



五、儒家的政治教义与荀子的贡献

在荀子看来，人性恶是人们之所以要培养自己道德的原因。孔子和孟子都强调，一个仁爱的政府对引领人们道德生活具有重要的导向作用。然而，尽管有道德榜样的领导，人们如果还是不愿意培养自己的道德，那又应当如何呢？对这一问题的思索就使得荀子走向了一种对政治本质非常不同的、更加悲观的认识，也因此形成了对如何创建仁政的不同建议。本节将着力展现荀子是怎样基于人性本恶的观点，从非儒学派中吸收思想来修正儒家关于仁政的学说。

本节尝试回答两个问题：第一个问题是荀子在战国时代的政治社会情况下，如何提出较可行的方式来实现孔子以道德教化为中心的良政理想，亦即荀子如何向儒家以外的思想家取材，基于人之“性”恶的看法来转变孔子的良政理论。本节指出孔子对实现良政的看法留有“法”的空间，而荀子采取了法家对“法”之效力的重视但并未因此将儒家转变为法家，而是将“法”作为实现儒家良政理想的工具。至于荀子的具体做法，则是本节所回答的第二个问题，也就是如何克服道德哲学中的“动机”问题，即“即便人民有合乎道德的领袖作为模范，但如果没有修身的意愿，又将如何？”我认为“法”的强制作用初期可以防范人民逾矩、形成秩序社会，如此可增进人民福祉，最终使人民因此有意愿提升自己至道德修养的层次。

本节紧接着考察了孔子、孟子和荀子关于“王”和“霸”的不同观点。根据他们对仁政的不同理解，孔子和荀子都为那些道德不完善却能在某种程度上施惠于人民的统治者留有余地。这样，对他们二者而言，“霸”理应被接受为一种替代性的统治路径。然而对孟子来说，“霸”在统治国家中是不能被接受的。孟子对“霸”的排斥在战国后期显得极不现实，因为当时大多数的统治者都对道德培养和成圣成王的道德理想没有兴趣。荀子在“霸”这点上要更加现实，他提供了一种在实践层面更为强大的仁政理论和各种不同

的实现方案。荀子对“法”和“霸”的融合可能受到了商鞅的影响，他修改了商鞅关于“法”和“霸”的内容以满足发展儒家的需要。

（一）仁政的思想

在孔子的学说中，道德修养和国家治理是不能分开的。对孔子来说，为了建立一个秩序化的社会和仁爱的政府，官员就必须在日常的实践中学习道德。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）对孔子来说，如果一个统治者能用美德来统治一个国家，人们将会像众星拱月般拥护他。那么，这些美德是什么呢？孔子在解答从政所必需的五种美德——“五美”时说：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”（《论语·尧问》）对孔子来说，只有一个官员能够遵循这些道德的要求才能成为正直的人，他才能成为人们的榜样并用美德来引导人民。孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）在另外一篇与季康子的对话中，孔子把君子的美德比作“风”，而把人们的美德比作“草”（参见《论语·颜渊》）。对孔子来说，君子能够影响人们成为道德的人，正如草能够被风吹倒一样。孔子似乎相信，一旦统治者或官员实现了君子的道德理想，就会促使人民培养自己的道德并自觉维护良好的社会秩序。

正像孔子所指出的，政治应当是人民之间道德关系的反映。孔子在处理人际关系时主张“仁”的原则，而这一“仁”的原则也同样适用于处理政治事务。在《论语·颜渊》中，孔子这样回答关于“仁”的提问，“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。”在这段话中，“仁”被具体化为处理政治事务的各种各样的实践。“己所不欲，勿施于人”的原则不仅是处理人际关系的准则，更是进行统治的政治原则。除了这一原则，孔子也描述了如何在统治中实现“仁”的途径。他说：“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）统治者一旦将自己所希望得到的给予人民，而不将自己厌恶的施加到人民头上，也就是说，实现了



“仁”，他就能实现仁政。

孔子的这一仁政理想美则美矣，然而却难以在现实中实现。实际上，这一政治理想不仅有现实应用上的困难，而且在理论上也有一定困境。孔子的这一政治理想有两个基本前提：首先，统治者是道德的化身，是道德领袖；其次，人民会自然受到道德的吸引而自觉模仿道德领袖的道德行为。正如欧文·弗兰南根（Owen Flanagan）所述，这种模仿道德行为的思路是这样的：

