的界限，如果忽略了，便不再是民主，最多只是民本。

參考文獻

- 方介 (1993)，〈韓愈的聖人觀〉，《國立編譯館館刊》，第二十二卷第一期，103-128。
- 王文亮 (1993)，《中國聖人論》。北京：中國社會科學院。
- 石元康 (1996)，〈明夷待訪錄所揭示的政治理念—儒家與民主〉。台北：第四屆當代新儒學國際會議。
- 夏常樸 (1994)，〈堯舜其猶病諸〉，《台大中文學報》，第六期，59-78。
- 梁啟超 (1901)，〈盧梭學案〉，收於《飲冰室合集》之《文集第六冊》。北京：中華書局。
- 馮友蘭 (1937)，〈中國政治哲學與中國歷史中之實際政治〉，《清華學報》，99-112。
- 黃春興、于學平 (1995)，〈由民本思想的落實與發展論政府組織的分工原則〉，收於錢永祥、戴華主編之《哲學與公共規範》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 楊如賓 (1993)，〈知言、踐形與聖人〉，《清華學報》，第二十三卷第四期，402-428。
- 蕭公權 (1934)，〈中國政治思想中之政原論〉，《清華學報》，535-548。
- 蕭璠 (1993)，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第二十六本第一分，1-37。
- Menger, Carl (1976). *Principle of Economics*, translated by James Dingwall and Bert F. Hoselitz. New York: New York University Press.。
- Rousseau, Jean-Jacques. *The social contract*, 中譯本：何兆武 (1987)，《社會契

約論》，台北：唐山出版社。

Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the origin of inequality*, 中譯本：李常山 (1986)，《論人類不平等的起源和基礎》，台北：唐山出版社。

Becker, Gary S. and Kevin M. Murphy (1988). 'A Theory of Rational Addiction,' *Journal of Political Economy*, Vol. 96, 675-700.

McKenzie, Richard B. and Gordon Tullock (1975). *The New World of Economics: Explorations into the Human Experience*. Illinois: Richard D. Irwin, Inc..

