



孔子、孟子与儒家的社会理想观（陈寒鸣）

陈寒鸣

青年学者韩德民说：“考察归纳历史可以有两种不同视角，一是把历史看作表现为客体的物质性实践的过程，这种过程受制于必然性的我们通常称之为规律的力量。所谓意识或精神或思维，在这样的意义上，不过是这种客体性过程与客体性过程内在固有规律在人脑中的投影而已。另一种视角，是把人，把人所组成的文化共同体，首先看作主体，某种遵照一定的价值理想目标，自觉地追求着的具有实践能力的精神性的历史；由此所谓历史，当然是人的历史、文化的历史，就成了这种主体精神理想性追求之对象化展开的结果。这两种视角相互并不对立，毋宁说正是它们的相互补充，才帮助我们获得了对于本日对完整的历史的把握。……人的历史既有人作为客体存在对象，从属于客观运动规律的一面，也有人作为有理想有信念的精神性主体自觉追求自由选择的一面。前一方面的存在，意味着自然史对人类史的制约，意味着迄今为止的人类历史的‘史前’性质。而后一方面的存在，则无可置疑地表明了历史作为人的主体自由选择的结果的性质。”（1）作为历史主体的人，是有思维、有思想的。人是以一定的思维方式，在一定思想指导下展开其历史创造活动的。这就使以正确描绘的思维现象的运行轨迹，探寻其中的特征和规律，从而为了解过去、认识现状、把握未来提供更加准确的参考坐标为主要任务的思想史的研究，就具有了特别重要的意义。罗素《西方哲学史》谓：“哲学在其全部历史中一直是由两个调节器谐和地混杂在一起的部分构成的：一方面是关于世界本性的理论，另一方面是关于最佳生活方式的伦理学说或政治学说。而在我们看来，一个时代狭义的社会思想大体包含着三部分内容，即：对过去的思索，对现状的认识，对未来的展望；这实际就是广义的历史观、现实观和理想观。三部分互相联系、互为依存，构成一个个完整的思想体系。由此不难感知到对于不同时代、不同流派的人们的理想观的研究在思想史研究中的重要性。

儒家思想是中国传统思想文化的主体部分，对中国社会和中国人的生活、行为、思维方式、价值取向与价值观念等发生着支配性的影响。从孔子提出“克己复礼为仁”，到孟子界定“圣人，人伦之至也”，儒家从其创立伊始就已显示其宗旨与内容在于呼唤人的一种伦理性的道德觉醒和道德实践，陶冶出一种伦理性的道德人格。换言之，是一种伦理性道德观念构成了儒家思想的基本特色。历史上，尤其是汉代“独尊儒术”之后，儒家提出的君臣、父子、夫妇、长幼、朋友五伦之序的伦理思想和仁、义、礼、智、信、忠、孝、悌等道德规范，由于其能够充分满足以家庭为基本组织细胞的农业——宗法型社会生活及维系这社会君主专制统治秩序的现实需要，因而被历代国家政权自觉地用来作为整合社会人际关系，稳定社会秩序的基本工具。儒学实际上成为了中国历史上具有国家意识形态性质的观念体系。

儒学内涵宏富，而其以上古以来的文化传统为内在精神资源，由孔子、孟子和荀子奠定下理论基础的社会理想观则是其中的重要内容之一。一方面，这种儒家学者的社会理想观催发着数千年来中国人民、尤其是知识分子的刚强奋进，并对现实社会产生一定影响；另一方面，孔子以来的儒家学者又多不甚注重现实社会生产运动，基本不研究社会经济发展规律，尽管我们不应苛责古人，要求他们做他们的时代限制着他们而使之难以去做的事情，但这毕竟使

他们往往只是从政治文化或思想道德领域畅发其社会理想，并且这理想主张又确实因脱离实际而难以真正转化成为现实的实践行为。由于儒学长期以来对于中国人和中国社会影响深巨，故而在传统中国人探寻理想社会的漫漫历程中，儒家的社会理想思想具有特别重要的意义，并因之而对中国的历史运动及其走向影响极为深巨。

(一)

