

孔子为政以德的理论内涵

陈卫平

(上海师范大学哲学学院,上海 200234)

[摘要] 道德建设是当前中国面临的重大问题,孔子“为政以德”的理论内涵对于当代中国的道德建设是有借鉴意义的,“为政以德”的理论内涵主要有三个方面:一、修己志仁是为政以德的基本前提,阐明了何者可以为政以及为政为何的道德内涵,并为落实这一前提提出了制度设想;二、教民趋善是为政以德的主要手段,从施教者和受教者两个方面,回答教化作为为政的主要手段何以可能的问题,并在如何教化上体现了为君子儒与敬畏圣人相结合、立人达人与勿施于人相结合、见贤思齐与自省自讼相结合、论古说今与诵诗赏乐相结合;三、和而不同是为政以德的理想目标,为政以德将礼作为实现和而不同理想的制度保障,用重义轻利的价值观指导人们认同这一理想目标,而感叹民众丢失中庸很久了,是为了使全民的道德水准与实现“和而不同”为政理想相一致。

[关键词] 孔子;为政以德;经世治国

[中图分类号]

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2013)01-0000-00

儒家作为中国传统社会的指导思想,无疑具有经世治国的意义。对于经世治国,儒家开创者孔子的根本方针是:“为政以德,譬如北辰居其所而众星共之。”(《论语·为政》,以下引《论语》只注篇名)认为如果用道德来治理国政,那么为政者就会像北斗受到众星拱卫那样得到百姓的拥戴。儒家经世理政的传统由此而奠定基础。

一、修己志仁:为政以德的基本前提

马一浮的《泰和宜山会语?论语首末二章义》认为,《论语》首末章都论述君子,意味着君子论贯串于《论语》的始终。这有一定的道理。因为成就君子这样的道德人格,是孔子以及儒学试图在理论和实践上要解决的主要问题。“为政以德”可以说是从经世理政方面表现了这一点。《宪问》记载:“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸!’”把为政者的“修己”和所为之政的“安百姓”归于何为君子的问题中,实际上是从“为政以德”的观点回答了何者为政和为政为何这两大问题,即为政者必须是“修己”成德之君子;为政是为了安乐天下百姓。

这两个回答归结起来,就是以修己志仁作为

“为政以德”的前提。冯友兰指出孔子常以仁统摄诸德,即以仁为全德之名。于是,作为孔子理想人格的君子便是仁德的化身:“君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于仁,颠沛必于仁”(《里仁》)。因此,修己以成就君子的过程,就是始终不渝追求仁德的过程:“苟志于仁,无恶也”(《里仁》)。如果说修己与志于仁相联系,侧重的是何者可以为政,那么安百姓与志于仁相联系,着眼的则是为政为何。孔子在上述“修己以安百姓”的问答中,以为要使百姓都能安乐,即使尧舜恐怕也颇为犯难,因为能安乐百姓的是高于仁德的圣人:“子贡曰:‘如有博施于民而济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁,必也圣乎!尧舜其犹病诸!’”(《雍也》)众所周知,孔子以“爱人”为仁的基本内涵,安乐百姓无疑是爱人之仁在治国理政上的表现;孔子赞扬尧舜如天一般伟大,当然认可他们是仁爱之君。但要让百姓安乐,光有仁爱之德是办不到的,因而安乐百姓的为政者必是超乎仁德之圣人。然而,具备爱人之仁是为政者安乐百姓的道德担保,即没有爱人之仁,绝不可能把超乎仁德之上的安乐百姓当作为政的追求。由于修己志仁阐明了何者为政和为政为何的道德内涵,因而孔子的“为政以德”就将此视为为政的基本前提。

