

論“天民”“大人”之際： 《孟子·盡心上·有事君人者》 章新詮^{*}

王棕琦

提 要

前賢在分析“有事君人者”章時，往往著眼“天民者”中的“天”字，以為“天民”即大德、其德如天之民。然而，這種解讀方式一方面無視了在《孟子》裏所有作名詞用的“天民”其實都解作“天生之民”，另一方面則無視了“有事君人者”章中的“大人”境界仍在其之上的事實。例如朱熹在解釋“天民”時指出“必其道可行於天下，然後行之；不然則寧沒世不見知而不悔，不肯小用其道以殉於人也”，這就跟《孟子》“大丈夫”“得志，與民由之；不得志，獨行其道”的描述幾乎無異。《孟子》中的“大丈夫”其實就是“大人”，換言之，在朱熹的解釋下，“有事君人者”章中的“天民”跟“大人”竟變得毫無分別。有見及此，本文嘗試另覓出路，以《孟》證《孟》之法，指出“天民者”與“大人”之差異在於前者著重外在事功而後者著重內聖功夫。本文繼而還原“有事君人者”章之本貌，並結合《孟子》“民為貴”章分析，論證“有事君人者”章中“天民”實為動賓結構，“天”作動詞用，“民”則為受事者，“天民者”解作“定天下四海之民者”。在方法學上，本文嘗試指出在解讀早期中國文本時，有必要兼顧義理與語文學的角度。

關鍵詞：孟子·盡心上 天民者 大人 趙岐 焦循

* 本文蒙何志華教授以及兩位匿名審稿人惠賜卓見，謹此致謝。

一、舊說之不足

《孟子·盡心上》：

孟子曰：“有事君人者，事是君則為容悅者也；有安社稷臣者，以安社稷為悅者也；有天民者，達可行於天下而後行之者也；有大人者，正己而物正者也。”¹

下文簡稱之為“有事君人者”章。當中值得注意的是“天民”這個詞語。趙岐(?—201)在解釋“天民”時指出“天民，知道者也。可行而行，可止而止”。²朱熹(1130—1200)則指出“民者，無位之稱。以其全盡天理，乃天之民，故謂之天民。必其道可行於天下，然後行之；不然則寧沒世不見知而不悔，不肯小用其道以殉於人也”。³可見趙岐和朱熹皆視“天民”為一名詞，指稱全盡天理、其德如天之平民。及至清人焦循(1763—1820)撰作《孟子正義》，亦未背離前人之說。⁴現代學者亦多沿襲前代注家對“天民”二字的分析。⁵然而，前賢對“天民”之分析有兩大疑點，現析述如下：

1 焦循：《孟子正義》(北京：中華書局，1996年)，頁903—904。

2 同上注，頁903。

3 朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，1983年)，頁354。

4 “孟子引伊尹自稱我天民之先覺者也，則天民指伊尹太公一流矣。《莊子·庚桑楚》云：人之所舍，謂之天民；天之所助，謂之天子。郭象注云：出則天子，處則天民，此二者皆以泰然而自得之也。《列子·楊朱篇》稱舜禹周公為天人，稱孔子為天民之遑遽者，稱桀為天民之逸蕩者，紂為天民之放縱者。當時稱天民者，別有異說，故孟子明之。”焦循：《孟子正義》，頁903—904。

5 在此舉兩本最具代表性的權威譯著為例。楊伯峻在其《孟子譯注》中把這段文字譯為“有天民，那是他的道能行於天下時，然後去實行的人”。可見他把這“天民”二字視作一名詞。而且，他並未在書中注釋部分對“天民”二字作出解釋，可見他對“天民”一詞並沒有別於傳統的看法。楊伯峻：《孟子譯注》(北京：中華書局，2010年)，頁285。又如劉殿爵在其《孟子》英譯中則把“天民”二字譯成“the subjects of heaven”，與前人看法相近。D. C. Lau, *Mencius: A Bilingual Edition* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2003), p.293.

第一，焦循在解釋“有事君人者”章的趙注時，運用了內證法，援引“天民”一詞在《孟子·萬章》的用例，試圖抉發“天民”一詞在孟子思想體系中的涵意：

孟子引伊尹自稱“我天民之先覺者也”，則天民指伊尹太公一流矣。⁶

但“有事君人者”章和《萬章》兩處“天民”的用例其實不可等量齊觀。嘗試論之，細察《萬章上》中“天民”二字的用例（這段文字的另一相近版本見《萬章下》，茲不贅引）：

孟子曰：“否，不然；伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。湯使人以幣聘之，囁囁然曰：‘我何以湯之聘幣為哉？我豈若處畎畝之中，由是以樂堯舜之道哉？’湯三使往聘之，既而幡然改曰：‘與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予、天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？’思天下之民、匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中。其自任以天下之重如此，故就湯而說之以伐夏救民。吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠，或近；或去，或不去；歸（潔）〔絜〕其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。《伊訓》曰：‘天誅造攻自牧宮，朕載自亳。’”⁷

伊尹明確指出自己不只是“天民”，而是“天民”中的先覺者，所以有責任推廣大道，已覺而覺人。既然“天民”之中有先覺者，那就意味著“天民”之中也會有後

6 焦循：《孟子正義》，頁903—904。

7 同上注，頁654。

覺者。先覺者和後覺者構成“天民”之全體。換言之，“天民”就是上天所生之民(“天之生斯民也”、“天下之民”)，天下之人都是“天民”。所以，焦循借《萬章上》中“天民之先覺者”的用例來解釋“有事君人者”章“天民”二字，指出“天民之先覺者也，則天民指伊尹太公一流矣”，其實相當牽強，此因“天民”之中有先覺者和後覺者，單憑“有事君人者”章中的“天民”二字，並不足以斷定此中“天民”就是“天民之先覺者”。當然，讀者或會代焦循反駁，指出能夠“達可行於天下而後行之”的人，想必就是“天民”中的先覺者了；孟子雖無明言，但單憑文意已可推斷得之。但這樣的辯解頗有增字解經之嫌：“天民”就是天生之民，而“天民”中的先覺者只佔極少數，因此不能說單靠“天民”二字就足以指代“天民之先覺者”。而且，考《孟子》一書，除“有事君人者”章外，“天民”二字的用例有三，可分成兩類，但所有用例都只能解作“天生之民”、“天下之民”，卻不能解釋成“達可行於天下而後行之者”，也未見有將“天民之先覺者”簡略為“天民”之例。第一類是伊尹之夫子自道，有兩例，分見於上引《萬章上》和《萬章下》。劉殿爵指出《孟子》一書中有十多段文字在多處地方重複出現，此因戰國學者往往備有幾套言辭，以便在適當的時候加以利用，而孟子也不例外。他特別舉了伊尹自道的例子，指出《萬章上》和《萬章下》二處文字幾乎相同，可能是不同學生對老師同一番話的記錄。⁸ 而如上所言，伊尹所說的“天民”乃天生之民，而孟子在闡述伊尹之言時，亦將“天民”理解成“天下之民、匹夫匹婦”。第二類是孟子的一家之言，見《梁惠王下》。而《禮記·王制篇》與《梁惠王下》此段有互文關係：

