

儒家政治理论及其现代价值

引 言

孔子云：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成。”^①要了解儒家的思想，了解儒家的治世方略，了解儒家给人们提供的政治智慧，首先得了解什么是儒家，什么是儒学。儒家和儒学是两个截然不同的概念。儒家是孔子所创立的一个学派，它产生于我国春秋时期，形成于“百家争鸣”这一思想大解放的文化背景之下，其代表人物有孔丘、孟轲、荀况等，载述其思想的经典是《论语》、《孟子》、《荀子》等；儒学是关于儒家学说的学问，它包括对儒家思想的诠释、研究、发展等。儒学由儒家代表人物创立并形成自己的思想体系，它在历史的发展中不断受到修正、损益，是一种不断发展的学术思想。而儒学的每一次发展，无不是为了适应当时社会的需要，这使儒学天然地具有时代性，其时代性又源于儒家思想的超时代因素，因为儒家及其代表人物原本是实践的智者，他们的许多思想有着相当程度的超时空性（或曰普适性）。因此，在本书中，我们对儒家政治理论的论述是以孔、孟、荀为核心，当然也不完全囿于此。

在儒家思想体系中，政治思想占有十分重要的地位。先秦时期，孔子以德政为核心，为儒家的政治思想奠定了理论基础。后来经过各派儒家的继承发展、充实丰富，在《大学》中集中概括为“三纲领”、“八条目”的公式。儒家的最高政治理想是“明明德于天下”，为了实现这个理想，必须从修身做起，正己而后正人，修身是根本。汉代以后，虽然由于历史条件的变化，时代课题的不同，儒家的政治思想有

^① 《论语·子路》。

着各种各样的表现形式,但是大体上都没有超出《大学》所总结的范围。

儒家的政治路线,可用“礼治仁爱”四字来概括。礼与仁始终是儒家思想的两大支柱,儒家的具体政策基本上都是以这个政治路线为指导的。儒家政治思想最基本的特征是,主张全面继承礼乐文化,并对礼乐文化作了深入的研究,认为礼的作用在于别异,区分上下贵贱等级;乐的作用在于合同,使各种不同身份地位的人相亲相爱,和谐融洽。《礼记·乐记》说:“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也。礼义立,则贵贱等矣。乐文同,则上下和矣。”可见,礼乐文化的本质是合同与别异二者的有机结合,既能区分上下贵贱的等级,又能上下合同。这两项原则也叫做亲亲、尊尊,亲亲体现了合同的精神,尊尊体现了别异的精神。亲亲谓之仁,以爱为主;尊尊谓之义,以敬为主。《中庸》说:“仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。”儒家认为,把这两项原则推广到国家和社会生活中去,就可以建立一种和谐稳定的秩序。《礼记·祭义》说:“立爱自亲始,教民睦也。立敬自长始,教民顺也。教以慈睦,而民贵有亲;教以敬长,而民贵用命。孝以事亲,顺以听命,错诸天下,无所不行。”实际上,亲亲、尊尊这两项原则是从家族制度派生出来的。家族制度以血缘为纽带,由此而产生的深厚的骨肉感情自然而然把各个成员牢固地团结在一起。同时,这种家族制度又按照严格的规范区分嫡庶,辨别男女长幼,确定各个成员的身份地位。前者可以相爱,起到合同的作用;后者可以相敬,起到别异的作用。在古代社会,这种家族是社会结构的细胞。儒家认为,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平,整个社会政治秩序的稳定有赖于家族制度的稳定,而家族制度的稳定则有赖于个人的道德修养,所以自天子以至于庶人都要自觉地进行道德修养。儒家所说的“明明德于天下”,就是把这种家族制度的道德原则推广运用于国家政治。

儒家政治思想的主要内容围绕着如何具体妥善地处理君民关系

与君臣关系而展开,总的精神是为了实现“以天下为一家,以中国为一人”的和谐统一的价值理想。儒家的政治思想是一个复杂的有机体,蕴含着丰富的哲理和深厚的文化价值,值得我们去认真研究。著名学者李泽厚在《关于儒家与现代新儒家》中说:“即使广大农民并不读孔子的书,甚至不知孔子其人,但沉浸和积淀在他们的行为规范、观念模式、思维方法等等意识和无意识底层的,主要仍是孔子和儒家的东西。”可见,儒家思想已渗透在中国人思维意识的深层,体现于中国人的言谈举止之中。同理,作为儒家思想重要组成部分的儒家政治理论对中华民族,特别是汉族有过巨大的影响,在一定时期甚至构成了民族共同心理和主要的思维方法。不过这不是儒家学说自发传播所至,而是由于在古代中国以农业为主的自然经济条件下,历史不可能提供别的更为高明的指导思想,人们只能盘桓于儒学之下,以其为精神力量和信仰所归,在很大程度上更是封建统治者进行不断灌输和强化教育的结果。