如果有足够数量的道德（比如说“仁”）模范，并且模仿机制工作正常（正如它所被认为的那样，是一种可靠的复制机制），那么一种由道德公民组成的道德政体就会被产生、维持和复制。

然而，这一思路存在着很大问题。欧文提到：

这个问题可以用这种方式表述出来：假设有一个世界，在其中道德从稀少走向普遍和广泛。如果这种情况发生了，我们可以推测道德是具有吸引力的而邪恶是不吸引入的。或许事情是这样。但是我们将不知道道德的吸引力是否是由于道德相对于邪恶而具有的内在属性，还是由于道德而不是邪恶所具有的外在属性，比方说，是道德而不是邪恶建立了秩序，或者道德被奖励而邪恶被惩罚。这一问题很关键，因为当我读孔子和墨子（甚至孟子）时，道德是内在的吸引者。然而在这里，经验上的模仿研究提供了一个清楚的裁定：事情不是这样的。模仿机制或装置不加区别地复制，但却对奖励和惩罚制度非常敏感。

这样，道德并不具有足够的内在吸引力以至于人们都会自觉自愿地跟随道德领袖的号召而进行道德修养。既然如此，人们又是如何走上道德修养之路的呢？期待统治者是道德领袖的想法现实吗？所谓的仁政又如何得以实现呢？

尽管孔子主张统治者的道德修养是建立仁政的根本，但他也为那种虽不能达到最高道德层次但仍能施惠于人民的统治者保留了一些空间。对孔子来说，这样的统治者仍然可以被认作是“仁”。（参见《论语·宪问》）在这种情况下，孔子似乎认为仁政有两个层次：较高层次的政府基于统治者的道德



修养或仁爱；较低层次的政府基于统治者带给人民的实际利益及福利。在第一层次，孔子要求统治者培养自己达到仁爱的程度；在第二层次，孔子似乎并不要求统治者有多大的道德成就——只要他能施惠于人民，他就是一个好的统治者，而他的政府也就是一个好的政府。

孟子明确提出了“仁政”的理想，这是一个要求统治者和大臣都培养自己道德的政府。孟子说：“人有恒言，皆曰，‘天下国家。’天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）这样，自我就是家庭、国家甚至整个帝国的基础。在孟子看来，自我被道德修养转化着。在这种情况下，道德修养的重要性不仅在于转化自我，更是维护社会秩序的基石。那么，为什么自我会在维护社会秩序的过程中发挥重要作用？这是因为国家就是由无数的自我组成的，这其中就包括了统治者、官员和人民。如果所有这些人能自觉地进行道德培养，国家将会变得有秩序。否则，国家就会陷入混乱之中。

首先，孟子认为统治者应该被培养成为道德的人。一旦统治者能够通过道德培养成为道德的人，人民便会相应地走上道德之途。正所谓“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣”（《孟子·离娄上》）。孟子认为统治者应当“乐其道而忘人之势”。就是说，统治者应当把注意力更多地放到培养个人道德方面，而不是攫取财产和权力。对孟子来说，道德对塑造一个好的统治者来说是不可缺少的。在其他地方，孟子明确了像恭敬、节俭等作为统治者所应当具有的道德品质。（参见《孟子·离娄上》）

其次，孟子认为大臣也是实现仁政目标过程中的重要因素。在孟子看来，官职只能由那些有德之人来担任。只有有德行的人被任命为官员，国家才能变得有秩序。（参见《孟子·公孙丑上》）

然而，孟子怀疑一个有德行的人能否一定得到与之相称的官职，甚至最后成为统治者。事实上，要成为统治者也许需要更多的机会或外部条件，而这些与一个人的道德成就无关。孟子说：“匹夫而有天下者，德必若舜禹，



而又有天子荐之者，故仲尼不有天下。”（《孟子·万章上》）孟子其实已经注意到理想和现实的差距。道德高尚并没有让孔子成为统治者。即便一个人能像孔子那样有德行，这也并不意味着他就一定能够成为统治者；相反，一个在道德上不那么完美的人也许会成为统治者。孟子有一次提到了统治者的错误。（参见《孟子·公孙丑下》）对孟子来说，错误显示了一个统治者不够明智——这也许意味着一个人在成为道德完美的人之前就能成为统治者。这正如史华兹教授提到的：