《孟子·梁惠王下》：

對曰：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父

8 《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》（香港：香港中文大學出版社，2004年），頁185—186。及後陳頌文撰成了《孟子書中重複文節研究》一文，對此現象作了詳盡的討論。此文載於香港中文大學中文系《問學三集》編輯委員會：《問學三集》（香港：香港中文大學中文系，2003年），頁59—79。

曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。”⁹

《王制》：

少而無父者謂之孤，老而無子者謂之獨，老而無妻者謂之矜，老而無夫者謂之寡。此四者，天民之窮而無告者也，皆有常餼。¹⁰

若我們把兩段各五句的“同源重文”按《孟子》的順序重新逐字排比：¹¹

《梁惠王下》：老而無妻 曰 鰥，老而無夫 曰 寡，老而無子 曰 獨，

《王制》： 老而無妻者謂之矜，老而無夫者謂之寡，老而無子者謂之獨，

《梁惠王下》：幼而無父 曰 孤。此四者，天下之窮民而無告者。

《王制》： 少而無父者謂之孤，此四者，天民之窮而無告者也，皆有常餼。

《孟子》最後一句作“天下之窮民而無告者”，而《禮記》則作“天民之窮而無告者”。二句意思相近，語法結構則不同。值得注意的是，《禮記·王制》或存《孟子》之古貌，¹²此因宋初《太平御覽》（公元 984 年成書）引《孟子》此段正作“天民之窮而無告者也”。¹³ 可以推想，大概是因為趙岐指出“言此四者皆天下

9 焦循：《孟子正義》，頁 133—136。

10 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989 年），頁 387。

11 劉殿爵云：“重見文字大體可分兩類，一類是同源的重文，一類是不同源的重文。兩者明顯不同，不容易混淆。同源重文之間有個別互相不同的異文，甚或有詳略之別，但必定可以一字一字相對排比起來。不同源的文字則不然，即使內容無甚差別，文字卻無法一字一字排比起來。”見劉殿爵：《秦諱初探》，《香港中文大學中國文化研究所學報》1988 年第 19 期，頁 251。

12 筆者傾向同意《王制》成於秦漢的舊說，參孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，頁 309。即使讀者認為是《孟子》引《禮記》，孟子仍是將《禮記》“天民之窮……者”解作“天下之窮民”，“天民”即“天下之民”。

13 《太平御覽》第八十四卷皇王部九周文王引《孟子》曰：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。言往者文王為西伯時，始行王政，使岐民修井田，人家耕八百畝，其百畝以為公田及廬井，故曰九一也。紂時稅重，文王復行古法也。仕者世祿，賢者子孫必有土地。關以譏難非常不征稅也。孥，妻子也。《詩》云：（轉下頁）

之窮民”，¹⁴而後人看到趙注“天下之窮民”五字，以為《孟子》本文有缺字，故據趙注改《孟子》本文，強求一律。無論如何，作為名詞的“天民”在《孟子》裏一般解作“天生之民”“天下之民”，“有事君人者章”是唯一例外的可能性並不高。然而，焦循之所以增字解經，將“天民”二字理解為“天民之先覺者”，蓋亦迫於無奈，此因若按“天民”的一般用法（即“天生之民”“天下之民”）來翻譯“有事君人者”章中“天民”二字，會使這句的義理顯得更為不通：根據孟子對“天民者”的描述，其境界不低，不可能是如“天生之民”“天下之民”般的尋常百姓、“匹夫匹婦”都可以做到的。要之，一方面我們既不能按“天民”的一般用法來理解“有事君人者”章中“天民”二字，另一方面“天民”二字又不足以指代“天民之先覺者”。由此可見，“有事君人者”中“天民者”之確詰尚待考論。

第二，前賢往往著眼“天民”中的“天”字，以為“天民”即具備天德之人，故將“天民”描述成理想人物。這種解讀卻變相無視了此章之中“天民”跟“大人”之等第差別，也明顯背離《孟子》“有事君人者”章的原意。例如趙岐一方面在“有事君人者”章的《章指》中準確指出此章提及的四類人有“優劣之差”，¹⁵另一方面卻指出“天民，知道者也。可行而行，可止而止”。趙注“可行而行，可止而止”之說化用了《孟子》“知言養氣章”：

可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。¹⁶

準此推論，在趙岐的解讀下，“天民”就是孔子之類的聖人，故能達致“可行而

（接上頁）樂爾妻孥。罪人之子不孥（惡），惡止其身，不及妻子也。陂澤魚梁不設禁，與民共也。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者天民之窮而無告者也。文王發政施仁，必先斯四者。”李昉等撰：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年），頁396。

¹⁴ 焦循：《孟子正義》，頁136。

¹⁵ 同上注，頁904。

¹⁶ 同上注，頁215—216。

行，可止而止”的“隨心所欲不逾矩”最高境界。¹⁷ 然而，孟子既尊孔子為“自生民以來未曾有”之至聖，並表示取法乎上，願學孔子，立志甚高。那我們不禁要問，在孟子眼中，真的還存在一種境界比孔子更高的“大人”嗎？難道孔子未達“大人正身”的要求？又如朱熹在解釋“天民”時指出“必其道可行於天下，然後行之；不然則寧沒世不見知而不悔，不肯小用其道以殉於人也”，這就跟《孟子》“大丈夫”“得志，與民由之；不得志，獨行其道”的描述無異。¹⁸《孟子》中的“大丈夫”其實就是“大人”，¹⁹而在朱熹的解釋下，“天民”跟“大人”竟然變得毫無分別。若是如此，那孟子為何還要多此一舉，在“天民”之上另立“大人”一項呢？

