



孟子的批判精神及其现代价值（韩星）

韩星

摘要：孟子是儒家批判精神高扬的时代，他以天人合一，仁民爱物的理想对兼并战争进行批判，以道高于势，德尊于位的人格挺立对霸道政治进行批判，以浩然正气培养出的大丈夫人格对纵横之士进行批判，以辟杨墨，息邪说，正人心为职志进行学术思想批判。这些对历代知识分子影响甚巨。今天我们所持守和发扬的应该是儒家建设性的批判精神，以纠正近代以来的思想偏颇和应对现实问题。

关键词：孟子；批判精神；建设性；现代价值

儒学一形成就鲜明地表现了一种社会批判的精神。所谓社会批判精神或叫抗议精神，指儒学所具有的批判功能和品质。可以包括三层意思：一是政治批判；二是作为社会良知，对社会的批判；三是文化传承、文化批判精神。〔①〕儒学是否有批判精神，五四新文化运动以来，曾受到一些学者的怀疑，后来人们逐渐形成一种看法：儒学为封建帝王提供理论基础，是封建专制的帮凶等。其实，在中国儒学发展史上始终存在着批判精神。先秦孟子是儒家批判精神高扬的时代，是史无前例、甚至是绝无仅有的，成为儒家思想中最具有现代民主色彩的部分，是仍然具有现代价值的宝贵思想财富。

一、孟子批判精神的社会动因

孟子生活于战国中期，这是中国社会形态发生剧变的时期，政治、经济、社会及文化等各方面都发生了空前的剧变，诸侯之间征战不休，周天子名存实亡，正如刘向所说：“道德大废，上下失序，至秦孝公捐礼让而贵战争，弃礼义而用诈谲，苟以取强而已矣。”〔②〕据司马迁《史记·孟子荀卿列传》记载：“孟轲，驺人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序诗书，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”

孟子的批判精神就是在这一特殊的社会历史条件下形成的。他以尧、舜、禹、文、武、周公、孔子的继承人自居，以拨乱反正，平治天下为己任，曾明确地表示：“我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。”（《孟子·滕文公下》）对此，赵岐在《孟子题辞》这样说：

周衰之末，战国纵横，用兵争强，以相侵夺，当世取士，务先权谋，以为上贤。先王大道，陵迟隳废，异端并起，若杨朱、墨翟放荡之言，以干时感众者非一。孟子闵悼尧、舜、汤、

文、周、孔之业，将遂湮微，正涂壅底，仁义荒怠，佞伪驰骋，红紫乱朱。于是则慕仲尼，周流忧世，遂以儒道游于诸侯，思济斯民。然由不肯枉尺直寻，时君咸谓之迂阔于事，终莫能听纳其说。

孙奭《孟子正义序》亦云：

自昔仲尼既没，战国初兴，至化陵迟，异端并作，仪、衍肆其诡辩，杨、墨饰其淫辞。遂致王公纳其谋，以纷乱于上；学者循其踵，以蔽惑于下。犹泽水怀山，时尽昏垫，繁芜塞路，孰可芟夷？惟孟子挺名世之才，秉先觉之志，拔邪树正，高行厉辞，导王化之源，以救时弊；开圣人之道，以断群疑。其言精而瞻，其旨渊而通，致仲尼之教，独尊于千古，非圣贤之伦，安能至于此乎？

可知孟子在“攻伐为贤”、“暴政横行”、“权谋取士”、“至化陵迟”、“异端并起”的时代，自觉地以救正时乱，解生民于倒悬、弘扬孔子儒家之道为己任，对当时的社会乱象进行不遗余力地揭露和批判，“狗彘食人食而不知检，途有饿殍而不知发。人死，则曰：‘非我也，岁也。’”（《孟子·梁惠王》）“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也”（《孟子·梁惠王上》）认为只有仁政才能把人民从困苦危急中解救出来：“当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。”（《孟子·公孙丑上》）宋儒施德探曾对此予以评析，称：“孟子肖大功四：道性善，一也；明浩然之气，二也；辟杨、墨，三也；黜五霸而尊三王，四也。是四者，发孔氏之所未谈，述《六经》之所不载，遇邪说于横流，启人心于方惑。则余之所谓卓然建明者，此其尤盛者乎？”[③]这里后面三个方面都与孟子的批判精神相关。可见，孟子具有鲜明而强烈的批判精神，这正是孟子在中国儒学史上特别光辉的地方，也是他对儒学的发展有卓越贡献的地方。

二、孟子批判精神的多重体现

（一）天人合一，仁民爱物——对兼并战争的批判

孟子以天人合一的哲学思想，发挥了仁民爱物的社会理想。但是，面对当时的社会状况，他集中对各诸侯国的兼并战争进行了批判。

孟子哲学思想的最高范畴是天，并以天这个范畴为基石构建自己的思想体系。孟子的天虽然具有多种含义，但主要谈论的还是道德天，孟子的天人合一就是在天与人（心）的道德意义上提出来的。孟子继承了孔子的天命思想，对其中残留的人格神的含义有所剔除，而是把天想象成为具有道德属性的精神实体，认为天是人性固有的道德观念的本原。孟子把天与人的心性联系起来，极力追求尽心、知性、知天的精神境界。他说：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”（《孟子·尽心上》）主张心、性、天的同一，以为尽心即能知性，知性就知天了。孟子此说，非常简略，不易理解，所以应先考察孟子所谓心、性、天的意义。孟子论心云：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。”（《孟子·告子上》）心是思维的器官，心的主要作用是思维。孟子论性云：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是

非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，不思耳矣。”（《孟子·告子上》）性的内容即是恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心。所以尽心即能知性。这恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，都是“思则得之，不思则不得”的。而这“思”的能力是天所赋予的，与性是有密切联系的，所以“知性”即“知天”。为了达到知天的境界，他提出了一套道德修养的方法和认识论的思想，强调主体的自觉、向内追求，认为如果自下而上地达到了这种境界，可以产生一种巨大的精神力量。这一观点对于宋明理学影响极大，张载、程颢、程颐都接受了孟子的这个观点，并提出了各自的解释和论证。

与此同时，孟子还展开了一个横向的由内向外、由人向物推行的理路，他说：“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。”（《孟子·尽心上》）“物”，在先秦儒家的概念里，即是指天生之万物；但在更多的情况下，基于“惟人万物之灵”的观念，乃指“人”之外的天生万物。“君子之于物也，爱之而弗仁”，讲的是对待人与对待万物必须有所区别，对万物只能是“爱”，而不能是“仁”。赵岐的注说明了其中的道理，他说：“物，谓凡物可以养人者也。当爱育之，而不如人仁，若牺牲不得不杀也。”可见，虽然儒家主张以博大的爱心对待一切人与物，但爱人之爱毕竟不同于爱物之爱，如果不加区别地等而同之，似乎是将万物提高到了人的地位来爱之，其实却是将爱人之爱降低为爱物之爱，将人降低到物的地位。所以孟子认为，不能用对待人的态度来对待万物，更不能用对待万物的态度来对待人。物本无心、无性，是人为其立心、立性，物性的“善”通过人性的“善”表达出来。这是一个自内向外的扩展，凡事均自求于己，而外应于物，孟子多次引用《诗》、《书》来说明这个问题，其引《书》曰“太甲曰：天作孽。犹可违。自作孽，不可活。”又引《诗》云：“永言配命，内求多福。”（《孟子·公孙丑上》）孟子把人性覆到物性之上，以人道体天道，把人的道德属性赋予自然万物，从而以人性善推导出物性亦善。宋儒云：“仁者以天下万物为一体”，[④]正是对这个思想的最好诠释。