孔子对其弟子的告诫和教诲始终贯穿了这一

[收稿日期] 2012-10-20

[作者简介] 陈卫平(1951-),男,上海人,教授,博士生导师。

观点。在此略举两例。其一，冉雍使南面。孔子说：“雍也可使南面”（《雍也》），认为冉雍可以居官治民。之所以可以，从何者为政而言，“恭己正南面”（《卫灵公》），冉雍恭己即修己而有仁德，在孔子十大杰出弟子中被列为“德行”佼佼者，时人称其有仁德而没有口才，“雍也仁而不佞”，孔子反问道：何必要有口才呢？（《公冶长》）；从为政为何来说，冉雍明确地以安乐百姓作为为政的目的。“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。’”冉雍（仲弓）表示将努力以百姓无怨之仁作为为政的方向（《颜渊》）。其二、曾点之志。孔子请子路、曾点、冉有、公西华四位学生“各言其志”。子路志在三年内使“千乘之国”民众有勇知义；冉有志在三年内使疆土纵横五六十里或六七十里的小国民众富足；公西华志在成为掌握祭祀、外交礼仪等专门技能的“小相”即小司仪；而曾点的志向则是“暮春时节，换上春装，约上五六个青年、六七个少年，在沂水河边洗洗澡，在舞雩台上吹吹风，然后唱歌而归。”孔子喟然叹曰：“吾与点也。”（《先进》）朱熹《四书集注》解释此章时指出：曾点言志是“即其所居之位，乐其日用之常”，即身居普通人的地位，以在日常生活中修己为乐。在孔子看来，子路、冉有、公西华要去管理公共政治事务，其前提是要像曾点那样修己志仁。这是他在子路、冉有、公西华面前表示赞同曾点之志的重要原因。如果我们注意到《公冶长》孔子专门评论子路、冉有、公西华三人的第八章，就可以理解这一点。在此章孔子说子路具有管理“千乘之国”兵赋的才干、冉有具有让“千室之邑、百乘之家”民众富足的能力，公西华“可使与宾客言”即有掌握外交礼仪的本领，但这三人均“不知其仁也”，意谓他们在修己志仁上还有待努力。将此章与“曾点之志”章相比照，不难看出孔子所要表达的和冉雍“可使南面”所要表达的思想是一致的，即为政的前提首先是能否修己志仁而不是才能的高下。

孔子之所以对弟子一再强调以修己志仁作为为政的基本前提，是针对春秋时期政治空前无序混乱局面的。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（《八佾》），推崇周代礼乐文明主导的为政模式。以周公为代表的西周统治者认为殷亡而周兴的主要原因，是前者“厥德”即失德而后“修德”即有德，所谓“皇天无亲，唯德是辅”（《左传·禧公五年》），因而努力在为政实践中贯彻以德辅政，即把道德作为为政的根本。但是，这在春秋时期社会大变动面前，遭到了很大的冲击。周公所谓的“德”与

其“礼”、“乐”紧密相关，前者以后两者为法则，“德”就是合于礼乐的行为规范，如史书所记载：“先君周公制周礼曰：则以观德，德以处事”（《左传·文公十八年》），“礼乐，德之则”（《左传·禧公二十七年》）。春秋时期的社会大变动被称之为“礼崩乐坏”，由此自然是“周德”衰微。于是，道德不再是为政的根本，强权则成了为政的凭借，“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”（《韩非子·五蠹》）就是这一状况的写照。因此，周公的唯德辅政受到了普遍的质疑。这在《论语》中就有反映，如孔子说卫灵公昏庸无道，鲁国的当政者季康子立即反诘：“夫如是，奚而不丧？”（《宪问》）即既然如此，为什么不败亡？孔子提出“为政以德”意在强调只有重新回到周公唯德辅政的轨道上来，才能改变当时杀伐不至的混乱的政治局面。鉴于作为道德法则的礼乐已趋于崩坏，孔子试图用仁予以补救，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）以仁补救礼乐就是重建为政的道德基础，因此修己志仁就成了为政的基本前提。这不仅表现了孔子的“为政以德”是对周公唯德辅政的继承和发展，而且为从“争于气力”的强权政治转向“竞于道德”的伦理政治充当了思想向导。但是，孔子认为周代的道德是最美好的，“周之德，其可谓至德也已矣”（《泰伯》），因而他所要重建的为政的道德基础，实际上是以周代礼乐为法则的“周之德”，所谓“克己复礼为仁”（《颜渊》）正道出了这一点。因此，儒学成为治国理政指导思想后，孔子以修己为仁为为政前提的历史作用具有双重性：一方面提供了以为政者和所为之政是合乎还是背弃“仁”作为评价政治优劣的标准，这使得中国传统政治始终受到道德的制衡，有利于推动社会的公平正义；另一方面把政治是否有序归结为原有的道德规范是否遭到破坏，因而把维护原有的道德价值作为拒绝政治变革的理由，表现出道德保守主义的倾向。