如上所述，舊說犯駁之處甚多，尚待商榷。茲篇之撰，旨在澄清“有事君人者”章中“天民者”與“大人者”之分際差異。

二、外王與內聖：論“天民者”“大人”之分際

“天民者”與“大人”之分際究竟何在？“大人”一詞在《孟子》中的用例較多，有利討論。因此，我們先討論何謂“大人”，藉此確立定點，再循此而進。

（一）居仁由義、養其大體：“大人”解詁

趙岐把“大人”解作“大丈夫”，甚有卓識。²⁰ 現引錄《孟子》有關“大人”、“大丈夫”之論述，加以分析、比較，以證成趙說：

（0）“有事君人者”章：有大人者，正己而物正者也。

（1）惟大人為能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不

17 可參王棕琦：《“不動心”的本質是甚麼？——〈孟子·知言養氣章〉的文理與義理》，《漢學研究》39卷2期（2021年6月），頁1—37。

18 焦循：《孟子正義》，頁419。

19 同上注，頁904。

20 焦循則持異議，惟其理據不足，趙注可從。同上注，頁904。

正。一正君而國定矣。²¹

(2) 居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。²²

(3) 居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。²³

(4) 孟子曰：“從其大體為大人，從其小體為小人。”曰：“鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。”²⁴

(5) 有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備，如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。²⁵

不難從中歸納出“大人”的特質：“大人”養其大體，養心勞心，重視心性修養，追求內聖境界，居仁由義，精神道德力量充沛，故可由內及外，正己、正君、正天下。而比較(2)、(3)，可知“大人”與“大丈夫”之性質相同：“居天下之廣居”就是“居仁”，而“行天下之大道”就是“由義”。

(二) 施仁政於民：從“達可行於天下而後行之”一語看“天民者”之內涵

趙岐在《章指》中指出“容悅凡臣，社稷股肱，天民行道，大人正身。凡此四科，優劣之差。”²⁶四者之中“大人”境界最高，而“天民者”的水平則介乎“安社稷者”與“大人”之間。在肯定了“大人”之內涵後，我們可以進而討論何謂“天

21 《離婁上》。《孟子正義》，頁 525。

22 《盡心上》。同上注，頁 926—927。

23 《滕文公下》。同上注，頁 419。

24 《告子上》。同上注，頁 792。

25 《滕文公上》。同上注，頁 372—373。

26 同上注，頁 904。

民者”。如上所言，如何對“天民”二字作出合理解釋，誠非易事，但此刻我們可以暫時採取捨難取易的策略：孟子既以“達可行於天下而後行之”一語描述“天民者”，故欲探“天民者”之真義，必先確保對“達可行於天下而後行之”一語的分析是精確無誤。

何謂“達可行於天下”？趙岐認為“達可行於天下”就是“知道”。趙岐解“達”為“知”，合理可從。²⁷ 而將“可行於天下”五字解為“道”，固可參考，卻稍嫌失之空泛。²⁸ 若採取以《孟》解《孟》之法，則不難發現“可行於天下”一語之句構，其實近乎《孟子》中“為政於天下”、“無敵於天下”和“平治天下”的表述方式：

臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。《書》曰：湯一征，自葛始。天下信之，東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：奚為後我？民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變，誅其君而弔其民，若時雨降。民大悅。……天下固畏齊之疆也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。²⁹

堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。³⁰

師文王，大國五年，小國七年，必為政於天下矣。……今也欲無敵於天下而不以仁，是猶執熱而不以濯也。³¹

諸侯有行文王之政者，七年之內，必為政於天下矣。³²

27 朱熹將“達”理解成“窮達”之“達”，使“達可行於天下”變得語意重複，故本文不從其說。

28 焦循：《孟子正義》，頁 903。

29 《梁惠王下》。同上注，頁 152—156。

30 《離婁上》。同上注，頁 483。

31 《離婁上》。同上注，頁 496—497。

32 《離婁上》。同上注，頁 514。

孟子再三強調行“仁政”是“為政於天下”、“行於天下”³³、“平治天下”或“無敵於天下”的關鍵，並強調必須師法前代聖王仁政之法。因此，“達可行於天下而後行之”整句的意思是：在通曉“可行於天下”之法（亦即先王仁政之法）之後執行之。換言之，“天民者”就是知仁政之法而後行之的人。在《孟子》一書中，“仁”可細分為“仁心”和“仁政”（法）：

堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政，徒法不能以自行。³⁴

當中所謂“徒法不能以自行”者，意謂先王仁政之法雖存於世間，然必待當世君主決意法先王而落實之，方能施行於天下。“不能以自行”，意味著仁政之法必待人知之而後行之，此正呼應“達可行於天下而後行之”之意。孟子認為，在現實政治中，單憑仁心並不足以平治天下，行仁政才是箇中關鍵。以實例明之，在為人熟悉的“齊桓晉文之事”章中，孟子就曾指出齊宣王有不忍人之心，此即仁心之端。但孟子直指齊宣王“今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者”，³⁵如此批評正是上引“今有仁心仁聞而民不被其澤”的最佳注腳。孟子認為齊宣王目前面對最迫切的問題並不是沒有仁心，而是欠缺將仁心合理地向外推展的方法（即仁政之法）。所以孟子一方面指出“是心足以王矣”，同時力陳仁政之重要：

今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商

33 何志華指出荀卿當曾細讀《孟子》，於孟軻論說多所採用，是以兩書義理、措詞、比喻多有相合之處。何志華：《〈荀子〉述〈孟〉考：兼論〈性惡篇〉相關問題》，《香港中文大學中國文化研究所學報》2015年第60期，頁1—23。而考察《荀子》，書中亦有“行於天下”之表述，並與仁政相關：“是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善，遠方慕其（德）〔義〕；兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。”其義跟上引《孟子》相近，可為佐證。王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁279—280。