儒学渊源于上古文化，更以夏、商、周三代，尤其是西周文明为内在精神资源。20世纪70年代中叶，徐中舒指出：“儒”在殷商时代就已存在，甲骨文中作“需”字；“需”在甲骨文中从“大”（而）从“水”（雨），整个字像以水冲洗沐浴濡身之形。古代之儒在主持祭祀礼仪前都必须浴身斋戒。《礼记·儒行》即有“儒有澡身而浴德”之说。（2）日本学者白川静也析论道：“牺牲系用巫祝，被当作断发而请雨的牺牲者，需也。需，系含有为需求降雨而断发髡形之巫的意思。如此的巫祝，乃儒之渊流也。”“儒家最早出自巫祝之学，以周之礼乐为主要教授科目，以其礼教文化的创始者周公为理想；周公，为周初在所谓‘明哲’圣职地位之人。”（3）美国学者莫特（Frederick W. Mote）则将“儒”的起源与比殷商时代更早的巫师传统相联系，认为“儒”乃原始巫教文化传统经过改造和理性化的结果。

（4）应该说，中、外学者的这些看法基本符合中国古史实际。

中国是以“亚细亚的”“维新”路径而由上古迈入古代文明社会门槛的，这就使上古初民氏族社会的组织形式被带入到古代文明社会，从而血缘关系成为人与人之间相联系的基本纽带，故而“尧、尧之道，孝弟而已”（5）。儒家的基本精神体现在他们对尧、舜、禹、汤、文、武、周公之所谓“三代”之治的追述和阐发之中，而夏、商、周三代的血缘宗法社会特征则是其阐发社会理想的前提。

夏以前的历史笼罩一片神话传说的云雾之中，但按儒家之见，那是“天下为公”的大同世界，基本特征是传贤不传子。《论语·尧曰》记：“尧曰：‘咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”这就是广为流传的所谓尧、舜、禹“禅让”之说。后来，《孟子·万章上》对此有更生动的描述。这些话虽不可作为信史，但可以视为儒家藉对上古社会的追忆而提出的社会价值理想。而且，他们还以之来追慕三代社会，并通过这种追慕使其社会价值理想得到进一步的阐发：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同。（6）

这里，“天下”的最基本含义是“公”，是私有观念、人我隔阂产生之前的社会关系圆融无碍的状态。其现实原型，只能是原始的氏族部落群体。随着生产力水平的提高，社会交往范围的扩大和聚落组织复杂化程度的提高，群体内部关系的分化愈来愈明显，单纯的血缘亲情的维系作用逐渐分化或蜕变，或者说是提升为“礼”——“礼俗”乃至“礼制”。这意味着原始的家族公社为相对后起的氏族部落联盟乃至宗法等级封建社会所取代，“天下为公”的“大同”之世让渡给了“天下为家”的“小康”时代：

今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子。货、力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪；以正君臣、以睦兄弟，以和夫妇，发设制度，以立田里，

以贤勇智，以功为己。故谋用是作，而兵由此起，禹、汤、文、武、成王、周公由其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信。著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执（势）者去，众以为殃。是谓小康。（7）

由“人不独亲其亲，不独子其子”的“大同”演变而为人“各亲其亲，各子其子”的“小康”，因而不得不实行“礼”制以“示民有常”，积极应对“谋用是作而兵由此起”的现实，这乃是历史发展的必然，是社会组织内部结构变迁重组的需要。所以，“孔子曰：‘夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。’”（8）

一方面，“礼”以别异，礼制的“小康”社会是“天下为公”的“大同”之世解体后（“大道既隐”）的产物；另一方面，毕竟有“六君子”出，制礼作乐，“以著其义，以考其信”，使得“小康”社会在变化了的历史具体条件下对“大同”精神仍有所承继。就后一方面来看，“礼”乃是在承认现实差异的前提下维持原始氏族血缘亲情基础上的“大同”精神的一种手段，故孟子谓：“唐虞禅，夏后，殷周继，其义一也。”（9）三代社会的“家天下”，因此才会被视为与五帝“公天下”本质相通的历史阶段。这样，“礼”就具有了双重性质，即：它既致力于区别社会人群中尊卑贵贱上下长幼的不同职分，显出其“别异”的性质；又具有凝聚家族血缘亲情，并进而以之作为整个社会组织整合手段的“尚同”性质。这也就使礼制的三代仍保有浓厚的民主传统遗风。