从经世理政的角度来看，值得注意的是孔子对于以修己志仁为为政前提的落实，提出了初步的制度设想。这就是“学也，禄在其中”（《卫灵公》），通过努力学习而后出仕获得俸禄，即先学习而后步入仕途。这在《论语》中可以找到不少例证，如“子曰：‘三年学，不至于毂，不易得也。’”（《泰伯》）“子路使子羔为费宰。子曰：‘贼夫人之子。’子路曰：‘有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？’子曰：‘使恶夫佞者。’”（《先进》）孔子把充分学习作为出仕从政的必由之路，实际上包含了以修己志仁作为为政前提的制度设想。因为孔子所讲的“学”主要涵义

是学以成德，“志于学”（《为政》）是以“志于仁”为导向的。孔子曾两次说过，颜回在其弟子中称得上是“好学”的，在他死后，就再也没有听说过“好学者”了（见《雍也》、《先进》），颜渊好学的结果，是在孔子十大杰出弟子中名列“德行”之首，这与孔子对其评价“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”（《雍也》）是相一致的。以后孔子的学生子夏干脆以道德修养状况来检验是否学习了：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交言而有信，虽曰未学，吾必谓之学矣”（《为政》）。在此基础上他说：“仕而优则学，学而优则仕”（《子张》）春秋之际，仕者多为贵族世袭，未学而仕者大有人在，子夏的前半句是针对这种状况而言的，有亡羊补牢之意；而后半句则反映了孔子的主张，即要将其作为一种制度而确定下来，以保障修己志仁作为为政前提得到落实。应该说，这一制度设想在后来得到了实现，对于选拔志士仁人出仕从政具有很大的正面意义。但是这一制度把修己志仁与获得官禄相联系，容易使得修己志仁成为获取功名利禄的敲门砖，孕育出以此为幌子的伪君子、假道学。

二、教民趋善：为政以德的主要手段

孔子以“北辰居其所而众星共之”来形容“为政以德”，突出了道德的凝聚力，因而教民趋善自然成了为政以德的主要手段。孔子认为为政的主要手段有两种：“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”。（《为政》），即用政令刑罚来管制民众，民众就会逃逸而无羞耻心；用道德礼仪教化民众，民众就会有羞耻心而归顺。孔子赞成后者：“季康子问政于孔子曰：‘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。’”（《颜渊》）以教化作为为政的主要手段，就会收到如草受风必倒的效果。正是在这个意义上，孔子把在民间进行教化和为政看作是一回事，“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘《书》曰：孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？’”（《为政》）

然而，作为经世理政的思想来说，需要回答教化作为为政的主要手段何以可能的问题。对此孔子是从施教者和受教者两个方面来考察的。就施教者而言，孔子以为其本身在道德上必须是民众的榜样。“季康子问政于孔子。孔子对曰：‘政者，正也。子帅以正，孰敢不正。’”（《颜渊》）即为政者作为施教者如果成为民众的道德表率，那么上行下

效，教化就会有成效。基于此，孔子反复强调：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《子路》）“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《子路》）为了保证教化民众的有效性，孔子主张举荐贤良担当为政者，以胜任教化之责，“举善而教不能，则劝”（《为政》），即贤良者施教于民众，民众就会勤勉。孔子类似的论述还有不少。如鲁哀公问“何为民则服”，孔子对曰：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服”（《为政》）；“举直错诸枉，能使枉者直”（《颜渊》）；将贤良之士置于高阶官位以教化其所辖的下属和民众，下属和民众就会服从。因此，孔子把“举贤才”作为为政之道的重要举措告知冉雍（《子路》）。如果说，“学而优则仕”是以修己志仁作为为政前提的制度安排，那么“举贤才”则是使得教化作为为政主要手段得以可能的制度担保。就受教者而言，孔子认为以教化作为为政的主要手段之所以可能，是基于人人皆有的向善之本性。孔子说：“性相近也，习相远也。”（《阳货》），认为人们的本性原本是相差无几的，德行等差别是后天习染的不同所造成的。“学而时习之”（《学而》）是孔子的名言，学习包含着接受教化之义，而德行由教化而成，意味着在人们本性中蕴含着教化成德的可能性。尽管孔子没有明确指出相近之性是什么，但如果结合他的相关论述，我们可以说这相近之性就是向善之仁。孔子说：“能近取譬，可谓仁之方也。”（《雍也》）能近取譬即将心比心、推己及人，将此作为实行仁的方法，蕴含着两个前提：一是人同此心，即都有判断是非善恶的理性标准；二是人同此性，即都有仁爱之善性。所以把能近取譬作为仁之方，就是用共同的理性激发人皆有之的善性。既然人皆有仁爱之性，因而都有可能成为仁德之人，而教化则是使这种可能变为现实。由此孔子从受教者的角度论证了教化可以成为为政的主要手段。