34 《離婁上》。焦循：《孟子正義》，頁483。

35 同上注，頁85、87。

賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？³⁶

發政施仁，則天下歸心。天下無人能禦，正是“行於天下”的無敵境界。

（三）“行仁義”與“由仁義行”：論“天民者”“大人”之際

據上文分析，“天民者”和“大人”的特質都跟“仁”相關。然則“天民者”和“大人”究竟有何差別？“大人”何以比“天民者”更高明？答案其實已呼之欲出：“達可行於天下而後行之”的“天民者”只是在行為上願行仁政，民被其澤，事功斐然，但在心性上未必已及“居仁”之境。用孟子自己的話來說，“天民者”是“行仁義”；“大人”則“由仁義行”，居仁由義，仁心已達極致，居之安而資之深，故能左右逢源，周流四達，感化萬物。³⁷

讓我們繼續利用齊宣王的故事來說明問題。孟子認為人皆有不忍人之心，是為仁心善性，人皆有之，在上位者如齊宣王當然也不例外。齊宣王當然不如聖王般將其仁心發展到極致，但孟子仍說“是心足以王”。換言之，孟子以為即便是道德有所虧缺之人，也有條件推動仁政，並有望最終達致“王天下”。由此可見，在推動仁政上，孟子認為對為政者內心修養的要求不必陳義過高。而孟子指出：

堯舜、性之也，湯武、身之也，五霸、假之也。久假而不歸，惡知其非有也。
[趙注：性之，性好仁，自然也。身之，體之行仁，視之若身也。假之，以仁義正諸侯也]³⁸

可見孟子以為春秋五霸借助仁的力量取得天下。所謂假之者，即以行仁政為

³⁶ 焦循：《孟子正義》，頁 92。

³⁷ 其中一位審查人指出，“天民者”這種行為上可行，而心性上未能完全跟上的狀況，其實可以用儒家傳統“知行合一”加以分析。“知”可在心性上，而“行”固然是行為。“天民者”僅能行之，而知則未盡了然。所言甚是。

³⁸ 《盡心上》。同上注，頁 924。

“無敵於天下”、“行於天下”的手段。孟子似乎深明當時諸侯不可能在短期之內成聖的事實。要拯救黎民於水深火熱中，或要有所妥協折衷，所以他沒有排除、否定“假之”的方案。假借者，從外得之，非自內而發於外、推己及人也。用孟子的用語來分析，“假之”是“行仁義”而非“由仁義行”：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。〔趙注：舜明庶物之情，識人事之序，仁義生於內，由其中而行，非彊力行仁義也。〕³⁹

故“假之”亦即施行從歷史經驗中學習到的聖王仁政之法，並將之據為己有，如法炮製，此即“天民者，達可行於天下而後行之者”。但孟子為何同時指出有“久假不歸”的可能呢？此因霸主所行之仁政雖非由其內心修養直接生成，但正因人皆有仁心，故才不至於排斥仁政。而孟子強調居勢對人性的影響，而行仁政之動機雖出於得天下，但其結果必是招致賢士，四方來至，左右夾輔，助長人君之仁心，落地生根，久假不歸。故此，“假之”之說短期上或是妥協，但長遠而言，則仍可由霸入王也。所以他仍堅持宣王行仁政是“足以王”而非“足以霸”。孟子的游說對象顯然不是前代聖王，故只能接納當代諸侯的一些人格缺失，例如齊宣王不好古樂、好貨好色，⁴⁰這是因為這些過失並不足以泯滅其仁心，而有仁心就不會排斥仁政，故不能抹殺其施行仁政之可能。

而假設齊宣王真的接納其說，“發政施仁”、推行仁政，以之為得天下之手段，那其實只是一念之差，仍不代表齊宣王之心性修為由此得以躍進（其道德修為肯定仍未臻聖哲之境。更何況孟子重“養”，否定拔苗助長、一步登天），畢竟齊宣王只是視“仁政”為達致王天下之工具和手段而已。所以，所謂“天民者”“達可行於天下而行之”，其實亦即道德未臻完善之人，因信服行仁政可王天下之說而後為之，是為“行仁義”、“行之”。相反，“大人”著力心性修養，“居仁由義”、“由仁義行”，是為“正己”。通過修身正己，追求心性至善，本立而道

39 《離婁下》。《孟子正義》，頁 568。

40 同上注，頁 99、137—139。

生，已立而立人，能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。此乃儒門最高理想，其傳統則可追溯至孔子：

子路問君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“脩己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。脩己以安百姓，堯、舜其猶病諸？”⁴¹

堯舜是推行仁政的代表人物（孟子指出“堯舜之道，不以仁政，不能平治天下”），是上上之君。但孔子認為他們在修己的內聖功夫上仍未臻完善。由此可見儒門對個人修養要求極高，近乎嚴苛：即使有外王之功蹟，也不能代表其在內聖功夫上已臻完美，因為“外王”可以只是假於仁、“行仁義”的結果。孟子願學孔子，故在“天民者”之上再設“大人”一境，以示內聖重於外王：正因外王可以“仁政”手段達致，可以建基於未充分發展的仁心，所以即使不是聖人亦可實踐之。相反，致力於內聖才是儒門理想境界。這是兩套不同的進路，前者著眼於王天下的政治實效，視“仁政”為工具；後者著眼著力於修身正己之功夫，本立而道生。當中只有後者才是孟子之所志，我們可從他的夫子自道見其堅定信念：

予豈若是小丈夫然哉？諫於其君而不受，則怒，悻悻然見於其面，去則窮日之力而後宿哉？⁴²

孟子澄清自己絕非小丈夫，可見他是以大人、大丈夫境界自期的。他又說：

孟子曰：“廣土衆民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於

41 朱熹：《四書章句集注》，頁 159—160。

42 《公孫丑下》。同上注，頁 308。

四體，四體不言而喻。”⁴³

孟子曰：“君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。”⁴⁴

孟子一方面表明外王非其所樂，另一方面卻言“中天下而立，定四海之民，君子樂之”，二說看似矛盾。實則他只是強調王天下（也就是“達可行於天下而後行之”的“天民者”境界）固為樂事，然在王天下之上實有一更高的理想境界，必須反求諸己（“堯舜、性之也”、“君子所性，仁義禮智根於心”），不可外求。從其大體，追求內聖，修身俟命，正己正人，才是真正可樂之事：