南宋陈亮说：“禹以为苟未得非常之人，则立与子之法以定天下之心。子孙之不旅皆贤，则有德者一起而定之，不必其在我，固无损于天下之公也。”（10）禹虽传子，但由于当时实际社会历史条件的制约，根本上仍保留着“天下为公”的精神。在这样的背景下，“天下”中的“天子”，其文化意义完全不同于后世专制国家乾纲独断的君主。“天下非一人之天下，天下之天下也。”（11）“天生民而树之君，以利之也。”（12）“天下”是某种至高无上的价值依归、意义本原，并成了有时是全体民众、整个民族的简称。正是在此意义上，孔子称尧颂舜，对大禹亦予以讴歌。孟子更明确否定“尧以天下与舜”的说法，认为三代“禅让”制度并非天子的个人意志，因为“天子能荐人于天，不能使天与之天下”。（13）

“天”的意志又反映着民意，故而“天下”是与“民”、“公”同一的：“民之所欲，天必从之。”（14）“得天下有道，得其民，斯得天下矣。”（15）这同法家站在后世专制君主立场上，以天下为某种有待被攻夺、占有、瓜分、享用的客体对象甚至财产利益的论调（如韩非所谓“能独断者可以为天下王”（16））是截然不同的。也只有在这样的观念背景下，才能够真正理解儒家“民为贵，社稷次之，君为轻”（17）的内在意蕴。

同样与源自上古氏族社会内部结构关系的原始民主与人道传统有密切关联，同样以“天下为公”的“大同”社会为最高理想追求，儒家与道家却存在着很大的歧异：儒家看到的是作为“小康”秩序象征的“周礼”与“大同”社会的联系，以及与之相应的作为这种“礼”的精神实质的“仁”对现实黑暗昏乱的遏制批判的意义；而道家关注的则是“周礼”已经标志着的对“天下为公”的“大同”性社会的反动，以及与之相应的作为“礼”的精神实质的

“仁”在背弃了“大同”精神这一点上与现实残暴间的一致。这是很堪玩味的两种不同思维方式推导出的各异其趣的认知评判，而其内蕴着的终极理想指归则又是一致的；换言之，

“天下为公”的“大同”之世实为儒、道两家价值取向共同的精神渊藪。只不过儒家站在价值相对主义的立场上，从现实出发，肯定了“周礼”与人们理想社会追求间的一致性，而道家则从价值的绝对主义出发，无视或偏离现实，否定了“周礼”和儒家之“仁”对人们社会理想追求所具有的肯定意义。道家未能跨越理想和现实的巨大反差，找不到理想展开的支靠

支点，因而在社会理想层面就只留停留于抽象的否定，在实践上则往往留于消极的逃避。与此不同，儒家在坚守根本性价值理念的原则前提下，显露出坚韧的个性：在“大道既隐”，“大同”不可得的乱世，退而求“小康”，在“小康”社会建设实践中去积极谋求“大同”社会“天下为公”之道的复归。正是这种坚韧个性塑造而成了中华民族精神。这精神激励着数千年来的中国人始终都为最高理想的实现而不懈努力。正是这理想和为理想所做的努力，不断推动着中国历史的发展进步，不仅使中华民族始终毅立于世界民族之林，而且更创造发展起伟大的文明，为人类做出了卓越的贡献。

(二)

作为一个学派，儒学是由孔子创立的。孔子生活在“天下无道也久矣”的春秋末世。（18）面对诸侯征战不休、人民困苦不堪的现实，他虽然口头上标榜“不在其位，不谋其政”，（19）但实际上始终以“老者安之，朋友信之，少者怀之”（20）为自己的志向，故其热切地关注着现实政治。不过，孔子不是象一般策士那样为一家一国的利益作权益性谋划，而是从人类长远前途和命运着眼，构想社会和谐和的万世长策。这就需要在社会中确立理性、秩序、公正的价值理念。人们对这些价值理念达成共识，就可以从根本上矫正扭曲的人性，改变荒谬的现实。那么，如何构建这些价值理念？“学而不厌”、“信而好古”的孔子，不是象宗教家那样创造出一个外在超越的全知全能的救世主，通过天启和神谕来规范人们的思想和行为，而是回首历史，到上古先王那里寻找智慧。他看到，上古以来，“德”、“礼”、“孝”、“仁”这些传统观念虽受到严重冲击，但在社会结构中和人们的心底深处并未从根本上动摇。于是，他“述而不作”，以温习和诠释《诗》、《书》、《易》、礼、乐的方法，肯定和弘扬这些观念的人文价值，并试图以此作为原动力来建立符合人道精神的理想王国。（21）孔子以其人文理想和殉道精神，赢得了世世代代人们的尊敬。可以这样说，他的一生是意义化作生命、生命化作意义，其人格和学问是对人生意义的追求、对人生意义的诠释。