在纵横两个方向的拓展归结起来就是要达到《中庸》所说“致中和，天地位焉，万物育焉”的理想状态。“和”为天地分职、万物发育的条件，且被作为世界的普遍秩序。《孟子》一书中，“和”凡两见，一见于《孟子·公孙丑下》，言“地利不如人和”，一见于《孟子·万章下》，说“柳下惠，圣之和者也”；与“致中和”之“和”，意义相同或相近，所以“和”的思想亦为孟子所固有。追求天地人万物的普遍和谐，是孟子发挥儒家的思想而达致的理想境界。

但是，现实是残酷的，孟子生活的时代，“上无天子，下无方伯；力功争强，胜者为右；兵革不休，诈伪并起”。[⑤]统治者“以土地之故靡烂其民而战之”，争城以战，杀人盈城；争地以战，杀人盈野。列国兼并战争规模越来越大，死亡人数越来越多。据史书记载，春秋时邹、鲁两国交战，邹国官员战死33人，兵卒无一死亡；但到了战国时期，一次战争往往死者达数万人乃至数十万人。如公元前331年，秦国进攻魏国，斩首八万；前293年，秦国大破韩、魏兵于伊阙，斩首24万；前260年，赵与秦交战，赵前后死亡45万人，秦国兵将也死去数十万人。这更加重了人民的苦难，加深了社会矛盾。用孟子的话说，就是“王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也”（《孟子·梁惠王上》）他反对非正义战争，指斥“春秋无义战。彼善于此，则有之矣。征者上伐下也，敌国不相征也。”

（《孟子·尽心下》）这个时期诸侯国之间的战争都不符合“义”的标准，即不但违反了西周以来礼制所规定的上下等级名分制度，也给人民带来了无穷无尽的灾难。对于有人宣称

“我善为陈，我善为战”，他直截了当地判定为“大罪也”（《孟子·尽心下》），把“我能为君辟土地，充府库”，“我能为君约与国，战必克”的“今之所谓良臣”指斥为“民贼”（《孟子·告子下》）。对于统治者不顾人民的死活，频繁地发动战争，攻城略地，他更是痛恨至极，怒斥道：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓帅土地而食人肉，罪不容于死。”因此，孟子建议“善战者服上刑”（《孟子·离娄上》），让那些好战的人得到应有的惩罚。孟子认为君子仁民爱物，慈心不杀，应先从小事做起。他说：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”他见齐宣王不忍牛之觳觫而就死地，就称赞齐宣王“是心足以王矣！”他认为行王道，先当仁心不杀，“兽相食，且人恶之。”（《孟子·梁惠王上》）即禽兽互相吞食，人且厌恶它，何况人类互相残杀！孔子说“始作俑者，其无后乎！”即是说第一个造作木偶土偶来殉葬的人，一定会断子绝孙的！孟子解释说“为其象人而用之也。”（《孟子·梁惠王上》）因为偶像是人形，却用来殉葬，非仁也。孟子反对暴政，称历史上的暴君为独夫民贼，赞成“汤放桀”、“武王代纣”的正义行动，说：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人，谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）肯定人民有推翻暴君的权力，肯定解民于倒悬的正义战争，认为“仁者无敌”，能王天下；而欲仁于天下者，首当戒杀，“如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣！诚如是也，民归之，犹水之就下，沛然谁能御之？”（《孟子·梁惠王上》）对于这样的能够解民于倒悬的王者之师，孟子则加以赞扬，因为他们是为民而战的正义之师，“民望之，若大旱之望云霓也”（《孟子·梁惠王下》），因为他们是要救民于水火之中，老百姓自然会“箪食壶浆以迎”（《孟子·滕文下》）。这说明，孟子并不是一般地反对战争，而是反对不义的战争。

（二）道高于势，德尊于位——对霸道政治的批判

孟子生活的年代是战国中期，上古所谓的“禅让”之风，“王道”之治，以及周代所建立的宗法礼制，在春秋被破坏，至战国已不存在，代之而起的是诸侯据地称霸、群雄兼并、亡国争战的局面。这种以礼治、德治、仁政为内容的王道之治，逐渐转变为兼并争夺，恃力称强的霸道主义，便成为春秋战国数百年间政治变革的一个总体趋势。在这样的现实境况下，如何坚守儒家的“道统”，为当时混乱的社会树立基本的价值理念，就成为孟子的一个重要历史使命。

在中国思想史上，“道”之观念由来已久，贯穿于整个中国思想发展的始终。张立文先生把“道”的涵义概括为八种，认为“道”在不同时期不同学派中具有不同的内涵和含义。[⑥]春秋战国诸子几乎都对“道”有过阐发。道家自不待说，就是墨家、阴阳家就“道”同政治的关系，亦有过较多的论述。儒家重视一个“道”字，既是出于本体论或宇宙论的理解，也是出于政治伦理的需要，最主要的是想用“道”这个价值理念来对为政者的施政行为进行规范。

中国古代的知识分子正是在这“道术将为天下裂”（《庄子·天下篇》）的历史时期萌发一种对人类的责任意识与使命感，创建了“道统”。所谓“道”与“道统”，主要是指核心价值、终极信念。它与学术传承、经世实践、治民方略是相互配合的。儒者修养自身，具有道德资源和人格力量，有抗议精神，追求并护持“道”。正如余英时先生写道：“‘哲学的突破’以前，士固定在封建关系之中而各有职事；他们并没有一个更高的精神凭藉可持以批评政治社会、抗礼王侯。但‘突破’以后，士已发展了这一精神凭藉，即所谓‘道’。”

“道”确立以后，“‘士’的特征已显然不在其客观身份，而在其以‘道’自任的精神。”

[⑦] “道”就是古代“士”履行他们的社会责任的内在于价值基础。先秦儒家对“道”的坚守就是最为典型的。孔子倡言：“士志于道”（《论语·里仁》），主张“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》），要求士人“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）显然，孔子把道视为一种不可轻易放弃的理想价值。孔子的“道”与道家的“道”不同之处就在于他是从历史文化中锤炼和提升出来的，它不离百姓日用，社会人生，却又是超越具体世俗利益之上的，它对社会具有裁定和衡量的意义，因此也就成为士人价值取向的根本依据。孟子在孔子的基础上更有所发展，更挺立起了士人的独立人格。他说：“道在尔而求诸远”（《孟子·离娄上》），希望士人有高远的追求，“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。”（《孟子·尽心上》）他对士人的要求是：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”（《孟子·尽心上》）在坚守道和具体利益之间的权衡上，他强调“未闻以道殉乎人者也”（《孟子·尽心上》）。荀子的“道”与孟子的高远与超越相比，就显得具体、实际多了，甚至有更多现实功利的考虑。如他说：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《荀子·儒效》）“道也者，何也？礼义、辞让、忠信是也。”（《荀子·强国》）“道也者，治之经理也。”（《荀子·正名》）可以看出，从孔子文化关怀到荀子政治参与的明显变化，显示了孔孟与荀子之间的区别。这种区别的一个重要标志，就是孔孟与荀子虽然共同言“道”，但其内涵已经有明显的不同，孔孟的“道”中包含着更多的文化批判因素，而荀子则更看重士人对现实政治的参与效果。[⑧]