在一个世袭制原则起主导地位的时期，只有最邪恶的君王才会导致王朝的垮台。因此，不论孟子的倾向如何，他认为借助于天命的启示作用，即便是不怎么贤能的、也许配不上君主这一名号的统治者，也照样享有合法的权威……孟子显然既把最贤能的人行使统治看做是最理想的状态，又虔诚地接受了历史中深不可测的天之意志。这种意志并不总是按照有德之士的主观意志来选择的、更合理的方式运行。天把天命（Mandate）授予帝王家族以及圣人，这一事实本身就昭示了天之意志深不可测的内容。

这样，在统治者道德不完善的前提下，孟子强调了道德修养在转化统治者道德中的重要作用。对孟子来说，尽管一个不道德的人能够成为统治者，但他必须培养自己成为道德的人，从而在未来变成一个好的统治者。没有道德修养，统治者将永远不会变成一个好的统治者。在这个意义上，孟子从来没有放弃劝说统治者培养自己道德的努力。对孟子而言，对道德不完善统治者的道德规劝要远比单单期望一个有德行的人成为统治者重要得多。

统治者和大臣们应当在治理国家时拥有道德品质，这是成为圣王或贤臣的必备条件。相反，如果统治者或大臣不够“仁”，国家就会陷入到危险境地：“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。”（《孟子·离娄上》）这样，无论统治者还是大臣仁爱与否都直接决定着国家命运。正如我们在前面所讲的那样，对孟子来说，道德培养不仅应该培养统治者和大臣，更要转化普通人民的本性。只有当普通人都能被教育成为道德的人，国家才有治理的希望。（参见《孟子·



梁惠王上》、《孟子·尽心上》)

这样，对孟子来说，一个有秩序的社会来源于统治者、大臣和人民的道德修养。然而，孟子的最高政治理想不仅仅是要维护有秩序的社会，更是要实现仁政。既如此，道德修养和仁政的建立又有着怎样的关联呢？孟子说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌……言举斯心加诸彼而已。”（《孟子·梁惠王上》）孟子相信一旦世间的每个人，不管他是统治者、大臣或普通百姓，都能培养自己的道德并能推展自己对待家人的仁慈于他人，整个国家就会变得有秩序，仁政也就会自然形成。孟子的这一思路遵循着孔子的学说，即“己所不欲，勿施于人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”。孟子认为，一个人不仅应该限制自己施加给他人自己不喜欢的行为，更应当将他自己喜欢的东西推己及人。（参见《孟子·梁惠王上》）

孟子的这一论辩带有明显的困境，即如何使一个人对自己家人的爱能够推及到他人身上？韩非尖锐地批评了儒家的这一观点：

夫以君臣为如父子则必治，推是言之，是无乱父子也。人之情性，莫先于父母，皆见爱而未必治也，虽厚爱矣，奚遽不乱？今先王的爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉？（《韩非子·五蠹》）

这就是说，如果连父母对子女的爱都不能必然保证家庭的和睦，先王对人民的爱（比不上父母对子女的爱）又怎能使得社会安宁、人民和睦呢？这样，即便是一个人能够将自己对家人的爱推及他人，也未必能造成社会的安定。所以，在家庭关系和社会秩序之间，我们似乎看不到一种直接而必然的关系。正如庄锦章先生所分析的那样：

在这里有两个议题，一个是概念上的，一个是经验上的。一方面，从概念上来说，从父母和孩子的纽带中生发出来的那种爱不可能和一般意义上的对其他人的关心一样。这就是为什么我们会难以理解“亲情依附”是怎样得到扩展的。在另一方面，它也是一个经验主义的问题，即在家庭背景下学到的关心和考虑他人的道德是否以及在多大程度上导致一个人拥有社会关注的伦理。



但庄锦章接着论述到，儒家的这一问题是可以得到解决的，孟子的问题在于他没有关注到或者忽略了“礼”在道德社会化中的重要作用。而缺乏这种对于“礼”在道德社会化进程中作用的讨论，就使得家庭关系和社会秩序之间的联系变得非常脆弱，这也是为什么难以理解孟子将亲情“推及”他人的原因所在。

孟子继续使用“仁”的道德原则来塑造仁政的理想，而这也正是处理人际关系的根本准则。比起孔子来，孟子似乎更加强调道德对人的内在吸引力。在孟子看来，人们会在道德领袖的引导下自觉走向道德之路。但是与孔子不同，孟子并不将那些没实现最高道德层次的统治者视作“仁”，即便他们曾施惠于人民。对孟子来说，这些统治者是非常渺小的。（参见《孟子·公孙丑上》）这就说明，孟子只认为仁政是统治者和大臣都为“仁”的政府。对孟子来说，如果统治者和大臣们没有被培养成仁爱的人，那么即便政府能够保持一个秩序化的社会，这个政府仍然不能被看做是“仁”的政府。