孔子思想中有二点颇易被人误解：一是其好“礼”“从周”，不时感叹：“周之德，其可谓至德也已矣”，（22）声称：“郁郁乎文哉，吾从周”，（23）似乎他是位典型的复古主义者；二是其强调整顿无序的社会状态，认为治理国政当以“正名”为先，似乎他是位顽固坚持名正言顺的君君臣臣、父父子子之等级秩序者。而实际上，孔子所从之“周”，绝非西周社会的简单回归；所好之“礼”，亦已增添了许多新内容而绝非全然为古礼了。同样，孔子强调“正名”，并非为了维系现存的社会统治秩序，而是要以此为手段，达到实现其社会理想的目的。

在孔子看来，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”。（24）以德治国，显然是一种最佳的政治选择。这是源于上古传统的主张。上古之世，民风淳朴，以“德”维系、调节、整合人际关系，又能尊重民意，使氏族共同体成员享有较充分的民主权利。《尚书·尧典》称尧“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦。”《古今注》说尧立“谤木”以鼓励人民提出批评和建议：“尧设诽谤之木，今之华表也。……或谓之表木，以表王者纳谏也。”至于尧、舜禅让，尚德授贤、以德居位，更是古史传说中的佳话。此外，史书中还记载了舜高尚的孝悌德行，说：“舜父瞽叟顽，母嚚，弟象傲，皆欲杀舜。舜顺适不失子道，兄弟孝慈。欲杀，不可得；即求，尝在侧。舜年二十以孝闻；三十，帝尧闻可用者，四岳咸荐舜。”（25）孔子熟知这些史事和传说，故其对古圣之德多有称扬，如

称曰：“巍巍乎！舜禹之有天下也而不与焉！”颂道：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”（26）又赞叹：“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（27）他更从中获得启迪、汲取智慧，并以上古传统为精神资源阐发其自己的社会理想主张。

《论语·为政》记孔子之言曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”他并不一般地反对刑政之治，但他洞悉到刑政之治有治标不治本之弊，而唯有德礼之治才能标本兼治，获得最佳政治效果。（28）《论语》中的另段记载亦明显地反映了这种观点倾向：“季氏康子问政于孔子曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。’”（29）孔子对“德治”如此看重，无疑有其认知方式作为深刻的理论基础。孔子之学肯认个人生命存在的意义与价值，但又认为这只有依靠个人的道德修为与躬行践履，在个人与他人、个体与群体的和谐关系中才能得到凸显。他正是据此得到以“德治”为本的理想社会政治结论的。

孔子的“德治”包含着多方面的内容，而其要者则有三端：首先，“德治”要以“仁”为基本精神。孔子主张“泛爱众”，“因民之所利而利之”，（30），称赞“博施于民而能济众”为圣德，指出：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”（31）其次，孔子指出：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（32）就是说，要以兢兢业业、恪守信誉、节用爱民、征发以时作为治理国家的基本准则。他赞子产之行合乎君子之道：“其行也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”，（33）“养民也惠”、“使民也义”表明作为政治家的子产的行为符合着治国基本准则。最后，“德治”必须以守信、惠民、济众、尚贤、崇正、均平、公正等为基本内容。《论语》中对此多有记载，如：“哀公问曰：‘何为则民服？’孔子对曰：‘举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。’”（34）“子贡问政。子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民无信不立。’”（35）“宽则得众，敏则有功，公则说。”（36）此外，子曰：“季氏富于公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：‘非吾徒也。小子鸣鼓而攻之，可也。’”（37）这与孔子“苛政猛于虎”的责难一样，亦透露出“德治”中对民众关爱之情。