古代儒者所坚守的“道”的理念，与西方学者所追求的真理、正义等价值有接近的地方，但更有终极依据和超越层面的诉求。约翰·罗尔斯在《正义论》中这样说：“正义是社会的首要价值，正像真理是思想体系的首要价值一样。一种理论，无论它多么精致和简洁，只要它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，某些法律和制度，不管它们如何有效率和有条理，只要它们不正义，就必须加以改造和废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。”[⑨]这经典地说明了西方知识分子的思想精神特质，而儒家的“道”所关注的问题是人类存在的终极意义，对“道”的这一意义的自觉，就形成了一种根深蒂固的信念，即人类文明的延续不只是历史的事实，而且也是超越的实在的展开（the unfolding a transcendent reality），这就使儒者能够培养出一种使命感，使他们在现实当中对“道”的坚持，寄予了一种文化理想的“家”的眷恋，“儒家知识分子从不离家别居。换句话说，他从道德本体的中心出发，确定何谓政治。由于他从不颠倒先后次序（道德先于政治），因此不受政治局限。”[⑩]儒家思想性体系中三个核心概念——道、学、政是有因果逻辑的先后安排的，“学”与“政”相对于“道”，都退居其后呈现了作为手段的价值。在这样的一种思想设计中，作为文化承载和传播者的儒家学者，他们对政治的态度，也由此表现出了超越性和灵活性，一方面，他们总在试图昂首于政治权力的威逼之外，另一方面，他们又认为可以借重现实政治落实“道”的理念。按照杜维明的说法就是：“儒家知识分子不会主动寻求官位，以求将他们的理念付诸实践，但是却总是通过诗歌的感受、社会责任感、历史意识以及形而上学见解干预政治。”[11]

正因为如此，孟子主张在社会政治生活中应该是“道”尊于“势”而不应是“道”屈于“势”，换言之，作为“道”之载体的士应该挟“道”自重而不应自损人格，在权力的淫威下俯首贴耳。显而易见，假如需要在道和权势财利之间作选择，只能先道而后势。所以他说：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致竟尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？”（《孟子·尽心上》）他据此而把自己摆在同王公大臣平等的位置上，到处“说大人则藐之，勿视其巍巍然”（《孟子·尽心

下》)。孟子的这种人格精神和处世态度，为宋儒所深深称道，如程颐谓：“召而不往，惟子思、孟轲则可。盖二人者，处宾师之位，不往所以规其君也。”[12]

孟子不但自己以“道”最高的价值理念，还把这个理念作为基本原则来要求为政者。孟子进一步指出：“域民不以封疆之界，固国不以山溪之险，威天下不以兵革之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战，战必胜矣。”（《孟子·公孙丑下》）老百姓不是可以靠政治区域能够限制的，国家不是可以靠地形的险要能够保护的，天下不是可以靠兵强马壮能够征服的。治国平天下主要靠“得道”。什么是“得道”呢？从本质上讲，“得道”也就是得民心。又曰：“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，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王，不可得已。”（《孟子·离娄上》）他还说：“天下溺，援之以道。”（《孟子·离娄上》）从这里可以看出，孟子真正关心的是治国之大道。

孟子还赋予有道之士理想的社会角色——师。他引《尚书》说：“天降下民，作之君，作之师。”（《孟子·梁惠王下》）尽管孟子没有对“师”作太多的讨论，但我们从为数不多的热情描绘和一生行状来看，如对“百世之师”的“圣人”伯夷、柳下惠的定位，对费惠公甘愿师子思讨论，我们可以看到孟子所向往的那种超越民之上而又教化之、依违君主而又辅佐之的“民之师”和“王者师”的角色。倘若君主真有背离道的倾向，贤人君子就要设法予以阻劝，通常采用的方式是“进谏”。贤人君子具有规劝君主的资格和义务。假若通常手段不能奏效，孟子主张采用非常手段，即以“有道伐无道”，取消无道之君的君主资格。

在“道”尊于“势”的同时，儒家还强调“德”尊于“位”。《中庸》说：“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”认为礼乐的制定需要德位统一，也就是儒者与君主的分工合作。孟子说：“天下有达尊三：爵一，齿一，德一。”（《孟子·公孙丑下》）这里所说的爵是权位，齿指血缘辈份，德代表着儒家的政治理念。他认为爵、齿和德作为不同类型的价值标准，适用于不同的领域：“朝廷莫如爵”，在政权系统里，以权力高低为标准，爵位越大越高贵；“乡里莫如齿”，在社会生活中，以辈份年纪论尊；“辅世导民莫如德”，作为理国治民的政治原则，当以德为本。在现实生活中，此三者缺一不可，“恶得有其一而慢其二哉？”（《孟子·公孙丑下》）孟子还认为，德与爵相比，德更重要。他把权势地位称作“人爵”，道德仁义称为“天爵”，说：“古之人修其天爵，而爵从之。今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，亦终必亡而已矣。”（《孟子·告子上》）又说：“以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？”（《孟子·万章下》）他还把这种态度进一步表述为：“君之视臣如手足；则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”（《孟子·离娄下》）

在坚持道高于势，德尊于位的前提下，孟子作王霸之辩，以王道反对霸道。在“王道”与“霸道”、在“德治”与“力治”的关系上，两极的对立性被他十分鲜明地摆出来：

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。（《孟子·公孙丑上》）

霸者之民，欢虞如也；王者之民，皞皞如也。杀之而不怨，利之而不庸，民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”（《孟子·尽心上》）

这样，孟子将霸、王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，并成为他的理论创见。在此，选择“力”，还是选择“德”，就会导致两种截然不同的政治目标——“霸”与“王”。特别是，“用武力征服”，还是“用道德感化”，在庶民那里，还会产生两种根本不同的态度。对孟子来说，理想的选择当然是“王”和“德”。因此，王霸之辩实质上又是德力之辩，这在当时主要是与法家展开争辩的。德是指德行、品德；力是指强力、实力。儒家肯定德行的崇高价值，而不着重力。法家高度赞扬力的重要，而否认道德的社会作用。[13]儒家心目中的“王道”意味着以德服人，实行德治，即《大学》中的修齐治平；法家实际推行的是“霸道”，崇拜政治实践中的强制和暴力。孔子曾把“德”与“力”对举。他说：“骥，不称其力，称其德也。”（《论语·宪问》）作为千里马的骥，本以足力见称，孔子却认为其长处在于驯良之德。表现出重德轻力之意。《论语·宪问》还载：南宫适问于孔子曰：“羿善射，奭荡舟，俱不得其死然；禹稷躬稼，而有天下。”夫子不答，南宫适出。子曰：“君子哉若人！尚德哉若人！”羿善射，奭汤舟，都以力着称，却不得好死。禹、稷则以德行着称而有天下。这里显然是将德与力对照，尚德而贬力。《论语·述而》说：“子不语怪、力、乱、神。”孔子是不愿谈力的问题的。再往前追溯，甚至还有“德力”并用的观念，如《尚书·武成》载：“大邦畏其力，小邦怀其德。”但是，到了孟子，“力”和“霸”同“德”和“王”的关系，不再是先后的选择，更没有并用关系，而完全是舍谁取谁、二者必居其一的二元选择。