孟子关于仁政的观点似乎过于理想化以至于难以实现。除了道德具有内在吸引力，人们会自觉自愿地进行道德修养这一点不现实之外，孟子对仁政的设想也排除了这样一种可能的模式，即统治者也许并没有实现道德完美，但他却能为人民谋福利。对孔子来说，即便这样一个道德不完美的统治者仍然可以致力于仁政的建设并施惠于人民。这样，与孔子相比，孟子似乎过于刻板。战国时期亟需一个秩序化的社会，这一秩序化的社会可能会由那些道德上不完善但却能通过维护稳定社会秩序从而造福于人民的统治者来实现。在这种情况下，只依赖统治者的道德修养和道德的内在吸引力来实现儒家的仁政理想似乎不太现实。现实要求一定要有实现这一目的的其他方法。

对荀子来说，最高层次的政府就是仁政，在这样政府的统治下，统治者的仁爱才会被推展到人民身上。荀子说：“彼王者不然：仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也……”（《荀子·王制》）正是因为统治者对人民仁慈，人民才会爱统治者。所以，“仁”对荀子来说就必然包含“爱他人”的含义，正如孔子和孟子对“仁”的描述一样。荀子说：



“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也……”（《荀子·议兵》）在荀子看来，不仅统治者应该变得仁慈，大臣们也应该按照仁爱的标准来行事。（参见《荀子·君道》）

这样，荀子在描述仁政的特征时似乎和孟子非常相似。然而，当我们继续阅读《荀子》文本时，我们就能发现更多有趣的观点：“故尚贤使能，则主尊下安；贵贱有等，则令行而不流；亲疏有分，则施行而不悖；长幼有序，则事业捷成而有所休。故仁者，仁此者也……”（《荀子·君子》）

对荀子来说，要求统治者施展仁爱于人民也许并不现实；事实上，真正现实的是去维护社会的等级差别和秩序，这也同样会使人民受惠。在荀子看来，这也是对人民实施的仁爱，因为人民的确能从这种规范化的社会秩序中受益良多。正如庄锦章教授观察到的那样：

我们也观察到，对荀子来说，仁是统治的一个必要组成部分，尽管这一范畴也是在长期的理性策略的方面来使用的。在这种长期的理性策略中，统治者必须要通过提供给人们安全和平静来赢得人们的效忠，但这转而被那种对伤害人们和随之引起混乱的厌恶所激发。

这样，与孟子相比，荀子关于仁政的观点实际上包含了更多现实的条件：一个统治者维护社会阶层和阶级的秩序也是对人民施加的仁爱。在这种情况下，即便一个统治者不能在短时间内把自己培养成道德完人，他也至少可以满足仁政的最低条件，而最高标准的仁政则可以留到以后去做。荀子似乎在这一方面恢复并发展了孔子的学说：我们不能因为一个统治者没有实现最高水平的“仁”就认定他是不仁的；事实上，我们应该去看他是否推行了一些政策维护了良好的社会秩序并使人民因此受惠。一旦人民受惠于这种良好的政策和社会秩序，统治者就至少可以被认为是实现了仁政的第一步。在这个意义上，我们可以说这种道德不完善的统治者仍然可以对实现儒家仁政的道德理想贡献自己的力量。这样，与孟子相比，荀子关于仁政的学说在战国晚期要更加有说服力和现实性，因为那个时期大多数的统治者都不关心道德修养。对荀子来说，最高标准仁政的实现恰恰在于实现“第二等级”仁政



的路途中。实际上，对荀子来说，不管统治者是否具有道德领袖的气质，都不能完全依靠道德的内在吸引力来引导人们走向道德之路和实现仁政。引导人们走向道德之路和实现仁政的更可靠的保证是“礼”和“法”。

（二）实现仁政的途径——“礼”与“法”

对孔子来说，“礼”是维护良好社会秩序的工具。孔子希望将“礼”应用于构建统治者和臣民之间的理想等级秩序之中。（参见《论语·颜渊》）对孔子来说，统治者、臣子和普通民众都有各自在社会中的角色，这就意味着他们都有维护良好社会秩序的独特责任。他们不能僭越自己的职责，否则就会导致混乱和无序。对孔子来说，“礼”就像是规范每个人职责和活动的框架，用来保证良好的社会秩序。孔子说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）“礼”是维持统治者和臣子、统治者和普通民众、父亲和儿子等之间正常秩序的重要准则，没有这一重要准则，社会就会陷入混乱之中。