既然教化是为政的主要手段，那么如何进行教化也是孔子需要思考的问题。孔子对此的回答大约有以下四个方面：

一、在教化的目标设定上，为君子儒与敬畏圣人相结合。教化民众的目标是使他们成为有德之人。孔子对子夏说：“女为君子儒，无为小人儒”（《雍也》），又把是否“畏圣人之言”作为君子和小人相区分的重要标准之一（《季氏》）。可见，孔子把教化成德的目标设定为圣人和君子。作为仁德之人格化身的君子对圣人须有敬畏之心，表明后者高于前者；而君子会犯过错，但勇于改正过错，即“过则勿惮改”（《学而》），因此高于君子的圣人就是完美

无缺的了。但孔子说在现实中圣人是没有的而君子则是存在的：“圣人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣”（《述而》）。之所以要敬畏现实中不存在的圣人，是为了使民众在接受教化的过程中认识到道德的提升是无止境的，从而始终处于超越现实之我的不懈努力之中。但是面对完美无缺的圣人，普通百姓必定会产生高不可攀的距离感和永远达不到目标的焦虑感，从而放弃提升自己的努力。于是孔子又设立了在现实中“得而见”的君子人格，所谓“得而见”显示出平易真切的现实性，这就使百姓对砥砺自己以成就这样的人格充满了信心。但如果没有对圣人的敬畏，就不会有勇于改过的动力，这就很有可能连君子也做不到。可见，为君子儒和敬畏圣人的结合在实现教化的目标上，是引导民众一方面以圣人为道德典范使现实的教化具有超越性的追求，另一方面以成就君子为现实要求则使教化的超越性始终植根于日用常行的生活中。

二、在施教者的教化原则上，立人达人与勿施于人相结合。孔子说自己有一以贯之之道，曾子对此概括为：“夫子之道，忠恕而已矣”（《里仁》）。这是孔子待人的原则，也是施教者对待受教者的原则。所谓“忠”，即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）。作为教化原则，“忠”就是施教者用一定的价值理想去影响、作用他人，使其接受之，正是在这个意义上，孔子说：“忠焉，能勿诲乎？”（《宪问》）。这个一定的价值理想体现于行为规范就是“礼”，因而用价值理想进行教化，是与以礼约束之紧密联系的，如颜渊回顾受教于孔子时所说：“夫子循循然善诱人，博我以文，约之以礼”（《子罕》）。所谓“恕”，即“己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》）。作为教化原则，“恕”就是施教者尊重受教者的意愿，教化过程不是单向的硬性灌输，而是要倾听受教者的不同意见。因此，孔子对于颜渊从不质疑问难，以启发增益自己感到遗憾：“回也非助我者也，于吾言无所不说。”（《先进》）并提倡“当仁不让于师”（《卫灵公》），主张启发式教学等。显然，只有“忠”，教化容易蜕变为强加于人和束缚人的教条；只有“恕”，教化也就没有了价值导向和规范约束而流于虚无。因此，立人达人之“忠”与勿施于人之“恕”相结合的教化原则，意味着教化一方面离不开价值理想和行为规范的引导，另一方面又应当尊重个体的意愿和特点。

三、在受教者的修己方法上，见贤思齐与自省自讼相结合。孔子说：“为仁由己”（《颜渊》），因而教化的过程也是受教者主动修己的过程。对此孔

子提出的办法是：“见贤思齐焉，见不贤而内自省”。（《里仁》）看到贤人，应该考虑如何向他看齐，遇到不贤者，应该反省自己是否有和他类似的缺点。在《论语》中孔子对历史和现时的很多人物都作了道德上的褒贬，蕴涵着为人们思齐自省提供借鉴的意思。这样的思齐和反省是以他人作为镜，而“自讼”即自我批评则完全取决于本人的主动，孔子认为这是很少有人做到的：“已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也”。（《公冶长》）因而对于坦承自己“欲寡其过而未能也”的蘧伯玉大加肯定（《宪问》）。显然，见贤思齐与自省自讼相结合的方法，体现了教化的过程也是受教者主动学习他人和反省自我同时展开的过程。