在强调王霸对立的前提下，孟子表达了“尊王贱霸”的鲜明立场，当齐宣王问齐桓、晋文称霸的事迹时，孟子很不客气地回答说：

“仲尼之徒无道桓、文之事者，是以后世无传焉。臣未之闻也。无以，则王乎？”（《孟子·梁惠王上》）

孟子并非真的不知道“桓文之事”，在《论语》和《孟子》的其他篇章中对此事都有所评价，那么他为什么说“仲尼之徒无道桓、文之事者”，“臣未之闻也”呢？齐桓公和晋文公都是“春秋五霸”之一，齐宣王问“桓文之事”的目的在于和孟子探讨称霸天下的办法，而孟子如果直接回答了，就必然会使话题与自己“行王道”的政治主张背道而驰，说服齐王的意图便绝难实现了。所以，他巧妙地回避了这个问题，用“臣未之闻也”这样的话推掉了，再用“无以，则王乎”的问题，抓住齐宣王的关注点，化被动为主动，引导着齐宣王步步走向自己的王道思路上来。

在孟子的意识里，从“三王”到“五霸”，到他所目睹的诸侯和大夫，这既是“力”和“霸”无限膨胀的过程，也是历史严重退化的象征，《孟子·告子》载：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”历史完全是一个从德到力的退化过程。对于王霸观念的历史演变，嵇文甫曾作过这样的说明：“王与霸本来不是两种治法，两种主义，而只是地位上的区别。王即天子，霸即伯，指诸侯之长说。春秋时代，只讲霸诸侯，不讲王天下。孔子对于霸者并没有菲薄的意思，他也并没有标榜出与霸道对立的王道。到孟子就不然了。他一方面为当时大一统的趋势所刺激，而主张定于‘一’；故只讲王天下，不讲霸诸侯；只教人帝制自为，不教人当什么诸侯之长，这和孔子的思想已显有差异。另一方面他把王霸二字赋予一种新意义，不从地位上区别，而从性质上区别，王

道霸道，判然两途，于是在中国政治思想史上古中心地位的王霸论遂出现了。”[14]

不过，由于当时的周天子已经完全失去了用王道来统一天下的可能，孟子就不得不把推行王道的希望寄托在当代诸侯的身上。正因为如此，他对霸道的批评就不能不留有余地，如他说：“尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也。久假而不归，恶知其非有也。”

（《孟子·尽心上》）这就是说，五霸虽然是借用仁义来谋取利益，可是借得久了，总不归还，你又怎么能知道他不会变成自己的呢？十分明显，他在这里又肯定了由霸道转变为王道的可能性，无疑是希望那些实行霸道的诸侯能进而成为推行王道的圣君。孟子的理论尽管在当时四处碰壁，但两千年以降，王道与霸道之分，一直为后代一些儒家学者和历代开明的统治者所坚持、所接受，甚至影响到了东亚儒教文化圈，以至于当年的日本人发动侵华战争，也要打着建立“王道乐土”的旗号。

（三）吾善养吾浩然之气——对纵横之士的批判

台湾政治大学教授东方桥在《孟子现代读》一书中为开宗明义第一章就称孟子“浩然正气的旗手。”[15]孟子说“吾善养吾浩然之气”，通过浩然正气培养出的大丈夫人格，使其具有了壁立千仞的人格形象，同时，对当时最为活跃的纵横之士给予了尖锐的讥讽。

告子问孟子，什么是他所长。孟子回答说：“吾知言，吾善养吾浩然之气。”告子又问：

“敢问何谓浩然之气？”孟子回答说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”（《孟子·公孙丑上》）孟子所说的浩然之气是什么呢？浩然正气究竟是他原本有之的，还是养而成之的呢？是属于客观外界的，还是人主观自有的？孟子自己也没有说得十分清楚，既像原本有的，又像养而成之的；既象客观，又象主观的。这还是得从孟子对浩然之气的性质和养气原则的解释可以得到证实。孟子说：“其为气也，配义与道，无是，馁也。”（《孟子·公孙丑上》），加配了义与道之气，自然不是先天的自然之气，而是社会化了的人伦之气了；它的成份是既有义，又有道，不是客观之气，而是主观之气了。程颐说：“天人一也，更不分别。浩然之气，乃吾气也，养而无害，则塞乎天地之间；一为私意所蔽，则欲然而馁，知其小也。”[16]程颐从天人合一的观点出发，也认为这浩然之气

“乃吾之气”，是人生来固有的，但它着重强调的是养与不养的问题。养而无害则塞乎天地之间，一为私意所蔽则然而馁。朱熹根据程颐的思想对浩然之气的注中说：“至大，初无限量；至刚，不可屈挠。盖天地之正气，而人得此生者，其体段本如是也。”[17]朱熹从人性本善的思想出发，以为这浩然之气是生来就有的。原本是天地之正气，人得气而生。他显然过分夸大了这“初”时的气，也很难解释“配义与道”。为了自圆其说，他在注释中加以发挥说：“配者合而有助之意，义者人心之裁制，道者天理之自然。馁，肌乏而气不充体也。言人能养成此气，则其气合乎道义而为之助，使其行之勇决，无所疑惮；若无此气，则其一时所为，虽未必不出于道义，然其体有所不充，则亦不免于疑惧，而不足以有为矣。”[18]朱熹的注释既坚持了“浩然之气”的固有性，同时又将此气客观化，以为原本存在这样一种气，有此气则如何如何，无此气又如何如何。其实孟子并无此意。孟子意思是说是“浩然之气”非天生固有，在先天人性本善的基础上的自然、客观之气，经过后天与义与道的配合，持之以恒地调养，精心认真地培育，才能成就出凛然于世间，至大至刚的天地正气。这样的天地正气显然是人文的、主观的。它之所以能够充塞天地之间，就是因为它必须配以义道，否则就会疲乏不振。义与道是什么？冯友兰说道就是人对宇宙有正确的了解，义就是人力行人在宇宙间应有的义务，即道德的义务。[19]“无是，馁也”，没有这样的义与道，人自身的正气必然培养不起来，就不会有浩然之气充塞天地，沟通古今。相反，有了浩然之气

的人，其人格能够达到冯友兰所说的“天地境界”。所以，“浩然之气”是“孟子所体验的一种主观精神状态和外显心理意志气象”，[20]是一种道德精神力量，是结合“义”与“道”，经过平日修养积累而形成的。养浩然之气包括统一不可分的两方面：一是自觉本心，立志行道，不防失其新，所谓“配义与道”、“必有事”、“心勿忘”即此义。一是要循序渐进，自然而然，不可躐等，所谓“集义所生”、“勿正”、“勿助”即此义。[21]

关于“浩然之气”，苏轼在《潮州韩文公庙碑》曾经这样发挥到：

孟子说：“我善养吾浩然之气。”是气也，寓于寻常之中，而塞乎天地之间。卒然遇之，则王公失其贵，晋、楚失其富，良、平失其智，贲、育失其勇，仪、秦失其辩。是孰使之然哉？其必有不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不随死而亡者矣。故在天为星辰，在地为河岳，幽则为鬼神，而明则复为人。[22]

文天祥还曾以诗的形式和语言充分地歌颂这种“浩然之气”，这就是流传甚广的《正气歌》：“天地有正气，杂然赋流形。在下为河岳，在上为日星。于人为浩然，沛然塞苍冥。”“是气所磅礴，凜冽万古存。当其贯日月，生死安足论。”实际上，文天祥不仅用诗，更用自己的生命实践了这种“浩然之气”。

有了这样的“浩然之气”，才能在人生实践中形成一种大丈夫人格。孟子所谓的“大丈夫”就是这样的人：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）这种人格就是“浩然之气”的形象化，它高扬了作为主体的人在外界各种艰难困苦、强权暴力面前的自主性和独立性，是孟子积极进取、刚正不阿、追求真理、坚持真理的人生态观的生动体现。中华民族自古就形成了一种精神气质：勇于追求真理，具有刚正不阿的“正气”；敢于坚持真理，具有不屈不挠的“骨气”，我们统称之为“气节”。它的形成与孟子提倡的“养吾浩然之气”是不可分的。大丈夫人格的完成还必须经受长期而艰苦的磨练：