孟子曰：“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。”⁴⁵

正己誠心，則生色粹然、不言而喻，至德而不待說教，君民自化，萬民自正。值得注意的是，上引論“樂”的三章跟“事君人者章”都同處於《盡心上》，其中兩章更是緊接“有事君人者章”之後。除了位置相近外，無獨有偶，在義理上，此中“樂”字又可聯繫到“有事君人章”中的“悅”字。“有事君人章”中的“悅”字雖然只出現在首兩種人物的描述之中，然實為貫通全章之題眼：有人因事奉人君而喜悅（朱注：“阿殉以為容，逢迎以為悅。”⁴⁶），有人因事奉社稷而喜悅，有人因王天下而喜悅。因王天下而喜悅固然是孟子認可的：“中天下而立，定四海之民，君子樂之”。但他在此之上再立一境，並以此自許：存養善端，擴之充之，盡人事而應天命（“正己”），己立立人、得天下英才而教育之（“物正”）的大人

43 《盡心上》。《四書章句集注》，頁 905—906。

44 《盡心上》。同上注，頁 905。

45 《盡心上》。同上注，頁 882—883。

46 朱熹：《四書章句集注》，頁 354。

之樂。

“天民者”和“大人”有另一差異，尚待發揮。如上所論，“天民者”行仁政於天下。在孟子的思想體系中，“仁政”之重心在於養活百姓，供其生活所需，救其於水深火熱之中：

夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平，是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。⁴⁷

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。⁴⁸

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。⁴⁹

至於教民，則可假手於人，或設學校以教之：

人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有叙，朋友有信。⁵⁰

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，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不

47 《滕文公上》。《孟子正義》，頁 348—349。

48 《梁惠王下》。同上注，頁 133—136。

49 《梁惠王上》。同上注，頁 55。

50 《滕文公上》。同上注，頁 386。

飢不寒，然而不王者，未之有也。⁵¹

可以說，孟子並未強調凡行仁政者必可憑一己之德感化萬民，此因聖人固能行仁政，然行仁政者卻非盡皆聖人。故在描述“天民者”時孟子亦未曾提及其感化他人之力量。那麼究竟誰才具足夠的道德力量，憑一己之德致使萬民修身正己呢？答案十分明顯，就是比“天民者”更高明的、能使“物正”的“大人”了。而根據孟子的描述，伊尹正是能憑一己之德感化萬民的“大人”：

萬章問曰：“人有言，‘伊尹以割烹要湯’，有諸？”

孟子曰：“否，不然；伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。湯使人以幣聘之，囁囁然曰：‘我何以湯之聘幣為哉？我豈若處畎畝之中，由是以樂堯舜之道哉？’湯三使往聘之，既而幡然改曰：‘與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予、天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？’思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中。其自任以天下之重如此，故就湯而說之以伐夏救民。吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠，或近；或去，或不去；歸絜其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。《伊訓》曰：‘天誅造攻自牧宮，朕載自亳。’”⁵²

當中“非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也”正可與上引“君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也”的夫子自道、“大人”境界互相呼應。伊尹“絜其身”，是天民之先覺者，樂堯舜之道，不願“枉己而正人”，可謂“正己”；又

51 《梁惠王上》。《孟子正義》，頁 95。

52 《萬章上》。同上注，頁 654。

欲“以斯道覺斯民”，而且“湯之於伊尹，學焉而後臣之”，可謂由正己而正君，君正而天下正矣。由此可見，伊尹完全符合上引孟子有關“大人”正己、正君、正天下的描述：

惟大人爲能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。

有大人者，正己而物正者也。

平情而論，即使伊尹負鼎干湯，以割烹之手段要湯以得位，他仍是受仁心驅動，其目的在於推行仁政，這完全未有違背“天民者，達可行於天下而後行之者也”的要求。但既然孟子取法乎上而志於“大人”之境，伊尹又是孟子心儀的古之聖人，則“天民者”的境界在伊尹的個案中仍是不可接受的，故孟子著力爲之辯護澄清。分析至此，我們可以肯定焦循“孟子引伊尹自稱我天民之先覺者也，則天民指伊尹太公一流矣”之說幾無成立之可能，因爲如上所論，孟子其實刻意將伊尹描述成“大人”的典範。既已落入“大人”一類，則不可能既是“大人”，又是“天民者”，否則分類就是多此一舉。更何況，若孟子真的認爲伊尹是“天民者”，則又何必反駁“伊尹以割烹要湯”的說法？“天民者”在道德方面本來就不是至善的，只要得仁政之方而行之，養活百姓，設官教民，就已是“天民者”。

今既知“天民者”和“大人”之間在性質上其實存在頗大差異，則可由此肯定“事君人者”“安社稷臣者”和“天民者”同屬一組，三者內部自有高低之分，但此組人物的追求重心都置於外在之政治事功上，只不過是眼界有高低而已。而“大人”則一心追求內聖之路，是儒門的最高理想。分析至此，“有事君人者”章的脈絡和義理才被完全抉發。

三、“天民者”解詁

今既知“天民者”之義理內涵，那麼“天民”二字在文辭上該如何理解？前

賢對《孟子·盡心上》“有事君人者”章中“天民”二字的解讀不無牽強之處。增字解經固然並不理想：將“天民”理解成“天民之先覺者”，不但缺乏理據，還會妨礙我們理解“天民者”和“大人”的分別。而將《孟子·盡心上》“有事君人者”章的“天民”二字簡單解讀成“天下之民”，在義理上不通，同樣難以令人信服。因此，我們有理由相信，自趙岐以來把“天民”二字視為一名詞的大方向可能有誤。