在阶级社会中,人与人的关系除了血缘亲情关系、社会伦理关系外,还突出表现为政治关系。儒家一贯重视政治,对国家生活的诸多方面进行了全方位的探讨,形成了一整套的理论和观点。儒家政治理论作为一种文化,一种智慧,既包含积极的层面,同时也不乏消极的内涵,要想把他们截然分开殊非易事,甚至是不可能做得好的事。但为了写作上的方便,只能将对象做出大致的积极层面和消极层面的处理。

政治关系是否开明健康,往往对于社会能否文明和谐起着决定性的作用。在奴隶社会和封建社会里,君臣、君民关系是政治关系的集中反映。儒家把君臣关系置于人伦之首,认为政治生活的目的和功能,在于防止争夺和混乱,使人类过正常的有秩序的生活。儒家关于君臣和谐、君民和谐的某些合理的主张,对于当今社会正确处理领导者与被领导者、政府与人民的关系,促进上下和谐,从而实现全社会的文明和进步,具有不可忽视的积极作用。那么这些积极层面是什么呢?

第一,民本思想。儒家认为,立国、治国之本在民不在君,这种思想具有超时代的恒常价值。儒家民本思想的核心是“得民”以达到“治民”,“得民”是因为民众的意向、民心决定着统治者江山社稷的安危,而“得民”必须施“仁政”。在专制制度还有其存在理由的前提下,主张“重民”、“爱民”、“富民”、“利民”比主张“轻民”、“瘠民”、“残民”在客观上会给民众带来更多的好处。“民为邦本”、“节用爱民”等道德观念虽然不能真正有效地约束统治者的行为,但统治者在某些时候、某些局部问题上,也曾采纳过民本思想的个别措施。如唐太宗李世民接受隋朝灭亡的教训,记住“水能载舟,亦能覆舟”的道理,采取轻徭薄赋等措施,以缓和矛盾,恢复生产,终于出现了“贞观之治”的繁荣景象。儒家学者也往往用民本思想对统治者的暴政进行批评或抨击,发出一些正义的呼声,如中国 17 世纪的早期启蒙主义思想家黄宗羲,基本上就是用民本思想来批判君主专制的罪恶的,并提出了“天下为主,君为客”的政治原则。

儒家民本思想是对民众百姓的认识和研究,并上升到理论高度,作为一种封建专制理论的补充而提出的,其实质不是对专制君主的否定,而是为了巩固其地位。它是在对民众清醒的认识基础上提出来的,看到了民众的合力是一股可以决定统治者命运的巨大社会力量,尤其到了封建社会末期,民众百姓被赋予“天”这个范畴与君抗衡,这是一种进步历史观,是对英雄史观的挑战。儒家民本思想详细、具体地论述了百姓民众的所需所求,在一定程度上反映了人民群众的意愿和要求,并在客观上起了利民、限制统治者残暴统治的作用,推动了社会历史的发展,中国历史上几次强盛时期的出现都与民本思想的影响有关。

第二,举贤、任贤思想。儒家认为,执政者能否任人唯贤,使人尽其才,才尽其用,是上下能否和谐、政事能否搞好的主要因素。在古代君主制度下,按当时的道德标准举荐和提拔德才兼备的人才,特别强调任用品德“正直”的人,反对任用奸佞邪恶、心术不正的人,这是很有积极意义的。古代是这样,现代又何尝不是如此呢?至于“学而

优则仕”，则无论是我国当前的干部制度还是西方的文官制度，可以说都在一定程度上遵循着这一原则。

第三，执守中道。“中道”是指“中庸”、“中和”、“中正”、“时中”之道。对于现代中国人而言，儒家的“中”概念及以其为核心的一套价值观念还是有价值的，精神上的独立意识、人格境界道德上的自律意识、公德意识恰恰是作为个体的中国人最需要具备的东西。而在这方面，古代儒家士人是为我们做了表率，儒家“中”的概念及有关观念或许能够告诉我们：人能“中道而立”——在任何情况下都能自觉遵守一种恰当的规则，即用头脑、理性来支配自己的行为，而不是用肉体来支配。“中”是一种道德理性的呼唤，是对人之成为人所必不可少之良知的维护。

从文化发展的角度看，儒家的“中庸”思想，经过长期的积淀和发展，早已渗透到中国人的思想行为之中，“和为贵”、“和衷共济”、“和气生财”、“家和万事兴”等说法在百姓中广为流传，同时在衡量一个国家治理的好坏时，也要看是否能做到“政通人和”。时至今日，和平与发展已是我们这个时代的主旋律，对话和调谐是解决人类各种利益集团之间冲突和矛盾的主要方法。因此，儒家求中和，求和谐，以及依时而取中的思想愈来愈显示出其智慧的价值。