“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”（《孟子·告子下》）

大丈夫的最高境界是：“杀身成仁”，“舍生取义”，即为了道义——道德理想、人生理想、社会正义，可以舍弃自己的生命，在道义与生命之间，义无反顾地选择前者，舍弃后者。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）为了成全仁德，就不能苟且偷生以危害仁义，应该以生命维护仁德。孟子云：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）在道义和生命不同兼顾的情况下，就选择道义而舍弃生命。这是儒家的一种生命价值观的生动体现，后来人们以“成仁取义”来进行概括，在中国历史上曾经取得了许多志士仁人的认同，他们往往把“成仁取义”具体地体现在铁肩担道义，为民请命以及维护国家和民族利益等正义事业当中，塑造了不同类型的大丈夫人格形象。如东汉士人、明末东林党人在宦官专权、祸国殃民的情况下，敢于挺身而出，组织团体，抨击政治腐败，代表人民要求政治改革，反映了中国知识分子满怀忧患意识，兼济天下的气魄，特别是他们面对强权，毫无危惧，抗争不屈，真正做到了“杀身成仁”、“舍生取义”，以群体的形式集中地表现了大丈夫人格。这种大丈夫人格千百年来一直感染和激励着许许多多的民族英雄、革命家，如中国历史上的岳飞、文天祥、陈天华、戊戌六君子以及现代革命史上许多的革命烈士。

孟子内在精神修养上的浩然气概，是《孟子》批判精神气势充沛的根本原因。他善养其浩然之气，以大丈夫自居，崇尚以道抗政，以德抗位，“得志与民由之，不得志独行其道。”

（《孟子·滕文公下》）当时，纵横家公孙衍、张仪之流由于迎合秦国吞并六国的野心，威镇诸侯，有人在孟子面前夸他们是真正的大丈夫：

“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”

孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子！’以顺为正者，妾妇之道也。”

（《孟子·滕文公下》）

他认为在当时“一怒而诸侯惧，安居而天下熄”的公孙衍、张仪之流还称不上是“大丈夫”，其所作所为只能算是“以顺为正”的“妾妇之道”。纵横家是一些什么样的人呢？

《汉书·艺文志》说：“从横家者流，盖出于行人之官。……其当权事制宜，受命而不受辞。此其所长也。及邪人为之，则上诈谖而弃其信。”《韩非子》说：“纵者，合众弱以攻一强也；横者，事一强以攻众弱也。”战国时南与北合为纵，西与东连为横，苏秦力主燕、赵、韩、魏、齐、楚合纵以拒秦，为合纵派的主要代表。张仪则力破合纵，连横六国分别事秦，纵横家由此得名，为连横派的主要代表。纵横家实际上是战国时战争外交的产物，苏秦、张仪等合纵连衡，在群国纷争的局势下，推行自己的外交策略，以此从政，并取得自己的个人利益。在那个时代，他们纵横捭阖，十分活跃，奔走游说，摇唇鼓舌，耸动视听，随机应变，投其所好；他们朝秦暮楚，事无定主，反复无常，设计谋划多从自己的政治要求出发。孟子严厉地批判他们：

今之事君者曰：“我能为君辟土地，充府库。”今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。“我能为君约与国，战必克。”今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。（《孟子·告子下》）

《荀子·非十二子》中也这样批评他们：

今之所谓仕士者，污漫者也，贼乱者也，恣孳者也，贪利者也；触抵者也，无礼义而唯权势之嗜者也。……今之所谓处士者，无能而云能者也，无知而云知者也，利心无足，而佯无欲者也，行伪险秽，而强高言谨悫者也，以不俗为俗，离纵而跂訾者也。

这些纵横之士与儒家不同，他们没有操守，在“从道”与“从势”的选择中毫不犹豫地选择后者，因而能够飞黄腾达。即使他们有的人还暂时没有机会入仕，也会通过不同途径邀名于诸侯，以等待发迹的那一天。

当时楚国的衰败和屈原的悲剧，就是由这样的一些人引发的。秦曾使张仪入楚，以财物贿赂佞臣靳尚和怀王宠妃郑袖等人，用欺骗手法破坏了楚齐联盟。怀王发现上当后，大举发兵攻秦。可是，丹阳、蓝田战役相继失败，并丧失汉中之地。此时屈原曾受命使齐修复旧盟，但似乎没有结果。此后由于怀王外交上举措失当，楚国接连遭到秦、齐、韩、魏的围攻，陷入困境。屈原谏而楚怀王不听，又听信佞臣之言，将屈原流放，而楚国因此遭遇了彻底的失败。

《孟子·滕文公下》还记载：

陈代曰：“不见诸侯，宜若小然；今一见之，大则以王，小则以霸。且《志》曰：‘枉尺而直寻’，宜若可为也。”

孟子曰：“昔齐景公田，招虞人以旌，不至，将杀之。志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉？且夫枉尺而直寻者，以利言也。如以利，则枉寻直尺而利，亦可为与？昔者赵简子使王良与嬖奚乘，终日而不获一禽。嬖奚反命曰：‘天下之贱工也。’或以告王良。良曰：‘请复之。’强而后可，一朝而获十禽。嬖奚反命曰：‘天下之良工也。’简子曰：‘我使掌与女乘。’谓王良。良不可，曰：‘吾为之范我驰驱，终日不获一；为之诡遇，一朝而获十。诗云：“不失其驰，舍矢如破。”我不贯与小人乘，请辞。’御者且羞与射者比。比而得禽兽，虽若丘陵，弗为也。如枉道而从彼，何也？且子过矣，枉己者，未有能直人者也。”

陈代所说的，其实正是苏秦、张仪等纵横家的做法。先顺着诸侯们的口味来，然后再慢慢实施自己的思想主张，完全是机会主义的做法。所以，孟子坚决不同意，而以“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”的方正刚直为行为主张。

（四）民贵君轻，以人为本——对君主专制的批判

面对汲汲于富国强兵、攻战杀伐的各国执政者，孟子作为政统的局外人、作为自由知识分子，对现实政治而采取了批判态度，以维护士人的自主人格、文化理想以及社会源远流长的道义价值。

孟子对待传统西周政治的观点与孔子有不同。孔子所处的时代，尽管西周礼乐文化的秩序已经遭到严重的破坏，孔子从维持社会的和平安定出发，他大体上是表示维护态度的，但到了孟子时代，诸侯相继称王，周王室已经不可能重振威权，同时兼并战争愈演愈烈，天下重新走向统一的趋势越来越明显，在这样的情况下，孟子就提出了民本思想，把着眼点从一切为贵族而设的转向了一切为民而设，具有了民主政治的新思维。他说：

民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。
（《孟子·尽心下》）

这就是说，老百姓的利益是最根本、最重要的，江山社稷要次于前者，君主的地位又次于江山社稷。“民贵君轻”体现了国家可变、君主可换、而民众不可易的思想，这在当时确是卓见，这也是继承和发展了远古“民为邦本”的思想。孟子尽管仍然承认应该有天子、诸侯、大夫这些治人者存在，但强调这些统治者存在的理由则在于能否“得于丘民”。如果君主不能“得于丘民”，就失去了其为君的资格，即非君了。相应地，诸侯、大夫也就失去了为诸侯、大夫的资格。这也就是说，以民为本，是统治者进行统治合法性的根源。“民贵君轻”的思想在秦汉以后为封建统治者所抛弃，到了明代，封建专制进一步发展，朱元璋甚至要把“亚圣”孟子赶出孔庙，原因就是孟子说过“暴君放伐”、“民贵君轻”的话。这不仅没有贬低孟子，恰恰证明了孟子思想的进步性及其人格的伟大。