那么，由谁来实施这“德治”，从而实现社会理想呢？孔子尽管对现实社会中的当政者多有谆谆教诲，并希望能借助他们的力量来推展其学，（38）但在鲁短暂的从政实践、奔走六国而又四处碰壁的切身体验，使他对现实社会生活中的当政者失去信心，而把希望寄托在仁人君子身上。孔子认为，只要仁人君子在位，则自然能改造社会、实现理想：“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（39）“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣。”（40）作之君，则作之师，君、师同道，这就是孔子开出的济世良方。

“己欲立而立人，己欲达而达人。”（41）仁人君子“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文”，（42）又“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，（43）并有“疾夫没世而名不称焉”之志（44），其“于天下也，无适也，无莫也，义之于比。”（45）受孔子思想及其人格精神影响，他的学生多能振奋而起，如曾参曰：“士不可不弘

毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦重乎？”（46）有这样一些仁人君子居于上位，治理国政，上行下效，民德归厚，自然也就不难实现人人君子、比屋可封的社会理想了。我们在这里不难发现，孔子的这种社会理想观，与古希腊柏拉图《理想国》中提出的哲学家为王的主张颇有相似之处。

在中国儒学史乃至整个中国思想文化史上，孔子所提出的理想观，其意义主要有二端：一是在礼制崩解，“礼”名存实亡之际，提出“仁”的范畴作为“礼”的最高精神的解释（所谓“人而不仁，如礼何；人而不仁，如乐何？”），从而为新社会秩序的重构点示了方向；二是在把“礼”建基于“仁”之后，更进而着力强调“仁”之与否的主体性（所谓“为仁由己，而由人乎哉？”），从而使士君子的人格超出了单纯伦理学层面，而禀有了社会运动价值目标的性质。这两方面，对于中国社会——文化的系统来说，发挥了某种终极性意义目标的功能，成为了中国社会发展、中国人（尤其是士君子）生存的根本立足点和根本动力。职是之故，“仁”的逻辑终极点也就可以意味着生命的最后圆满了，此即《论语·子罕》所谓“仁者不忧”。

（三）

较之孔子，孟子生活的战国时代更加昏乱无道。诸侯为了争霸天下，“食饕无耻，竞进无厌”（47）各国之间动辄相互征伐，“兵革更起，城邑数屠”（48；统治者集团内部争夺权力的纷争更是此起彼伏，以至于臣弑君者有之、子弑父者亦有之；……所有这些，均使民众陷入痛苦不堪境地。

处于水深火热之中的民众，渴望能代表着真理、正义、秩序和理想的“圣人”出来改造现实，使社会能摆脱昏乱而达有序、能消除无道而臻理想，所谓“民望之，若大旱之望云霓也。”（49）正是在这样的背景下，产生了孟子其人其学。他所提出的社会理想，既是其本人政治思想的重要组成部分，也同时多少反映了当时民众的希望和要求。若用一句话来概括孟子的社会理想观，似乎可表述为：“圣”而“王”者，实施“仁政”，以达“王道”之理想境界。具体说来，则包含着下列具体内容：

其一、“圣”而后“王”。孟子考察历史，注意到历史上凡建立下不世功勋，对民生福祉有所作为者，均是“圣”或“仁”者为“王”。他们能够在民众处于危难之际，救民于水火、解民于倒悬，因而赢得民众由衷爱戴、真诚敬重。比如，“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽偃人，兽蹄鸟迹之道交于中国，尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，沧济漯而注诸海，决汝汉，排淮泗而注之江，然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于外，三过其门而不入，虽欲耕，得乎？”（50）再如，“七十里为政于天下者，汤是也。……《书》曰：‘汤一征，自葛始。’天下信之。东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨；曰：‘奚为后我？’民望之，若大旱之望云霓也。归市者不止，耕者不变，诛其君而吊其民，若时雨降。民大悦。《书》曰：‘奚我后，后来其苏。’”（51）又如，“昔者大（太）王居邠，狄人侵之。事之以皮幣，不得免焉；事之以犬马，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃属其耆老而告之曰：‘狄人之所欲者，吾土地也。吾闻之也：君子不以其所以养人者害人。二三子何患乎无君？我将去之。’去邠，踰梁山，邑于岐山这下居焉。邠人曰：‘仁人也，不可失也。’从之者如归市。”（52）孟子依据其所“追述”和描绘的这些古代史事，（53）发挥道：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”故而“唯仁者宜在高位。不仁