四、在教化的内容上，论古说今与诵诗赏乐相结合。在《论语》中的大量篇章，孔子通过评说古今的人物、事件来进行教化，尤其侧重联系现实，以当前的人物、事件为实例，如上述对蘧伯玉的赞扬、如对季氏的八佾舞于庭的谴责、如对其弟子言行的点评等等。除了评说古今人物、事件，即通过摆事实讲道理来进行教化之外，孔子认为还应当通过诵诗赏乐的艺术陶冶来进行教化。他说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰思无邪。”（《为政》）认为《诗》的主旨可用思想纯正来概括，因而如朱熹注解所说：“其用归于使人得其性情之正”。孔子还说：“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名”，即《诗》可以感发人的思想感情，可以凭借观察社会政治得失，可以用以融入群体，可以表达对不平之事的怨刺。近则用以事奉父亲，远则用以事奉君主，并能从中多了解些鸟兽草木之类的知识；因而应当把学《诗》纳入教化的内容，“小子何莫学夫《诗》？”（《阳货》）孔子认为《乐》同样有道德内涵，因而也将其作为教化的内容。“子谓《韶》，尽美也，又尽善也；子谓《武》，尽美也，未尽善也。”（《八佾》）他之所以最称颂《韶》乐，是在于其不仅有美的魅力，更在于其有善的价值。因而当颜渊问怎样治国时，孔子把“乐则《韶舞》”和“放郑声”作为重要的建议之一（《卫灵公》），认为教化民众应该推行表现舜德之《韶》乐而拒斥郑国淫荡之乐。论古说今与诵诗赏乐相结合，不仅使教化的内容避免了枯燥无味，而且使得教化成为以理服人和以情动人的统一。

显然，孔子上述以德教为为政主要手段的思想有很多可取之处。但孔子对于其它的为政手段相对有所忽视。如对于司法，他说：“听讼，吾犹人也。必也使无讼也。”（《颜渊》）认为听讼断案，自己和别

人是一样的,自己的不同之处,是通过教化百姓,使得没有人来打官司。这表现出以教化取代司法的片面性。再如对于经济和国防,虽然孔子有“富而教之”的思想(《子路》),但是当为政者在“足食”、“足兵”、“民信”三者只能选择其一时,他强调首先“去兵”,其次“去食”,即使饿死,也不能放弃“民信”,因为“民无信不立”(《颜渊》)。这就不免导致将道德教化与富国强兵非此即彼的极端性。

三、和而不同:为政以德的理想目标

孔子说:“君子和而不同,小人同而不和。”(《子路》)其具体所指没有明确说明,这里将其解读为“为政以德”的理想目标,不仅是因为孔子以“北辰居其所而众星共之”来比喻“为政以德”,而这一比喻本身正是一幅和而不同的图景;也不仅是如前所述,孔子的“为政以德”将所为之政的“安百姓”与君子相联系,因而其理想目标必定是君子之所为,而与小人之所为相对立,“君子和而不同,小人同而不和”正表现了这一点。

更重要的是在孔子之前,辨析“和”“同”的两条史料正是讨论何为理想政治局面的。《过于·郑语》记载,周太史史伯在回答郑桓公“周其弊乎”时指出:周幽王舍弃正直之士而重用奸诈之徒,是“去和而取同”;然而,“和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物生之。若以同裨同,尽乃弃也”;由于“先王”从各个方面贯彻了取同而去和,达到了“和之至”即极度的和谐,一派繁荣昌盛的气象,而周幽王则相反,因此周朝的衰亡是必定的。《左传·昭公二十年》记载,齐景公有位宠臣梁丘据,齐景公对晏婴说:“唯据与我和夫!”晏婴对曰:“据亦同也,焉得为和?”齐景公问:“和与同异乎?”晏婴答:“异”。他解释道:“和如羹”,用醋、酱、盐、梅、水、火与鱼肉相烹煮,“和”也如同各种声音相辅相成得音乐,“先王之济五味、和五声也,以平其心,成其政也”;君臣关系应当是“和”而不是“同”,即臣要在“君所谓可”中指出其“否”,在“君所谓否”中指出其“可”,这样便“政平而不干,民无争心”;但是,“今据不然。君所谓可,据亦曰可。君所谓否,据亦曰否。若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专壹,谁能听之?同之不可也,如是”。这两条史料都是强调“和而不同”是有德之人理想的政治局面。孔子指出,君主“如不善而莫之违”,即不正确的话也不准人们违抗,那就是“一言丧邦”(《子路》);子贡说孔子如果“得邦家者”,其理想是“动之斯和”(《子张》)即不同主体互动沟通而达致和谐。这些显然