孟子试图用他的理论影响当时的君主。据《孟子·梁惠王下》载：

滕文公问曰：“滕，小国也。竭力以事大国，则不得免焉。如之何则可？”

孟子对曰：“昔者大王居邠，狄人侵之。事之以皮币，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，邑于岐山之下居焉。邠人曰：‘仁人也，不可失也。’从之者如归市。或曰：‘世守也，非身之所能为也。效死勿去。’君请择于斯二者。”

孟子虽然为滕文公指出了两条道路，但他的主张是非常明显的，这就是：当一个国家无法抵御别国的入侵时，君主的地位是次要的，国土也是次要的，最为重要的是要保护百姓的生存和利益。只要百姓们能够继续生存下去，只要百姓们能够不受到伤害，国君就应该放弃自己的地位，甚至是放弃江山社稷。

为了论证民本思想，孟子创立了“性善说”，对人性善作了普遍的肯定，从而也肯定了民性是善的。他说：“人皆有不忍人之心”（《孟子·公孙丑上》），又说：“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），这是就人人具有内在善性而言，不是就人人都能获得与实现道德而言，不是肯定人人在事实上一定能够成为尧舜。孟子对人人能够实现乃在善性并未做普遍的肯定，他还认为受过教育的“士”与没有受过教育的“民”在道德的实现上有所不同，所以他说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。”（《孟子·梁惠王上》）孟子性善说所包含的对民性的看法，隐含了人民与统治者在道德人格上平等的观念，在中国思想史上有重大的意义，它为其民本思想提供了一个新的哲学基础。

民贵君轻的民本思想，集中地体现在孟子对君臣、君民关系的论述中。孟子认为君臣都必须遵循一定的规范。他说：“欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”（《孟子·离娄上》）君有君道，为臣子表率，以仁义、礼节对待臣下；臣有臣道，忠君、敬君，做到不令而行。这样，各尽其道，就是上古圣王治国平天下的大经大法。孟子还在规定各种人际关系的准则时以“义”属于君臣，他说：“君臣有义”（《孟子·滕文公上》）在具体阐述“仁义礼智”的基本内涵时，他强调：“义之于君臣也”。（《孟子·尽心下》）他初见梁惠王，劝其先义后利时说“未有义而后其君者也。”（《孟子·梁惠王上》）他用“义”规定君臣关系，显然具有限制君主对臣下单向控制的意思，即否认君对臣有绝对的权威，也不认为臣的义务是绝对服从君主，二者是一种双边对待关系，而不是单向服从关系。

现实中，许多君主实行各种不人道的政策，在孟子看来，君主的恶行是由于环境的影响和自己主观放纵造成的。为了确保君主能够不丧失生而具有的善性，孟子要求大臣通过各种途径来“正君心”。孟子说：“惟大人能格君心之非。”（《孟子·离娄上》）只要端正了国君的思想和行为，国家就安定了。大臣的义务就是“务引其君以当道，志于仁而已”（《孟子·告子下》），大臣“责难于君”、“陈善闭邪”才是对君主的“恭敬”，如果君主有错误，大臣首先要反复劝说，如果反复劝说，君主仍然不听，就离开这样的君主。

对于无道的昏君和暴君怎么办？孟子在民贵君轻的价值判断基础上，他进一步提出了易位说、革命说、禅让说。孟子和齐宣王曾就君权问题进行过一系列讨论。齐宣王向他请教关于公卿的问题，他认为“贵威之卿”“君有大过则谏；反复之而不听，则易位”；而“异姓之卿”“君有过则，反复之而不听，则去”。直说得齐宣王“勃然变乎色”（《孟子·万章下》）。这是说，臣民不但可以背弃君主，而且还有权废置君主。

齐宣王作为一个专制君主，对孟子这些直接否定君权的言论是难以接受的。因此，他转弯抹

角地问孟子：汤伐桀、武王伐纣这样的“臣弑其君”的行为，是不是正确？孟子回答道：

贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。（《孟子·梁惠王下》）

这就是认为，有道可以伐无道，新圣王可以替天行道，吊民伐罪，用暴力手段夺取政权。汤伐桀、武王伐纣都是正义的行为，并没有违反君臣之义。在孟子看来，“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，斯得民矣。”（《孟子·离娄上》）如何得民心？以仁。仁则得民，不仁则失民。“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。”（《孟子·离娄上》）也就是说，谁不行仁政，谁就垮台；谁行仁政，谁就称王，这就是“保民而王”。所以《易传》曰：“天地革而四时成。汤、武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”这就在实质上肯定了臣民可以诛杀无道之君，是典型的儒家“革命论”。

关于禅让说。《孟子·万章上》记载了孟子与万章的一段对话，对禅让说有详细地讨论，其主要思想是：首先，禅让的实质就是“让贤”，也是禅让的根本目的。尧禅舜，舜禅禹，舜禹都是贤能之人。其次，禅让要得到“天”和“民”的同意。孟子强调“天子不能以天下与人”，只有“荐之于天，而天受之；暴之于民，而民受之”（《孟子·万章上》），受让者才能继位。第三，禅让要仁道为标准。孟子认为“惟仁者，宜在高位”（《孟子·离娄上》），如果臣民的贤超过了君主，那么君主就应禅让。于是，他屡屡称颂尧、舜的禅让，许以为仁。这种禅让说也许并不符合历史事实，但其中包含了原始民主制思想的遗留，孟子是通过对这一历史的理想化回述来表达自己的观点的，正表明了他对君主世袭制的否定，也应属于朴素民主思想的范畴，开了我国近代民主政治之先河。

总之，孟子民本思想的这些观点，可以说是对君主专制的直接挑战。在七国争雄、兵火交加、交相争霸的时代，君权日益膨胀，出现这种思想，确实是难能可贵的，而且对后世封建君主专制条件下，出现某些敢于抗横暴君独夫的诤臣志士起了有益的影响。

（五）息邪说，正人心——学术思想批判

在中国思想史上，春秋战国是一个百家争鸣、生机勃勃的黄金时代。当时诸侯争霸，“杨朱、墨翟之言盈天下”，法家、兵家、纵横家在社会政治舞台上也十分活跃。孟子东奔西走，以继承孔子之业，捍卫孔子之道为职志：

昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁；孔子成春秋，而乱臣贼子惧。……我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。（《孟子·滕文公下》）

他慷慨激昂地参与争鸣，批判各家，发扬孔学，使儒家成为战国时期的显学。他有强烈的历史使命感，认为自己有责任站在儒学正统的立场上去回应各种非儒学派的质疑和责难，以维护儒学的纯洁性。孟子一生官运不佳，但学术思想上大有成就。“退而与其弟子，序《诗》、《书》，述仲·尼之意，作《孟子》七篇。”（《史记·孟荀列传》）对孔子的学说作了系统的发挥，特别是继承了孔子的仁的学说和德治理论，进一步发展为仁政说和贵民论。才，孟子的学说，对后世影响极大，被人们尊为“亚圣”，拥有仅次于孔子的显荣。