而在高位，是播其恶于众也。”（54）这实际明确提出了一个“内圣外王”的理想政治模式：先圣而后王，只有圣者才能为王。如前所述，在孔子开出的济世良方之中已经隐含着这一理想政治模式之构想，而孟子则予以发挥并将之显扬了出来。这是孟子在传统中国人对理想社会探索历程中的重要贡献之一，其思想至今仍深刻影响着现代新儒家。

其二、发政施仁。孟子谓：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣，以不忍人之心行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（55）又曰：“民之归仁也，犹水之就下，兽之走旷也。故为渊驱鱼者，獮也；为丛驱爵者，•也；为汤武驱民者，桀纣也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王，不可得矣。”（56）所以，他力主“天下之君”应效法尧舜之道，“以不忍之心，行不忍人之政”，即发政施仁。他说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰徒善不足以为政，徒法不足以自行。”（57）孟子所谓“发政施仁”，首先是要将满足人民大众的物质生活需求，提高民众物质生活水平作为最基本的前提。他说：

无恒产而有恒心者，惟士为能。若民则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为己。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母、俯足以畜妻子，乐岁终身饱、凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母、俯不足以畜妻子，乐岁终身苦、凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，暇治礼义哉？（58）

民以食为天。吃饭、穿衣、住房等物质生活需求的满足，是人类生存与维持自身再生产（即种的繁衍）的基本需要。故而仁政应以“制民之产”为第一要义。其次，要“制民之产”，就需实施善政，发展生产。孟子为之而提出：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”（59）就是说，要从整理田界，厘定土地面积入手，制定新的经济政策，分配土地给民众，为其通过勤劳耕作发展起“仰足以事父母、俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”的产业提供条件。此外，还应“取于民有制”，（60“薄其税敛”，（61）并要以优惠的商业税制，开放国内市场，加强国际经济往来，即“市、廛而不征，法而不廛”、“关，讥而不征”、“廛，无夫里之布”等等。（62）最后，在人民生活有了保证的基础上，要“设为庠序学校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者射也。夏曰校、殷曰序、周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。有王者起，必来取法，是为王者师也。”（63）“谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负载于道路矣。”（64）按，《论语》记载：“子适卫。冉有仆。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。’”（65）毋庸多加论析即可看出，孟子“发仁施政”的主张同孔子“富而教之”说一样，都具有物质文明与精神文明并重的意义。

其三、王道境界。在中国历史上，孟子第一次将霸道与王道作为两条对比鲜明的政治方略和统一天下的途径提了出来。他说：

以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。（66）

霸者之民驩虞如也，王者之民后皋皞如也。杀之而不怨，利之而主庸与日迁善而不知为之者。（67）

孟子显然是推崇“王道”的，然则其“王道”呈露出怎样的境界呢？主要有三端：一是充满仁爱精神。孟子说：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（68）即以“亲亲”为始基，将仁爱之心在广大的非血亲人际关系层推行开来，“老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼。”（69）并且，还要将仁爱之心施及于物：“君子之于禽兽，见其生，不忍见其死；闻其色，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”（70）君子“仰不愧于天，俯不忤于人”，“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，（71）以其“塞于天地之间”、至大至刚的“浩然之气”巍巍然立于天下。（72）这些都是“爱物”的表现。二是具有敬民、尊民、重民的特质。孟子总结历史，得到一条重要的经验：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得其民矣。”（73）故其谆谆告诫道：“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”（74）“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盗既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”（75）他更依据这种认识，赋予其所理想的“王道”境界以敬民、尊民、重民的特质，不仅要“所欲与之聚之，所恶勿施尔也”，（76）而且，“国君进贤，如不得已，将使卑踰尊、疏踰戚，可不慎与？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之，故曰国人杀之也。如此，然后可以为民父母。”（77）三是洋溢着情理交融的和谐气息。孟子认为，“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”，而三代圣而王者“所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”（78）他对只顾一己之私而置百姓死活于不顾的统治者深恶痛绝，批斥道：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍，此率兽而食人也！”（79）他针对齐宣王“寡人有疾，寡人好货”、“寡人有疾，寡人好色”之辞，指出：“昔者公刘好货，〈诗〉云：‘乃积乃仓，乃裹餼粮，于橐于囊。思戢用光。弓矢斯张，干戈戚扬，爰方启行。’故居者有积仓行者有裹囊也，然后可以爰方启行。王如好货，与百姓同之，于王何有？”“昔者太王好色，爰厥妃。《诗》云：‘古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下，爰及姜女，聿来胥宇。’当是时也，内无怨女、外无旷夫。王如好色，与百姓同之，于王何有？”（80）“好货”、“好色”并不足惧，关键在于“与民同之”，使百姓们丰衣足食，使全天下“内无怨女，外无旷夫”。一句话，只要“与民同乐”，情理交融，就能够“得民心之所和乐”。