第四，见利思义。义和利主要是指道德行为和物质利益而言，同时亦包含动机和效果之义。利有公利和私利之分，为国家、民族谋利为公利，为私己、身家求利为私利。一事当前，确实有个是“义”字当头，还是“利”字为先的问题。儒家历来重视义利之分，力倡公利，反对私利，并以公利为义，要人们见利思义，故主张尚义轻利。它培养了重视公德、不谋私利、见义勇为，必要时甚至舍生取义的高尚品德，个人利益无条件服从国家和民族利益的爱国主义精神，以及见利思义、助人为乐、先人后己的良好品质。先义后利是中华民族极为宝贵的优良传统之一。但是在当今社会，随着市场经济的发展，商品关系的普遍化，只讲个人私利，不讲社会道义和公德的极端利己主义思想开始蔓延。一些人见利忘义，不择手段地谋取不义之财，其坑蒙拐骗

等种种丑行令人发指。同时“金钱至上”、“一切向钱看”的资产阶级腐朽思想再度沉渣泛起,严重腐蚀着人的灵魂。商品经济发展中出现的这些负面影响发人深思。这种行为和思想不仅违背社会主义道德原则,也与中国人民的传统美德相背离。我们应吸取儒家见利思义思想的精华,赋予“义”以新的社会主义的时代内容,从而以“义”制“利”,反对采用不正当的手段谋利,教育人们走正路致富。

第五,大一统思想。任何思想理论的产生都有其当时特定的历史条件,适应一定历史阶段的社会发展要求。“大一统”思想之所以产生于春秋,定于汉,是当时大势之所趋,人心之所向。春秋战国时期诸侯兼并,列强争霸,攻城夺地,烽火连天,国无宁日,民不聊生,人们莫不期望四海归一,天下太平。儒家顺应人心和历史潮流,总结历史经验,主张天下一统,无疑是有利于国家、民族、社会发展的进步主张。秦灭六国,结束了长期分裂战乱,汉朝在秦朝的基础上进一步扩大统一事业,这些符合历史发展方向的成就与春秋儒家“大一统”思想的影响密切相关。“大一统”思想产生后,之所以能影响中国两千年之久,固然有封建统治阶级利用它维护专制统治的一面,但也是由于人们从分与合的交替、乱与治的循环中进一步认识到了民族团结之重要、和平统一之可贵。从这个意义上可以说,没有“春秋大一统”就不会有后来的“中华一统”,也就没有今天中华民族大家庭的和谐与统一。儒家“大一统”思想在促进民族团结和国家统一方面的作用是不容置疑的。

此外,儒家“法先王”的现实批判精神、“从道不从君”的追求真理精神,经过改造和创新转化,对于完善现代人的品格,促进政治的民主化也是有正面价值的;儒家与时更新的“维新”精神,经过创造性的转化,也是现代政治改革可以利用的思想资源;儒家身正令行、以身作则、严以律己的思想,对于我们搞好干部队伍的自身建设,做到为政清廉、勤政爱民,无疑有着很好的借鉴意义;儒家兼容并包、有容乃大的博大精神,在当代历史条件下,予以发扬光大,吸收西方文化的优秀成果,对实现文化传统的当代更新,亦是大有裨益的。

在儒家政治理论中,积极面并不是单独存在的,而总是与消极的东西互生共存。譬如,在其高扬民本主义大旗的同时,又力倡以民奉君;其“举贤才”的主张,由于宗法“亲亲”的牵制,总免不了陷入“任人唯亲”的俗套;“中庸”主义也掺和着平均主义和安于现状的负面因素;“义利之辨”发展到董仲舒的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,难免有一种不鼓励人们去争取功利的退让意识;“仕”必须“学而优”固然在所必须,但“学而优”者则“仕”又加剧了社会的“官本位”观念;“法先王”的理想确实高远,然而一切都“言必称尧舜”,而且“述而不作”,却会抑制人们面向未来的创造热忱……总之,儒家政治理论的每一个似乎是积极层面的内容,都同时含有其时代的局限性,含有消极层面的因素。不仅如此,儒家政治理论中还存在着主要属于消极性的层面,诸如纲常思想、尊卑等级观念、保守观念、非民主法制观念等等,它们是儒家政治理论中的糟粕。

应当指出的是,在当代,儒学作为一种价值体系已经过时,任何以它充当当代价值观主体的企图都是不合时宜的。儒家政治理论中某些令人津津乐道的所谓极具价值的成分从某种程度上来说仅仅是一种理想主义的东西,是一种潜在的思想资源。他们能否在现代社会中起到作用,起到积极的作用而不是消极的作用,关键在于我们的重新阐释,并经过创造性的转化,把它们吸纳到现代政治运作中去。信夫!“人能弘道,非道弘人”。