当时的情形是：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。”因此孟子强调，“杨墨之道不怠，孔子之道不着，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧。闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者，不得作，作于其心，害于其事，作于其事，害于其政，圣人复起，不易吾言矣。（《孟子·滕文公下》）不论孟子在理论上对杨墨的批判是否真的如他所说的那样有道理，但我们由此不难看到的一个事实是，杨朱、墨翟对儒家构成了巨大的挑战，迫使孟子捍卫儒学的纯洁性，批判杨、墨。思想史上孟子辟杨、墨也许是一件重大的事件，但今天我们所看到的《孟子》一书直接提到杨、墨之处分别不过7次与9次，除了《滕文公下》上所载墨者夷子与孟子关于“爱无差等”的论辩是直接交锋外，其余都是比较简单的攻击之辞。但是，当我们站在宏观的视角审视儒家与杨、墨的思想冲突，就会发现，可以说整个《孟子》一书一个重要的思想倾向就是迎接对杨、墨的挑战，其基本思路有破有立，在立中破，即在孟子提出的具体主张的背后，有意无意地可以看到针对杨、墨的进行的批判。

杨子，名朱，战国时期魏国人。关于杨朱的思想，由于他没有留下任何遗作，《孟子》、《韩非子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《列子》等书都曾提起过他，其中《列子·杨朱》篇最详，传统上认为它反映的就是扬朱的思想。据该篇记载，杨朱是老子的弟子。老子所说“持而盈之不如其己；揣而锐之不可长保”的这话，便有自保其意，是以出了位自私自利的弟子。但是现代的学者对《列子》这部书的真实性表示怀疑，我们姑且把它作为杨朱思想的旁证。《吕氏春秋》说：“阳生贵己。”（《审分览·不二》）《韩非子》说：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，……轻物重生之士也。”（《显学》）《淮南子》说：“全性保真，不以物累形：杨子之所立也。”（《汜论训》）在这些引文中，《吕氏春秋》说的阳生，近来学者们已经证明就是杨朱。《韩非子》说的“不以天下大利易其胫一毛”的人，也可能是杨朱或其门徒，因为在那个时代再没有别人有此主张。把这些资料合在一起，就可以得出杨朱的两个基本观念：“为我”，“轻物重生”。这两个观念的基本内涵就是以是否对自己有利当作评判是非善恶的标准，这是站在个人的角度来分析人性，来阐释人生。孟子在批驳杨朱时，认为“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”（《孟子·尽心上》）“杨氏为我，是无君也”（《孟子·滕文公下》）杨朱将“我”与“天下”对立起来，将个人的自然生命与社会的发展对立起来，将自己肉体是生命与精神的生命对立起来，导致了只知为“我”，不知为人，不知为天下苍生，不知自己真本性的结果，其精神境界非常低下。显然，这种极端个人主义的观点从社会伦理的角度来看，是断断不可取的，因为这很容易流为“人不为己，天诛地灭”的信条，造成人心陷溺，社会失衡。杨朱的思想在那个动荡不安的社会一度有非常大的影响，孟子便曾提过一句“逃墨必归于杨”（《孟子·尽心上》），于此可见一斑。

墨子曾学习儒术，因不满其繁琐的“礼”而另立新说，成为儒家的主要反对派，并创立了墨家学派。《淮南子·要略》云：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而用夏政。”墨家学派在战国初年曾经影响很大，与儒家思想观点针锋相对，在当时并称“显学”，史称墨家“列道而议，分徒而讼”（《淮南子·俶真训》），对开战国一代学术争鸣之风起了主要的推动作用。《墨子》的基本思想是提出了十大主张，即“兼爱”、“非攻”、“尚贤”、“尚同”、“天志”、“明鬼”、“非乐”、“非命”、“节用”、“节葬”。在这十个项目之中，“兼相爱”、“交相利”是其基本主张。在《滕文公下》上所载墨者夷子与孟子的论辩中，孟子的批判主要就是针对墨家的“爱无差等”和功利主义。墨子的观点，从表面上看，似乎有些道理，与儒家的“仁

爱”似乎接近。实际上墨子的兼爱与孔子的仁者爱人有着根本的区别，孔子的“爱人”是依照宗法制的“亲亲”原则，对亲疏不同的人有先后轻重之分，而墨子“爱无差等”，“爱无厚薄”则实际上则取消了“亲亲”原则，主张把他人与自己的亲人一样看待，这就有可能导致社会伦理秩序的混乱，使已经混乱的战国社会雪上加霜。所以孟子批评“墨氏兼爱，是无父也”（《孟子·滕文公下》）。墨子还有强烈的功利主义倾向，以“利”作为衡量一切事物的价值标准，把“兴天下之利，除天下之害”（《兼爱下》）作为奋斗争取的目标。孟子继承孔子作义利之辩，重义轻利、崇义抑利，见梁惠王脱口而出“何必曰利？亦有仁义而已矣”，又言“舍生取义”，坚决反对“枉尺直寻”等等。针对墨家纯粹从功利主义立论而攻击儒家厚葬久丧，孟子这样说：

盖世上尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。

这说明孟子在丧葬问题上不纯粹从功利主义着眼，而是强调厚葬在于尽人心，鲜明地表达了儒家的真精神。

综合起来看，孟子辟杨墨，认为杨朱为我是无君，墨子兼爱是无父。这样“无父无君，是禽兽也”（《孟子·滕文公下》），因为杨墨之道，废弃人伦，就会丧失人之所以为人的资格，而堕落为禽兽。杨朱是极端的个人主义，墨家是极端的集体主义，而孟子把握了儒家中庸之道的精义，在这两种极端倾向中强调走中道。正如有学者所指出的：“孟子抨击杨朱墨翟，正是要在基本人性和人心受到极端个人主义和极端集体主义摧残殆尽的两极分化里开拓出一条‘执中’的康庄大道来。不过‘执中’绝非折中主义，因此孟子批判了‘折中无权’的片面思想。”[23]杨朱的极端的个人主义和墨家的极端的集体主义尽管在当时产生了广泛的影响，但他们根本的失误都是对中国社会历史缺乏深刻的认识，所开出的救治社会人心的药方脱离中国的社会实情实际，也难以真正落实，所以他们后来都相继中绝，而儒家则后来成为中国文化的主流、主体获得了持续的发展。

对于孟子的辟杨墨，历代儒者给予高度的赞扬。扬雄说：“古者杨墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也。”（《法言·吾子篇》）牟子《理惑论》云：“杨、墨塞群儒之路，车不得定，人不得步，孟子辟之，乃知所从。”[24]韩愈云：“夫杨墨行，正道废。……向无孟氏，则皆服左衽而言侏离矣。故愈尝推尊孟氏，以为功不在禹下者，为此也。”[25]王阳明：“孟子辟杨、墨至于‘无父，无君’。二子亦当时之贤者，使与孟子并世而生，未必不以为为贤。墨子‘兼爱’，行仁而过耳；杨子‘为我’，行义而过耳。此其为说，亦岂灭理乱常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比于禽兽夷狄，所谓‘以学术杀天下后世’也。”[26]这些都充分说明孟子在批判杨墨的思想史意义。

三、孟子批判精神的现代价值

孟子作为儒家“亚圣”，对历代知识分子（士大夫）的人格影响是巨大的。以孟子为代表的这类儒家学者是融道德信仰和理性思考为一体的知识分子，正如杜维明所论：“儒家学者在公众形象和自我定位上兼教士功能和哲学家作用，迫使我们认为他们不仅是文人，而且还是知识分子，儒家知识分子是行动主义者，讲求实效的考虑使他要正视现实政治(realpolitik)的世界，并且从内部开始改变它。他相信，通过自我努力人类本性可得以完善，固有的美德存在于人类社会之中，天人有可能合一，使他能够对握有权力、拥有影响的人保持批评态度。”[2