除此之外，“礼”不仅有规范我们应该或不应该做什么的功能，还能激发出内心的羞耻感（如果我们违背了它），这也会反过来将我们转化成为道德的人。孔子说：“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。”（《论语·为政》）

然而，对孔子来说，即便一个统治者不能在短时间内通过“礼”培养自己成为道德的人，他也至少可以通过“礼”来实现良好的社会秩序，而这也惠及人民。事实上，对孔子来说，即便统治者或大臣不能按照“礼”的要求来行动，他在某些条件下也可以被认为是一个仁爱的统治者或大臣。在《论语·八佾》中，孔子谴责了齐国的宰相管仲没有遵循“礼”。然而，在《宪问》中，孔子却又称赞管仲的“仁”，因为在他的治理下，人民避免了战争，并从管仲的谋略中得到了很多益处。孔子的确认为一个官员如果能够为人民带来实际的利益和福利，他就可以被看做是“仁”，即便他在“仁”或“礼”的方面做得不是非常完美。我们在下面的讨论中可以发现，荀子在



这一方面遵循了孔子的学说并且努力发展了它，然而孟子却忽视了孔子学说中的这一方面。

对孟子来说，仁政只在于统治者和臣民的道德修养。那么他们是怎样实现“仁”的道德理想并且爱他人如爱自己家人一样呢？这一过程是通过“礼”来完成的吗？对孟子来说，这不是通过“礼”来完成的。在选择遵循“礼”的要求或亲手救自己的嫂子之间，孟子认为一个人应该选择后者，因为救助生命要比遵循礼制更加重要，也更加“仁”。（参见《孟子·离娄上》）

孟子只是通过对统治者进行道德规劝来促使统治者为仁，并施展自己的仁爱于人民身上。实际上，在战国中后期的局势下，这一途径被证明是无效的。如前所述，期待统治者成为道德领袖并不现实，而通过道德的内在吸引力来引导人们走向道德之路更不现实。道德本身并不能吸引人们来遵循它，热爱它。更重要的是，道德需要依靠外在的制度力量才能促使人们走向道德之路。比方说，通过遵循“礼”这一制度，人们能够获得社会普遍的赞赏，这就能进一步促使人们走向道德之路。而孟子对“礼”的道德功能的贬低使得仁政的实现毫无希望。这正如史华兹教授深刻指出的：“孟子向他那个时代的统治者作了如下说教：要与他们自己心中的善的根源保持接触。但这些似乎全都是无用的，只能使得不同情这种学说的人们确信：儒家几乎完全脱离了现实。”

对荀子来说，仁政不仅在于施加给人民的仁爱，更有正常的社会秩序和稳定的等级结构。荀子认为，正常社会秩序的实现是实现仁政的第一步也是最重要的一步。为实现正常的社会秩序，荀子将“礼”看做是最重要的工具。荀子说：“故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分……”（《荀子·荣辱》）对荀子来说，“礼”能够通过划分不同的社会阶层而维持正常的社会秩序。在荀子看来，社会中的所有人都有自己对物质利益的追求。如果所有人都毫无节制地追求自己的欲望，社会将陷入到混乱之中。基于此，圣王建立了“礼”来区分不同的社会阶层，从而使



不同阶层的民众都能根据他们自己阶层的需要来追求不同的事物。所以，一旦人民都能按照“礼”来行为，不追求超出自己阶层的需求以外的东西，国家就会变得有秩序。我们可以看出，荀子并不期望一个统治者能在短时间内变得足够仁爱从而把对自己家庭的爱延展给他人，实际上，即便统治者不能这样做，他也能成为一个好的统治者：一旦他能运用“礼”来统治，他的政府就能成为一个好的政府。