(一) “有事君人者”章文本原貌考：“天民”當為動賓結構

歸根究柢，將“有事君人者”章中“天民”二字解作名詞的一大理據在於“有事君人者”章中的首兩類人物，即“事君人”和“安社稷臣”，表面看來皆為結構相近的名詞，並皆省略了“之”字：事君之人、安社稷之臣。故此注家順理成章地將“天民”二字解讀成名詞，即“天之民”。（朱熹正正指出“民者，無位之稱。以其全盡天理，乃天之民，故謂之天民。”）但正因缺了“之”字，使“安社稷臣者”與“事君人者”二語稍有不辭之嫌。先論“安社稷臣者”。在《孟子》一書中從未見這種語法結構的名詞，甚至“社稷臣”三字連用的例子在先秦典籍中連一次也沒有。⁵³ 再論“事君人者”。“事君人”正因缺了“之”字，固然有不辭之嫌。而另一解讀方法是把“君人”解作君主，“事/君人/者”即“事奉/君主/的人”，但遍考傳世先秦古籍的相關用例，“君人”二字若要解作君主，大多加上一“者”字。⁵⁴ 而觀乎下文“安社稷臣/者”、“天民/者”、“大人/者”之結構，可知若將“者”字歸入“君人”二字之後，合作一名詞（“事/君人者”），就會使其與同章其他人物名詞的結構不一律。無論如何，雖有不辭之嫌，卻似乎無礙我們對《孟子》此章大意的理解；而在未能從其他更早的《孟子》版本中找到堅實的異文證據之前，只能勉強信從今本。幸運的是，“有事君人者”章首兩句在東漢桓帝年間（146—167年在位）、延熹六年（163年）之前曾被引用，我們可藉此一窺

53 “社稷之臣”則屢見於先秦典籍。

54 “君人”二字作名詞用之例不但未見於《孟子》（“人君”則有之），在先秦典籍中作名詞用者也是絕無僅有的。例外是《荀子·王霸》作“君人勞於索之，而休於使之。”但《荀子·君道》則作“君人者勞於索之，而休於使之”，而全書其餘十八個用例都作“君人者”，可知《王霸》篇或脫“者”字。另一個例外見於或非先秦古書的《戰國策》，作“古之君人”。

《孟子》之古貌。據《後漢書·陳蕃傳》所載陳蕃(?—168)之《諫封賞內寵疏》：

臣聞有事社稷者，社稷是爲；有事人君者，容悅是爲。⁵⁵

此疏明顯化用了《孟子》“有事君人者”章立論，只不過將首兩句次序倒轉了。值得注意的是，陳蕃所引《孟子》正作“事社稷者”而非“事社稷臣者”，這暗示了他所見的《孟子》本子正作“事社稷者”或“安社稷者”，而非“安社稷臣者”。後世之人或因看到趙注“忠臣志在安社稷而後悅也”中有一“臣”字，⁵⁶“臣”字卻在《孟子》原文中並無著落，故補一“臣”字以求本文、注文一律。這種情況跟上文論及“天民之窮而無告者”的改動情況十分相似，都是有人以趙注爲據，改動《孟子》原文。至於《後漢書·陳蕃傳》作“事人君者”，亦比今本《孟子》作“事君人者”合理。總之，陳蕃跟趙岐(?—201)的年代接近，而陳蕃所見之《孟子》版本較爲通順，故應予以重視。

對《孟子》“有事君人者”章文本原貌的考證有助我們探求“天民”二字之真義。過往將“有事君人者”章中“天民”二字解作名詞的一大理據在於“有事君人者”章中的首兩類人物，即“事君人”和“安社稷臣”皆爲結構相近的名詞，並皆省略了“之”字。但如上文所論，我們有理由相信此非《孟子》原貌。“有事君人者”章的文本原貌應爲：

有[事/人君]者，事是君則爲容悅者也；
 有[安/社稷]者，以安社稷爲悅者也；
 有[天/民]者，達可行於天下而後行之者也；
 有[大人]者，正己而物正者也。

“事人君”和“安社稷”都屬動賓結構。本文進一步指出，“天民”二字也屬動賓

55 范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），頁2161。

56 焦循：《孟子正義》，頁903。

結構。之所以提出如此說法，一來是因為前人對“有事君人者”章中“天民”二字的解讀實多有疑點，但更重要的是，“有事君人者”章中“人君”、“社稷”、“民”三個關鍵詞的順序出現，令人馬上聯想到《孟子》另一段同樣出自《盡心》的著名主張：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。⁵⁷

在孟子的政治藍圖中，民為天下之本，而人君只是上天派來愛護百姓的代理人，是“天吏”。社稷固然重要，但並沒有自足價值，此因社稷之存在只是為了養活人民，所以不能為了江山社稷而犧牲百姓生命：

昔者大王居邠，狄人侵之。事之以皮幣，不得免焉；事之以犬馬，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃屬其耆老而告之曰：“狄人之所欲者，吾土地也。吾聞之也：君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君？我將去之。”⁵⁸

此中“君子不以其所以養人者害人”一語正可與上引“犧牲既成，粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷”之說相呼應。由此可見，養民是為政者之第一要務。

反觀孟子在“有事君人者”章中將為政者劃分為四層次，當中層次最低是佞幸事君之輩，此因“君為輕”，是以孳孳事君者境界最低。安社稷者則居於營役事君之輩之上，此因“社稷次之”。而“天民者”行仁政，仁政的受惠對象正是“民”：

57 《盡心下》。《孟子正義》，頁973—974。

58 《梁惠王下》。同上注，頁164。

王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。⁵⁹

此即“天民”一詞中“民”之所指。是以“天民者”居於安社稷者之上，此因“民爲貴”。如此解讀，則可謂順理成章：上文已指出“事君人者”、“安社稷臣者”、“天民者”同屬一組，此組人物的追求重心都置於外在之政治事功上，只不過是境界有高低而已。“事人君者”、“安社稷者”、“天民者”三者既重外在事功，目標在外，因此，這三個名詞之中都包含受事者（“人君”、“社稷”、“民”），此之謂名實相稱也。至於“大人”既重內聖，萬物皆備於我，故名詞中並沒有包含受事者。

（二）替天行道：“天民者”即“天吏”

“天民者”中的“民”既爲受事者，因此“天民”應爲動賓結構，“天”字是名詞作動詞用。但該如何理解名詞作動詞用的“天”字？孟子已指出行仁政者即“天吏”：

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣；市、廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣；關、譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣；耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣；廛、無夫里之布，則天下之民皆悅而願爲之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以來未有能濟者也。如此，則無敵於天下。無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。⁶⁰

可見推行仁政而養萬民者便是替天行道。“天民者”中的“天”字作動詞用，正好象徵行仁政者替天行道、天覆萬民的行爲。而《左傳》正有“良君將賞善而刑

59 《梁惠王上》。《孟子正義》，頁 66—67。

60 《公孫丑上》。同上注，頁 226—232。

淫，養民如子，蓋之如天，容之如地”之說，可為佐證。⁶¹

(三) “天民”與“王天下”