（81）

孟子承继孔子进一步张扬儒家理想主义精神，这不仅表现在上述所展示的其对理想的“王道”政治模式的设计上，而且还反映为其所提出的士君子在政治努力碰壁之后的心态调整方式上。对孟子来说，面对现实社会生活中“王道”理想的无所作为，解决方法不是参照现实以调整理想，使理想更靠近现实，而是进一步强化理想本身的超越性和批判性。其结果，必然是从孔子进一步的内转，以内在心性品格和精神境界作为政治理想的最后寄托与依靠。这样，在孔子那里，无论“仁”作为心理原则，还是“德治”作为政治主张，其内涵都表现出经验论色彩，亦即孔子只是根据各种具体个案情形给出具体的评论、指点或启示；而到孟子，“仁”的心理原则与“仁政”的政治主张却都建立起了稳固的内在心性本体基础（所谓“不忍之心”）。孟子特别重视个体人格精神意志的皱炼修养，并发展出“养气”说：

“敢问何谓‘浩然之气’？”曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”

这种“浩然之气”作为深层的生命支柱，对仁义理智等道德能够起到有力的支撑作用：“其为气也，配义与道；无是，馁也”。而要养成这种“浩然之气”，则需自觉经历各种艰苦努力，有时甚至可能是外在坎坷命运长期磨炼的结果，所谓“苦其心志”、“劳其筋骨”、“饿其体肤”都是为了培养生长出那一股“塞于天地之间”的“至丈至刚”的“浩然之气”。（82）如此抬高主体内在自由选择之价值意义的结果，使孟子较孔子具有更高的道德自信：在孔子，“尧、舜其犹病诸”（83），“若圣与仁，则吾岂敢”（84）；而在孟子则“圣人之于民，亦同类也”（85），“圣人与我同类者”（86）。这一方面显示出孟子精神上的主体自信，另一方面则表明其遭遇到现实领域严重挫败之失望时亟需精神上的激励作为平衡。孟子就这样将他的社会理想追求最终归结到了这种虽然没有实践效应，却具有深厚道德感染效果的主体人格形象之中：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（87）而这对中华民族不化精神的塑造和传承无疑有着极其深远的影响。

[注释]

（1）《荀子与儒家的社会理想》第23—24页，齐鲁书社2001年版。

（2）《甲骨文中所见的“儒”》，载《四川大学学报》1975年第4期。

（3）《中国古代文化》第121、245页，（台湾）文津出版社1983年版。

（4）《中国思想的渊源（Intellectual Foundations of China）》第26—30页，（New York）Alfred A. Knopf. 1989.

（5）《孟子·告子下》。

（6）《礼记·礼运》。

（7）同上。

（8）同上。

（9）《孟子·万章上》。

（10）《陈亮集·问答》，中华书局1974年版。

（11）《吕氏春秋·孟春纪·贵公》。

（12）《左传·文公十三年》。

（13）《孟子·万章上》。

（14）《左传·襄公三十一年》。

（15）《孟子·离娄上》。

（16）《韩非子·外储说右上》。

(17) 《孟子·尽心下》。

(18) 孟子曾说“春秋无义战。”其时确为战争频仍，动荡不已的无道之世。

(19) 《论语·泰伯》，同书《宪问》亦记此语。

(20) 《论语·公冶长》。

(21) 以此分析孔子对历史文化的态度，显非创新性的突破，而如其自述那样是“述而不作”。不过，这“述”又绝非因循守旧，而是在继承的基础上，依据发展了的社会现实及超越现实的观解所作出的诠释或阐述。