尽管荀子强调“礼”是一种实现良好社会秩序的重要工具，在这个意义上，“礼”至少可以实现最低标准的仁政，但他也并没有忘记“礼”所能带来的道德修养，而这也是实现最高层次仁政的必要途径。荀子说：“古者先王分割而等异之也，故使或美，或恶，或厚，或薄，或佚或乐，或劬或劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。”（《荀子·富国》）所以，在荀子眼中，礼仪形式就是“仁”的“文”，而“仁”就是儒者所追求的道德修养的最终目的。对荀子来说，“礼”不同于“仁”，“礼”是实现“仁”的具体方式。“礼”要求一个人按照某种正式而带有规范性的规则来行动，这些规则呈现为外在的礼仪形式和模式，然而“仁”则要求一个人去爱别人正如爱自己的家人一样。那么为什么在实现“仁”的过程中必须“礼”的参与呢？原因在于“礼”的具体外在形式更容易被遵循，而“仁”则是更高一级的、较为抽象的道德要求，较难为人民理解和遵循。荀子说：“仁者好告示人。告之、示之、靡之、饬之、鈇之、重之，则夫塞者俄且通也，陋者俄且侔也，愚者俄且知也。”（《荀子·荣辱》）对荀子来说，只有“仁”被呈现为“礼”，它才能被效仿、实践并最终得以实现。这也就是说，荀子并不认为道德具有的内在魅力能够大到足以吸引人们走向道德之途；实际上，道德只有依靠“礼”的呈现和规定，才能被模仿和实践。如果道德领袖不能使得人们意识到道德自身的吸引力，那么就要依靠“礼”的力量来实现道德。

我们也许会疑惑为什么人民会愿意被“礼”所引导。荀子认为，如果每个人都能遵循“礼”的要求，就能给他们和其他所有人带来实际利益。举例



来说，如果所有人都能在他们的日常生活中遵循“礼”，他们就不会互相争斗，而这就会给整个社会带来和平。事实上，在荀子看来，首先是“礼”的规范性功能约束了人们的行为举止，但是之后“礼”所带来的社会影响使得人们相信“礼”能够为他们带来利益，从而愿意遵循“礼”。随着时间的转化，他们的本性将成为道德的。如果这种规范性的“礼”只能给统治者或那些上层阶级的人带来私利，人们将不会接受这种引导，即便它长时间地作用于人们头上。事实上，在这种情况下，他们甚至会推翻这种规范性的“礼”。所以，对荀子来说，规范性的“礼”之所以能够实现“仁”的原因在于人们最终意识到“礼”能够为他们带来长远的利益。

荀子之所以强调“礼”，不只在于建构自身以“礼”为核心的理论体系和儒家仁政理想，而且还为了回应来自墨家的挑战。墨家思想在战国中后期逐渐兴盛起来，甚至超过了儒家思想而成为当时社会的主流思想。正因如此，孟子叹道：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。”（《孟子·滕文公下》）这样，墨家思想在战国中后期对儒家思想提出了巨大的挑战。面对墨家的挑战，如果儒家不能将其完全驳倒，它就不能使其自身取信于民，更别提兴盛与发展了。

那么，墨子的思想是怎样对儒家思想提出挑战的呢？让我们先来看一段《墨子》中的记述：

子墨子自鲁即齐，过故人，谓子墨子曰：“今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已。”子墨子曰：“今有人于此，有子十人，一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众，而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？”（《墨子·贵义》）

在墨子看来，他自己就像这个开垦土地的“耕者”。对墨子来说，有人来耕地总好过没有人耕地，因为耕地的那个人至少可以为其他人创造一些福利。墨子尤其提到：

故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之



实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”（《墨子·非命上》）

这样，在墨子看来，一旦某种措施能够为国家和人民创造利益，那就是一项好的措施。同样的道理也适用于道德领域。对墨子来说，一旦某个道德原则，比如义，能够为国家和人民创造利益，那它就应该被重视和推广；相反，如果某个道德原则，比如礼，不能为国家和人民创造利益，那就应该被抛弃。墨子的这一主张类似于功利主义的伦理学，只要能够产生物质利益的道德原则就是好的；反之，则是不被肯定的。比方说，墨子极力批评厚葬的做法：



墨子

此存乎王公大人有丧者，曰棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘陇必巨；存乎匹夫贱人死者，殆竭家室……以此共三年……若法若言，行若道使王公大人行此，则必不能蚤朝，五官六府，辟草木，实仓廩。使农夫行此。则必不能蚤出夜入，耕稼树艺。使百工行此，则必不能修舟车为器皿矣。使妇人行此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纆。细计厚葬。为多埋赋之财者也。计久丧，为久禁从事者也。财以成者，扶而埋之；后得生者，而久禁之，以此求富，此譬犹禁耕而求获也，富之说无可得焉。（《墨子·节葬下》）