有趣的是，孟子常以“時雨”意象傳神地描述行仁政之功效：

臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。《書》曰：“湯一征，自葛始。”天下信之，東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：“奚為後我？”民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變，誅其君而弔其民，若時雨降。民大悅。《書》曰：“徯我后，后來其蘇。”今燕虐其民，王往而征之，民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之疆也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器，謀於燕衆，置君而後去之，則猶可及止也。⁶²

而施雨正是天之職也，孟子在討論施仁政時正正指出：

王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之。⁶³

可見孟子以施雨(天職)喻仁政之施行，同時視行仁政為替天行道。“天”字作動詞用，正好象徵行仁政者替天行道、天覆萬民、四方被澤，而“民”則為受事者也。此外，若將孟子“天油然作雲”一段與上文曾引及的一段孟子論仁政文字並列比較：

61 楊伯峻：《春秋左傳注》(北京：中華書局，2013年)，冊3，頁1016。

62 《梁惠王下》。焦循：《孟子正義》，頁152—156。

63 《梁惠王上》。同上注，頁72—73。

<p>天 油然作雲，沛然下雨， 則苗浡然興之矣。 其如是，孰能禦之？ 今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。 如有不嗜殺人者， 則天下之民皆引領而望之矣。 誠如是也，民歸之，由水之就下， 沛然誰能禦之？</p>	<p>今王 發政施仁， 使天下仕者皆欲立於王之朝， 耕者皆欲耕於王之野， 商賈皆欲藏於王之市， 行旅皆欲出於王之塗， 天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。 其若是， 孰能禦之？</p>
---	--

不難發現兩段的結構十分相似，都是先言行仁政（“下雨”“發政施仁”），最終以“孰能禦之”收結。當中孟子以“天”喻“王”，以“下雨”喻“發政施仁”。而“王”既可作動詞用（“王天下”），準此推論，“天”在理論上亦可用作動詞。

（四）“天民”與“君民”、“君人民”

進而論之，“天”“君”二詞，可以互訓：

《左傳》：箴尹曰：“棄君之命，獨誰受之？君、天也，天可逃乎？”⁶⁴

《穀梁傳》：為天下主者、天也，繼天者、君也，君之所存者、命也。⁶⁵

郭鵬飛在《〈爾雅·釋詁〉“林烝天帝皇王后辟公侯，君也”探析》一文中也指出：

古人迷信，以為鬼神統治天下，而授人君權柄，代作監行天命，故人君稱天子。這個“天”，即為有意志的天，如《詩經·大雅·大明》云：“天監在下，有命既集。”《左傳·隱公十一年》：“天禍許國，鬼神實不逞于許君。”“天”既然掌管賞、懲之責，自有統治之權，其有“君”義，亦甚自然。事實

64 楊伯峻：《春秋左傳注》，冊2，頁684。

65 鍾文烝撰：《春秋穀梁經傳補注》（北京：中華書局，2012年），頁456。

上,“天”、“君”、“帝”等義近之詞,常常連用或有互文現象……“天”在先秦時代的用例中,大都顯示它是一個具無上權威的主宰,它是抽象的,所以沒有與之相應的指涉實體。《爾雅》所說“天,君也”是表示“天”的內涵意義為至高無上的統治力,一如世間的君主。分析“天”義素,可有下列幾項:1. 對象:抽象的主宰;2. 地位:最高的階級;3. 主宰範圍:大自然、天下、國家及家庭。⁶⁶

“天民者”施行仁政於天下,雖然不必已居君王之位(如湯、武革命尚未成功之前),實則是已代行人君之職,替天行道。故可以跟“天民”這表述方式相比的是“君民”。《禮記·表記》有“有君民之大德,有事君之小心”,此句對舉“君民”與“事君”,跟“有事君人者”章在表述上有相似之處,此處“君”亦是用作動詞。⁶⁷“君民”之說也見《墨子·尚賢中》:

子墨子言曰:“今王公大人之君人民、主社稷、治國家,欲脩保而勿失,故不察尚賢為政之本也?何以知尚賢之為政本也?”⁶⁸

準此推論,“君”字既能以名詞作動詞用,而孟子又以為行仁政者得天下、代天職、替天行道,則孟子將“天”作動詞用也是合符情理的。

(五) “天民”與“仁民”

“天”字作動詞用的實際情況雖然比較罕見,但《禮記·坊記》正有一用例,“天”字用作動詞,⁶⁹解作“視……為天賜”:

66 郭鵬飛:《〈爾雅·釋詁〉“林丞天帝皇王后辟公侯,君也”探析》,《漢學研究》18卷2期(2000年12月),頁67—68。

67 孫希旦撰,沈嘯寰、王星賢點校:《禮記集解》,頁1307。

68 孫詒讓撰,孫啟治點校:《墨子閒詁》(北京:中華書局,2001年),頁49。

69 其中一位審查人提醒筆者,傳統以為《坊記》乃《子思子》的一篇,而孟子乃受業於子思之門人,則“天”字可作動詞使用,或亦孟子承自子思的學術淵源。所言甚是。

子云：“上酌民言，則下天上施；上不酌民言，則犯也；下不天上施，則亂也。故君子信讓以涖百姓，則民之報禮重。”⁷⁰

另一用例則見《鶡冠子·兵政》：

龐子問鶡冠子曰：“用兵之法，天之，地之，人之，賞以勸戰，罰以必衆，五者已圖，然九夷用之而勝不必者，其故何也？”⁷¹

另一用例則見《太玄·玄掄》：

玄之贊辭也，或以氣，或以類，或以事之歆卒。謹問其性，而審其家；觀其所遭遇，廟之於事，詳之於數，逢神而天之，觸地而田之，則玄之情也得矣。⁷²

可見“天”字在先秦兩漢是可以作動詞用的。

以上是外證。《孟子》中雖無“天”字作動詞用的其他例子，但孟子確曾以詞類活用之法自鑄新詞，而此語例跟“天民”頗具可比性，而且亦見於《盡心上》：

孟子曰：“君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。”⁷³

“仁”往往用作名詞或形容詞，於此卻用作動詞，意謂施仁於民。而如上所述，施仁於民是替天行道，故“天民”就仿如“仁民”，都同樣指向待民以仁、施仁於民、覆載百姓的意思。