(22) 《论语·泰伯》。

(23) 《论语·八佾》。

(24) 《论语·为政》。

(25) 《史记·五帝本纪》。

(26) 《论语·泰伯》。

(27) 《论语·卫灵公》。

(28) 李瑞智、黎华伦这二位“从政而资深”、且对东西文化均有相当了解的澳大利亚人曾对之评曰：孔子很早就对法治和德治“作如此明确的阐述，以及贯穿中国历史的反反复复的儒法之争，使人们深深意识到德治和法治的复杂性和微妙性。联想当代人们对战后日本经济增长的反思，可以提醒人们，它的所作所为靠的是一个德、法并重的政权。”当然，这种认识，“今天在西方是难以理解的。”又说：中国重“德治”而使法家失宠的事实“向中国人民显示，世界包括人类社会制度，不是一架僵化的机器，而是一个有生命的机体，这一机体的细节难以驾驭，这就表明它具有整体性和条理性，而这种整体性和条理性是内涵的本能特性，非法律所能强制。”（详参李、黎二氏著《儒学的复兴》，商务印书馆2001年版。）

(29) 《论语·颜渊》。

(30) 《论语·季氏》。

(31) 《论语·季氏》。

(32) 《论语·学而》。

(33) 《论语·公冶长》。

(34) 《论语·为政》。

(35) 《论语·颜渊》。

(36) 《论语·尧曰》。

(37) 《论语·先进》。

(38) 如《论语·颜渊》载：“季康子问政于孔子。孔子对曰：‘政者，正也。子帅以正，孰敢不正？’”同书《子路》记孔子之言：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”

(39) 《论语·泰伯》。

(40) 《论语·子路》。

(41) 《论语·雍也》。

(42) 《论语·学而》。

(43) 《论语·述而》。

(44) 《论语·卫灵公》。

(45) 《论语·里仁》。

(46) 《论语·泰伯》。

(47) 刘向：《战国策·叙录》。

(48) 《史记·天官书》。

(49) 《孟子·梁惠王下》。

(50) 《孟子·滕文公上》。

(51) 《孟子·梁惠王下》。

(52) 《孟子·梁惠王下》。

(53) 孟子所述的史事，未必尽皆真实，有的或许还加上他的夸饰之辞，然多有自古以来口耳相传的传说作为依据，故而笔者将之称为对古代史事的“追述”和描绘。

(54) 《孟子·离娄上》。

(55) 《孟子·公孙丑上》。

(56) 《孟子·离娄上》。

(57) 《孟子·离娄上》。

(58) 《孟子·梁惠王上》。

- (59) 《孟子·滕文公上》。
- (60) 《孟子·滕文王上》。
- (61) 《孟子·尽心上》。
- (62) 参阅《孟子·公孙丑下》。
- (63) 《孟子·滕文王上》。
- (64) 《孟子·梁惠王上》。
- (65) 《论语·子路》。
- (66) 《孟子·公孙丑上》。
- (67) 《孟子·尽心上》。
- (68) 《孟子·尽心上》。
- (69) 《孟子·梁惠王上》。
- (70) 《孟子·梁惠王上》。
- (71) 《孟子·滕文公下》。
- (72) 参阅《孟子·公孙丑下》。
- (73) 《孟子·离娄上》。
- (74) 《孟子·尽心下》。
- (75) 《孟子·尽心下》。
- (76) 《孟子·离娄上》。
- (77) 《孟子·梁惠王下》。这使孟子的“王道”多少有了点古代民主意味。
- (78) 《孟子·梁惠王上》。
- (79) 《孟子·梁惠王上》。
- (80) 《孟子·梁惠王下》。
- (81) 焦循《孟子正义》卷四引东汉赵歧解“人和”之语。按，《孟子·公孙丑下》有“天时不如地利，地利不如人和”之说。
- (82) 《孟子·公孙丑上》。

(83) 《论语·雍也》。

(84) 《论语·述而》。

(85) 《孟子·公孙丑上》。

(86) 《孟子·告子上》。

(87) 《孟子·滕文公下》。

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2005-11-27 浏览人次：1945

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。