所以，在墨子看来，如果厚葬被每个人履行，社会就不能增加财富，而人民的生活也就不能得到相应提高。这样，厚葬就应该被废弃。墨子的学说似乎有一定道理，因为如果厚葬不能带来任何利益而只能增加人民的负担，那我们为什么还要浪费金钱在这上面呢？对墨子来说，节省在厚葬中花费的资源用以恩惠人民似乎是一条更现实的道路。在《墨子》中，有一整章的题目就是“节用”。



正如墨子，荀子也强调了节省用度以恩惠人民。荀子说道：“足国之道：节用裕民，而善臧其余。”（《荀子·富国》）这样，荀子也强调节省用度以恩惠民众。然而，荀子拒绝墨子在节省花费方面的主张，因为墨子的节约过于极端以至于社会阶层和等级都可以被置之不顾。荀子说：“不知壹天下建国家之权称，上功用，大俭约，而慢差等，曾不足以容辨异，县君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众：是墨翟宋钐也。”（《荀子·非十二子》）

对荀子来说，墨子对厚葬的贬斥就等同于贬斥“礼”，这会使得社会陷入到混乱之中。荀子又说道：

墨子大有天下，小有一国，将少人徒，省官职，上功劳苦，与百姓均事业，齐功劳。若是则不威；不威则罚不行。赏不行，则贤者不可得而进也；罚不行，则不肖者不可得而退也……若是，则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和……既以伐其本，竭其原，而焦天下矣。（《荀子·富国》）

所以，对荀子来说，良好的社会秩序来源于“礼”的划分社会阶层和阶级的功能，如果没有“礼”的参与，社会将会陷入混乱之中。正如前面所述，在荀子看来，善政或仁政表现在“礼”所能带来的良好的社会秩序和相应的道德转化力量。墨子对“礼”的贬斥促使荀子进一步发展了儒家关于“礼”的学说，并极力捍卫他关于善政的立场。荀子说：

孰知夫礼义文理之所以养情也！故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠情偷懦之为安，若者必危；苟情说之为乐，若者必灭。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也，墨者将使人两丧之者也，是儒墨之分也。（《荀子·礼论》）

对荀子来说，只有儒者能够知道“礼”能够带来人的道德转化，然而墨家则轻视了“礼”在转化人的道德情感方面的重要作用。在荀子眼中，墨子过分强调了“利”而贬低了“礼”。墨子之所以贬低“礼”的原因就在于“礼”不能带来任何物质性的利益。然而，对荀子来说，即便“礼”不能在



短时间内带来物质利益，它也仍然不能被抛弃，因为“礼”有一项非常重要的功能，那就是培养道德。

与孔子和孟子相比，墨子也同样相信道德本身具有的吸引力会使得天下人都趋之若鹜。墨子说：“今若有能以义名立于天下，以德求诸侯者，天下之服可立而待也。夫天下处攻伐久矣，譬若傅子之为马然。”（《墨子·非攻下第十九》）然而，对墨子来说，道德领袖的产生本身就是有疑问的。那么墨子又是如何实现自己的政治理想呢？正如欧文指出的：

墨子的回答是这样的：我们将不得不通过逻辑劝说使得一些当代的领导人自己培养兼爱。那时也只有那时，模仿那些被逻辑劝说过并进行过自我培养的榜样才能接替渗透和维持美德的工作。

这样，面对统治者并不道德的局面，墨子的解决方案是通过逻辑劝说统治者进行“兼爱”的道德培养。这种方法看似是一种解决孔子和孟子实现仁政理想困境的途径，但其实也同样不具有现实性。当时的统治者既难以为孔子和孟子的道德劝说说服，也同样很难被墨子的逻辑劝说打动。面对这一难题，荀子认为不应该单纯在统治者身上下工夫，还应该在统治者影响社会以及国家的方式上下工夫。这一方式就是通过国家施行的礼制来实现人们的道德转变。礼制看似是一种生硬的国家制度，但它具有强大的道德转化能力。通过礼制潜移默化的作用，人们就有可能发生道德上的转化，成为有道德的人。与墨子相比，荀子并不认为人们能够因为某个道德领袖的道德努力就会自发地成为道德的人；实际上，荀子相信人们应当依赖“礼”来培养他们自己成为道德的人，这是一条更为有效且可行的道路。