与史伯、晏婴的观点一脉相承。因此,孔子的“和而不同”虽然比较抽象,但以此作为“为政以德”的理想目标应是其题中之义。

从上述可见,“和而不同”作为“为政以德”的理想目标,首先是因为这一目标体现了为政者的君子品格。但是,“和而不同”与“为政以德”的关联性,更表现在这一目标的制度设计是建立在道德基础上的,认同这一目标的价值观是道德至上的。

孔子的“为政以德”以礼作为实现“和而不同”理想的制度保障,“为国以礼”(《先进》),“不能以礼让为国,如礼何?”(《里仁》)“让”在这里有谦让、辞让之意,谦让、辞让是为了达到不同主体的和谐,所以“以礼让为国”体现了以和谐为礼之功能的思想。孔子学生有子对此作了明确的表达:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美,小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”(《学而》)认为礼最有价值的作用是使不同主体达到和谐,先王之美政就在于发挥了礼的这个作用,但是如果为了讲和谐,而没有礼仪加以节制,那也是不可行的。所谓由礼仪节制的和谐,就是不同等级的主体按照礼仪所规定的名分各安其位,相安无事。这就是孔子的“正名”。子路问孔子如到卫国为政,“子将奚先?”即首先做什么呢?孔子曰:“必也正名乎!”(《子路》)齐景公问政于孔子,孔子对曰:“君君、臣臣、父父、子子。”齐景公说:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?”(《颜渊》)这两段话强调为政必须按照礼仪规定的名分,否则就会长幼不分,上下颠倒,造成君主虽有粟而不得食的混乱无序。

然而,礼之名分表示的是不同主体的等差界限,因此强调“以礼节之”会造成不同主体的疏远,所谓“礼胜则离”(《礼记·乐记》)。那么以礼节之的和谐是如何可能的呢?孔子的做法是赋予父子、君臣这些等差关系以道德上的合法性。对于父子关系,宰我以为为父母守丧三年太久,一年就可以了,孔子批评其“不仁”,并告诉他幼儿三年才能脱离父母怀抱,因此守丧三年才会“心安”(《阳货》),就是说守丧三年是基于报恩的仁德情感。对于君臣关系,孔子将其视如父子的伦理关系,“出则事公卿,入则事父兄”(《子罕》),因此在家能尽孝道,出门就能“事君以忠”(《八佾》)。正是在这个意义上,有子说:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。”(《学而》)这样就是否恪守父子、君臣的等差关系转变为是否恪守道德规范的准绳,是否遵循等差之名分就转变为是否选

择道德崇高的考验。于是,以孝为核心的家庭伦理就成了“礼之用,和为贵”的根本。

孔子认为实现“和而不同”不仅需要礼的制度安排,也需要由重义轻利的价值观指导人们予以认同。“君子喻以义,小人喻以利”(《里仁》)与“君子和而不同,小人同而不和”(《子路》)是相匹配的,从上述史伯、晏婴的“和”“同”之辨中,可以看到“和而不同”是出于秉公正直之“义”,而“同而不和”是出于个人营私之“利”。孔子认为每个人都会追求自己的物质利益,“富与贵是人之所欲也”(《里仁》)。但是,物质财富是有限的,如果放纵个人自身物质利益的追求,那么社会成员之间就会产生因争夺物质财富而引发的冲突。有见于此,孔子说:“放于利而行,则怨”(《里仁》)。如果能够公正地分配社会财富,孔子认为社会成员就可以避免怨恨而转为高兴,“公则说”(《尧曰》)。怎样分配财富才是公正的?孔子的回答是:“丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾”(《季氏》)。这里的均贫富不是说每个人获得相同数量的份额,如果是这样的话,那就是“同”而不是“和”。孔子的均贫富是指根据每个人的名分等级获得其应得的利益,他反对冉有为季氏聚敛财富,是因为“季氏富于周公”(《先进》),即季氏获得的财富超过了其等级名分所应得的。就是说,在孔子看来,公正就是每个人获得自己的等级名分所应得之利。正是在这个意义上,他说:“因民之所利而利之”(《尧曰》)。可见,孔子的均贫富的实质就是各得其利,由此达到既有贫富差异但又和睦相处的“和而不同”。那么,如何使人们能够满足于各得其利而没有非份之想呢?孔子以为必须确立重义轻利的价值观。他一再强调“君子义以为上”(《阳货》),即以道德原则(义)的价值看作是至上的,认为只有这样,才有可能“不义而富且贵,于我如浮云”(《述而》)、“见利思义”(《宪问》)。于是,重义轻利就使得各得其利的“和而不同”有了价值观的担保。