7]余英时也有类似的想法，认为轴心时代的中国知识分子，“他有重‘理性’的一面，但并非‘静观默想’的哲学家；他也负有宗教性的使命感，但又与承‘上帝’旨意以救世的教主不同。就兼具两重性格而言，中国的‘士’毋宁更近于西方现代的‘知识分子’。”[28]西方学者对知识分子虽然没有一个统一的定义，但他们都肯定知识分子应该有一个共同的性格，即以批评社会政治为职志。这与古代中国士人有非常接近的地方，如先秦士人他们以“道”为承担，不愿自贬身价去入仕，比较温和的自诩为王者之师，激烈的则猛烈地攻击一切看不惯的现象。他们把这样的批判称为“议”、“议论”、“横议”、“言治乱”、“议政事”、“论国事”，等等，战国时期的稷下学宫就是专为这些士人设立的，他们在这里享有良好的学术研究环境，自由的思想探讨氛围，他们的学术思想活动在当时产生了广泛而巨大的影响。后世的“谏议大夫”就是这种批评的制度化、合法化，在中国政治中起着重要的舆论监督职能。

西方文化精神可以说是宗教信仰与思辨理性二元对立，各行其道，各自发挥各自功能的，当然，一些知识分子总是在试图进行融合，借以共同形成对终极实体把握的精神力量，并不断从上帝博爱与真理追求的角度思考社会的种种问题，对不合理现象予以批判，以推动社会历史的进步。儒者就他们在社会政治层面的社会批判而言类似于西方的自由主义知识分子，但他们还有一般自由知识分子所不具备的道统和为护卫道统的宗教精神，这则是西方宗教家所具有的。儒家的批判精神就是以“道”为价值理想的广泛批判，是居高临下，高屋建瓴的批判，不是破坏性批判，而是建设性批判，是有破有立，以立为破的批判。因此，今天我们所持守和发扬的儒学批判精神，也就应该是一种建设性的批判精神。唯有批判，儒学才能营养自己，才能拥有活力；唯有批判，儒学的价值才能得到落实，儒学的生命才能得到舒展；唯有批判，儒学对社会的担当才得以体现。[29]这些在这个意义上，我们可以说，儒家思想与今天的自由主义并不矛盾，儒家思想在道统这一方面正是自由主义者所缺乏的，因而是可以统摄自由主义的。

为什么要特别强调儒家的批判精神？这与长期以来人们对儒学的看法有关。五四新文化运动以来，中国人形成了一个相当顽固的看法：儒学为封建帝王的统治提供理论基础，儒家是封建专制主义的帮凶。这显然是一偏盖全。现在，需要正本清源，进一步从历史上进行实事求是的研究。其实，在中国儒学发展史上，也存在着一条若明若暗的线索，这就是儒家的批判精神，甚至可以说就是反专制主义的传统。历史上有许多儒者以理想批判现实、以道德批判政治、以教化改造社会，形成了可贵的精神资源，值得我们去挖掘、开发、传承、发扬。传统上儒家批判精神具体体现为积极的、直接的、对抗性的和消极的、间接的、不合作的两种方式，前者往往是在社会处于上升或基本正常状况下儒者所采取的方式，后者往往是在社会处于下降或没落的情况下儒者所采取的方式。从具体内容上看，儒家批判精神包括批判专制政治和专制思想，批判社会暴力和社会腐败，强调王道理想，倡导德治礼治，反对霸政，谴责酷刑苛法；注重民本和教化，立足社会进行改革，缓和社会矛盾，维护社会正常秩序；以“儒道”为标准，接受小康，向往大同。以上的方式和内容不同时代、不同地域、在不同儒者身上有不同的侧重点。

今天，我们处在思想多元化的时代，曾经那种一元化的简单政治批判已经为人们唾弃，但这决不意味着我们可以放弃批判精神。当代知识分子批判精神的缺失，使得他们放弃了自己的社会责任，人格萎缩，思想匮乏，学术浮躁。在大陆儒学复兴过程中儒家的批判精神应该得到高扬，这不但是继续清除封建专制遗毒的需要，也是在这个价值混乱，道德沦落，人欲横流，物欲膨胀，贪污腐败，寡廉鲜耻的时代挺立儒家道德人格主体性，为迷茫的社会确立基

本的价值目标的迫切需要。就儒学自身发展而言，高扬儒家的批判精神，对儒学之外可以应对一般认为儒学是维护封建专制的观念，对内可以警戒儒学在走向复兴过程中可能导致的专制倾向，使儒学的复兴真正成为中华民族的福音而不是灾难。

[①]杜维明：《郭店楚简与先秦儒道思想的重新定位》，《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社1999年。

[②]《战国策序》。

[③]《孟子发题》，见《宋元学案》卷四十。

[④]朱熹、吕祖谦：《近思录》卷一·道体。

[⑤]刘向：《战国策书录》。

[⑥]张立文主编：《道》第1-3页，中国人民大学出版社1989年版。

[⑦]余英时著《道统与政统之间》，见《士与中国文化》，上海人民出版社2003年版，第88页。

[⑧]王长华：《春秋战国士人与政治》第52页，上海人民出版社1997年。

[⑨]约翰·罗尔斯著《正义论》，中国社会科学出版社，1988年版，第三页。

[⑩]杜维明：《道·学·政——论儒家知识分子》第19页，上海人民出版社2000年版。

[11]杜维明：《道·学·政——论儒家知识分子》《新加坡版自序》第2页，上海人民出版社2000年版。

[12]《河南程氏遗书》卷六《上太皇太后书》。

[13]张岱年：《中国古代哲学中关于德力、刚柔的论争》，《国学研究》第一卷，北京大学出版社，1993年。

[14]《嵇文甫文集》上，第182页，河南人民出版社，1985年。

[15]东方桥：《孟子现代读》，上海书店2003年版。

[16]《四书集注·公孙丑章句上》。

[17]《四书集注·公孙丑章句上》。

[18]《四书集注·公孙丑章句上》。

[19]冯友兰：《孟子浩然之气章解》，《三松堂学术文集》第446页，北京大学出版社1884年版。

[20]张奇伟：《亚圣精蕴：孟子哲学真谛》第158页，人民出版社1997年版。

[21]李景林：《孟子心性论的理论原则及其现实意义》，《儒学与廿一世纪——纪念孔子诞辰2545周年暨国际儒学讨论会会议文集》（下）第1174-1175页，华夏出版社1996年。

[22]《古文观止》卷十一。

[23]杜维明：《儒家伦理与全球社群》，《儒学与廿一世纪——纪念孔子诞辰2545周年暨国际儒学讨论会会议文集》（上）第725页，华夏出版社1996年。

[24]《弘明集》卷一。

[25]韩愈：《与孟尚书书》，《韩昌黎全集》卷十八。


[26]《王阳明全集·传习录中》。

[27]杜维明：《道·学·政——论儒家知识分子》第11页，上海人民出版社2000年版。

[28]余英时：《士与中国文化》“引言”第6页，上海人民出版社2003年。

[29]李承贵：《儒学当代开展的三个向度》，《光明日报》，2005年7月12日。

附注：本文为2006在邹城山东大学儒学研究中心与邹城市政府合办的“孟子思想的现代价值”学术研讨会交流论文，后收入庞朴主编《儒林》第3辑，山东大学出版社2006年。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-5-8 浏览人次：481

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。