70 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，頁 1286。

71 黃懷信：《鶡冠子彙校集注》（北京：中華書局，2004 年），頁 314。

72 揚雄撰，司馬光集注，劉韶軍點校：《太玄集注》（北京：中華書局，1998 年），頁 208。

73 焦循：《孟子正義》，頁 948—949。

(六) “天民”與“定四海之民”

而若能待民以仁、覆載百姓，自能定天下之民。《白虎通·天地》將“天”訓為“鎮”：

天者何也？天之爲言鎮也。居高理下，爲人鎮也。地者、易也。言養萬物懷任，交易變化也。⁷⁴

東漢時期《白虎通》中的聲訓材料是否完全可靠，或可商榷，然卻無疑揭示了一事實：綜觀各家的擬構，“天”、“鎮”二字在上古漢語音近相通。而且，《孟子·盡心上》“有事君人者”章乃一語錄體，若將之置於先秦時期口傳文學的大背景上考慮，則孟子在立言教學時很可能是刻意兼取“天”、“鎮”二義，言有盡而意無窮。而及後其弟子將師說書於竹帛時，則必須二擇其一，不免顧此失彼。無論如何，“天”“鎮”音義相通，而鎮者，定也。《左傳》正有一例將“安定”與“鎮撫”對舉：

宋之盟，君命將利小國，而亦使安定其社稷，鎮撫其民人，以禮承天之休，此君之憲令，而小國之望也。⁷⁵

準此推論，“天民”即“鎮民”、“定民”。值得注意的是，《孟子》正有“定四海之民”之說：

孟子曰：“廣土衆民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。”

74 陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），頁420。

75 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁1143。

必須指出，本文第二部分第三節已引用過此段《孟子》文字，並論證了“中天下而立，定四海之民”恰正是王天下的“天民者”境界。由此可見，將“天民”訓為“定民”，有著訓詁和義理上的雙重根據。

四、結 論

舊說著眼“天民”中的“天”字，以為“天民”乃大德、其德如天之民。但如此理解，一方面在義理上無視了“大人”境界仍在其之上的事實，另一方面則無視了《孟子》所有作名詞用的“天民”其實都只解作“天生之民”的事實。舊說既不令人滿意，故本文嘗試另覓出路，利用以《孟》證《孟》之法，考得“天民者”與“大人”之差異，發現前者重外在事功而後者重內聖。繼而還原“有事君人者”章之本貌，並結合《孟子》“民為貴”章分析，論證“有事君人者”章中“天民”實為動賓結構，“天”作動詞用，而“民”則為受事者。所謂“天民者”，定天下四海之民者也。

（作者：普林斯頓大學東亞研究系博士候選人）

引用書目

一、中文

(一) 專書

《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》。香港：香港中文大學出版社，2004年。

王先謙：《荀子集解》。北京：中華書局，1988年。

朱熹：《四書章句集注》。北京：中華書局，1983年。

李昉等撰：《太平御覽》。北京：中華書局，1960年。

范曄：《後漢書》。北京：中華書局，1965年。

孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》。北京：中華書局，1989年。

孫詒讓撰，孫啟治點校：《墨子閒詁》。北京：中華書局，2001年。

陳立：《白虎通疏證》。北京：中華書局，1994年。

揚雄撰，司馬光集注，劉韶軍點校：《太玄集注》。北京：中華書局，1998年。

焦循：《孟子正義》。北京：中華書局，1996年。

黃懷信：《鶡冠子彙校集注》。北京：中華書局，2004年。

楊伯峻：《孟子譯注》。北京：中華書局，2010年。

楊伯峻：《春秋左傳注》。北京：中華書局，2013年。

鍾文丞撰：《春秋穀梁經傳補注》。北京：中華書局，2012年。

(二) 論文

陳頌容：《孟子書中重複文節研究》，香港中文大學中文系《問學三集》編輯委員會：《問學三集》（香港：香港中文大學中文系，2003年），頁59—79。

劉殿爵：《秦諱初探》，《香港中文大學中國文化研究所學報》1988年第19期，頁217—289。

王棕琦：《“不動心”的本質是甚麼？——〈孟子·知言養氣章〉的文理與義理》，《漢學研究》39卷2期（2021年6月），頁1—37。

何志華：《〈荀子〉述〈孟〉考：兼論〈性惡篇〉相關問題》，《香港中文大學中國文化研究所學報》2015年第60期，頁1—23。

郭鵬飛：《〈爾雅·釋詁〉“林烝天帝皇王后辟公侯，君也”探析》，《漢學研究》18卷2期（2000年12月），頁57—83。

二、英文

D. C. Lau, *Mencius: A Bilingual Edition*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.

On the Differences between “Tianmin” and “Daren” in *Mencius* 7A: 19

Peter Tsung Kei WONG

(Ph.D. Candidate, Department of East Asian Studies, Princeton University)

Abstract

The phrase *tianmin zhe* 天民者在 *Mencius* 7A: 19 has always been rendered as people who possess heavenly virtue, that is, the greatest virtue. Although widely accepted nowadays, this interpretation is untenable for two reasons. First, the phrase *tianmin* 天民, when used by Mencius in other contexts, consistently means “all people under heaven” 天下之民 or “the subjects of heaven” 天生之民. In other words, the term has never been used to denote morality. Second, to understand *tianmin zhe* as people who possess the greatest virtue is to ignore the fact that “the great men” 大人 in 7A: 19 actually surpass *tianmin zhe* in terms of morality.

Since the traditional interpretation is untenable, this essay suggests that the phrase *tianmin* should rather be understood as a verb-object construction. *Tianmin zhe* are people who, acting on behalf of heaven, put into practice benevolent governance. The word *tian*, when used as a verb, means taking care of and feeding common people in a way reminiscent of heaven giving birth to and feeding common people. This essay also argues that the important difference between *tianmin zhe* and “the great men” is that the former lays a heavy emphasis on the pursuit of external political accomplishments, whereas the latter sets their minds on achieving internal sagacity. Since only the latter is regarded as the ideal type in the Confucian tradition, it is only natural that Mencius places “the great men” at the top of the hierarchy in 7A: 19.

Keywords: *Mencius* 7A: 19, *Tianmin zhe*, *Daren*, Zhao Qi, Jiao Xun