孔子认为要实现“为政以德”的理想目标“和而不同”,还需要把全民的道德水准提高到与之相应的程度。他说:“中庸之为德,其至矣乎!民鲜久矣。”(《雍也》)所谓中庸,即据两用中,在两个极端之间取其中,既是两者的交融调和而又不同于两

者,如他在“狂”与“狷”间取其“中行”(《子路》)。可见,中庸至德实际上就是“和而不同”在道德上的理想体现。孔子推崇中庸而感叹民众已经丢失它很久了,其实是为了使全民的道德水准与实现“和而不同”为政理想相一致。孔子曰:“古者民有三疾,今也或是之亡也。古之狂也肆,今之狂也荡;古之矜也廉,今之矜也忿戾;古之愚也直,今之愚也诈而已矣。”(《阳货》)意谓古代民众在道德上有狂、矜、愚三种缺陷,但并没有像现在的民众那样,将它们推向极端,而是蕴含着值得肯定的肆、廉、直。就是说,古代民众的道德水准还比较接近中庸之德,而现代民众则完全远离中庸之德了。这和他谈中庸之德“民鲜久矣”是吻合的。要在民众中推行中庸之德,按照孔子的思想,应由为政者率先示范。因此孔子叙述了尧舜对禹的告诫:“允执其中”即把握好中庸。他自己也指出:“尊五美,屏四恶,斯可以从政矣。”子张问道:“何谓五美?”孔子曰:“惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛”;子张问道:“何谓四恶?”孔子曰:“不教而杀谓之虐;不戒视成谓之暴,慢令致期谓之贼,犹之与人也,出纳之吝谓之有司。”(《尧曰》)显然,“惠而不费”等“五美”所表现的就是调和两端的中庸之德,而“不教而杀”等“四恶”所表现的就是违背中庸的偏执一端。可见,“尊五美,屏四恶”是要求为政者首先将道德水准提高到中庸至德。这意味着以“和而不同”作为“为政以德”的理想目标,就是以至高的中庸之德与至高的为政理想相匹配。

孔子上述思想,有见于和谐社会的实现离不开道德基础的建设和倡导推崇道德的价值观,以及全民道德水准的提高。但是,其中也蕴含着把“和而不同”的理想社会看作只是道德理想,把提升道德水准看作是实现如此社会理想唯一动力的偏颇。从现代政治学的观点来看,“和而不同”的理想社会不仅是社会成员各安其位、各得其利,还要各享其权。在一定的意义上,只有实现了各享其权,各安其位和各得其利的主体才是有人格尊严的。然而,这在孔子那里是缺失的。我们固然不能因此而苛求前人,但指出这一缺失也是必要的。

(责任编辑:谢光前)

Confucius' Theoretical Connotation of Governing with Virtue

CHEN Wei-ping

(Department of Philosophy, Shanghai Normal University)

Abstract: Currently, China is facing an important issue——moral construction, on which Confucius' theoretical connotation of governing with virtue has showed great instructive significance. This theory contains three aspects: first, self-cultivating with benevolent will is the premise of governing with virtue. It clarifies the moral connotation of who can rule the country and for what he or she is ruling it, promoting a tentative mechanism for implementing this premise. Second, persuading people to seek goodness is the main method of governing with virtue. It answers the questions of why it being possible to take education as the main method of governing and how to educate people. This method combines the principal of being a Confucian ruler and venerating sages, of helping others to succeed and undoing to others what you want them undo to you, of emulating those better than oneself and self-reflection and self-abuse, of discoursing thing past and present and reciting poetry as enjoying the moon. Third, harmony with difference is the final goal of governing with virtue. The theory of governing with virtue considers politeness as an institutional guarantee of realizing our dream of harmony with difference and guide people to approve this final goal with the value of justice outweighing benefit. The common people have long lost the doctrine of Mean and this theory will help to pick it up so as to reconcile people's moral standard with the realization of harmony with difference.

Key words: Confucius; Governing with Virtue; Statecraft