对荀子来说，不仅“礼”，而且“乐”也应该在转化人性成为道德这一点上发挥重要作用。荀子谴责墨子不懂音乐在道德培养中的重要功能：“墨子曰：‘乐者，圣王之所非也，而儒者为之过也。’君子以为不然。乐者，圣王之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗。故先王导之以礼乐，而民和睦。”（《荀子·乐论》）在《乐论》篇，荀子也讨论了音乐在维护社会秩序中的作用。所以，对荀子来说，礼乐都可以被应用为一种维护社会秩



序和培养人们道德情感的工具，而这些正是善政或仁政所需要的。用这种方式，荀子捍卫了儒家关于仁政的立场。

作为政府的一种工具，“礼”与“刑”/“罚”在《论语》的一个著名篇章（2.3）中以相对立的姿态而存在。孔子说：“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。”（《论语·为政》）对这个篇章的解读通常是：刑罚只能迫使人们去依据法律行事，但不能引发内在的羞耻感。这样，尽管刑罚在控制犯罪和保障生活安宁方面发挥着重要作用，但与道德修养无关。如果人民对一种罪行不感到羞耻，他们也许会再一次触犯这种法律，假设他们认为他们可以逃脱的话。但是，如果以“礼”来引导人们，他们就会对恶行产生深深的羞耻感，这样他们就不会再次犯罪，即便当这种罪行不可能被发现时。这样，对孔子来说，法律和刑罚在引导人们进行道德修养、成为仁爱的人，从而保持良好的社会秩序方面不如“礼”有用且有效。因此，在统治中应用“礼”并最终放弃使用刑罚就是孔子所希望的。孔子说：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”（《论语·颜渊》）在孔子看来，“礼”应当优先于刑罚，没有“礼”的约束，刑罚就可能被滥用。孔子说：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语·子路》）

尽管孔子在统治国家和道德修养中强调的是“礼”而不是“刑”，但他似乎也为“刑”在统治国家方面保留了空间，有时甚至是作为一种实现“仁”的方式。正如以前所讨论过的，孔子称赞管仲为“仁”，因为后者曾给人民带来很多利益和福利。尽管孔子并没有明确地描述管仲是怎样实现这一结果的，在《管子》一书中却有一些线索说明了这一过程。在《任法》这一章，我们读到这样一段话：

圣君任法而不任智……周书曰：国法不一，则有国者不祥。民不道法则不祥，国更立法以典民则祥，群臣不用礼义教训则不祥。百官服事者离法而治则不祥。故曰：法者，不可恒也。存亡治乱之所从出，圣君所以为天下大仪也。（《管子·任法》）



这样，管仲就将“法”强调为一种维护良好社会秩序的重要原则。由此，孔子之所以赞扬管仲为“仁”的原因也许在于管仲曾经推行一系列政治策略（包括法律）来维护秩序化社会。在这个意义上，即便孔子没有将“法”抬到很高的地位（因为它并没有道德转化的功能），但他也似乎同意管仲的策略，即“法”至少在维护秩序化社会和实现仁政上是有用的。

在这个地方似乎有一些矛盾，因为孔子相信“刑”和“法”与道德修养无关。在这里，我们应当注意到孔子从来没有认为管仲进行了道德修养来成仁，即便他的统治策略确实使人民得以受益。管仲被称作“仁”的原因在于他的统治方略的效用扩大了人民的利益，而不是他自己本身被“法”道德地转化了。对孔子来说，“法”不能为一个人带来道德转化，但是它可以产生一些仁政所能带来的效用。

在《荀子》这一文本中，我们发现“法”和“刑”（罚）在讨论政府的时候被频繁使用。“法”在《荀子》的英译本中经常被 Knoblock 翻译成“模范”或“道德模范”。在这种情况下，“法”通常被理解为道德楷模而不是某种法律系统。除了将“法”理解为道德模范，在《荀子》一书的语境下还有另外一种对“法”的阐释，这就是法律系统或制度。荀子说：“循法则、度量、刑辟、图籍、不知其义，谨守其数，慎不敢损益也；父子相传，以持王公，是故三代虽亡，治法犹存，是官人百吏之所以取禄职也。”（《荀子·荣辱》）

对荀子来说，古代圣王所创立的道德模范之所以能在后代存在就因为后代官吏对法律规则的坚持。这就是说，法律和规则能够保护道德原则免受破坏。在这个意义上，“法”在统治中就是必不可少的。事实上，荀子认为“礼”和“法”是两个基本的统治原则，而后者能够保证前者的稳定。荀子说道：

传曰：“农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而已矣。”出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而礼法之大分也。（《荀子·王