第一章 儒家对王道政治蓝图的构想

古代中国几千年的历史,形象地说,就是一部王朝兴衰嬗替、帝王专制自为的历史。从这些王朝的政治体制来分析,“中国古代政体单一,自国家产生之日起就采取了君主政体”^①。儒家是君主制的拥护者,国“不可一日无君”^②是儒家不可动摇的观念。在这种观念支配下,儒家学者们在其政治理论中只能把君主政治设计得尽可能的完美,不可能超越君主政体。

一 儒家的大一统思想

(一)大一统释义

“大一统”,是中国传统政治哲学中的一个重要概念。确切地说,是儒家经学,特别是今文经学中春秋公羊学的一个专门概念,有其较为深刻、丰富的内涵。它对于中华民族的政治、经济、文化及生活有着深刻的影响,时至今日,这种影响依然存在。与其他的一些传统概念名词不同,它不但没有为今日的中国人所忘却,而且或许仍是这个民族性格中一个必不可少的部分。什么是“大一统”?当代权威辞书的解释是:

统一全境。《公羊传·隐公元年》:“何言乎王正月?大一统也。”《汉书·王吉传》:“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也。”

① 马振铎等《儒家文明》,中国社会科学出版社1999年版,第131页。

② 《公羊传·文公九年》。

大,谓重视、尊重;一统,指天下诸侯统一于周天子。后世因称统治全国为大一统^①。

从辞源学上说,“大一统”一词原本出自《春秋公羊传》对于《春秋经·隐公元年》经文的解释。今录经传原文如下:

(隐公)元年春王正月。元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。^②

东汉经学家何休注解为:“统者,始也,总系之辞。夫王者始受命改制,布政施教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一一系于正月,故云政教之始。”^③由此可见,“大”乃“推崇、重视”之义;“一统”乃“元始、根基”之义;“大一统”就是强调受命改制的根基,即重视重建政统和法统的根本。也就是说,“大一统”一词最早是解释王朝更替的理论,是对王朝由以建立的理论基础所做的说明。后来更进一步引申为国家在政治和文化上的高度统一、民族的融合。

(二)先秦儒家的大一统主张

中国的一统观念,即王权的政统和法统观,自国家形成初期就开始萌芽。据《尚书·禹贡》:“东渐于海,西被于流沙,朔南暨,声教訖于四海。”《尚书·益稷》:“光天之下,至于海隅苍生,万邦黎献,共惟帝臣。”这是以一统的眼光来描述舜禹时代,普天之下,四海之内尽为臣仆,因而使声教德化远播四极。三代的“王有天下”的观念正是“大一统”观念的滥觞。自夏启继其父禹为帝建立国家,到周朝君统与宗统合一,建立起较为完备的国家管理体制,王统观念日趋成型。其中有三点值得注意:一是,原始社会的氏族血缘关系凝聚而成的王朝世系,即在某一王朝内,王统靠父子相继的嫡长子继承制来延续,

① 夏征农主编《辞海》,上海辞书出版社1999年版,第762页。

② 何休《春秋公羊经传解诂·隐公元年》。

③ 何休《春秋公羊经传解诂·隐公元年》。

“当最高权力是掌握在一个特定的王室成员手中的时候,人们可以、也才会认为这个最高权力是合法的;反之,人们便可以指责它为非法”^①。而且整个国家的管理也都纳入到血缘关系极为浓厚的宗法关系之中,例如周通过分封制将宗族组织扩大为政治组织,周天子作为天下的大宗而兼天下的共主,诸侯以一国的大宗兼一国的共主,卿大夫在其封土内也是如此。“血缘上称‘宗’,地缘上称‘君’,一身二任,既是族长又是君主,恰好体现了族权与政权的合一”^②。二是,王朝更替时“有德者得天下”的王统理论。如果说夏启是通过赤裸裸的暴力夺取政权的话,那么商汤灭夏时则对王已有了德行方面的规定,即王的行为不合理时人们有权推翻他另立新王。商汤起兵反夏时即以“有夏多罪,天命殛之”相号召,而且历数夏王罪行,“率遏众力,率割夏邑”,以至“有众率怠弗弋”。正是在此基础上,商汤才振臂高呼“夏德若兹,今朕必往”^③。周朝的建立也如同商朝代夏一样,商王帝辛(即商纣王)的“暴虐”成为其失去帝位的原因。商纣王对地方势力滥加杀戮,如醢鬼侯、脯鄂侯、禁文王;对王室成员和贵族也肆意迫害,如杀比干、囚箕子、废商容。这些倒行逆施致使商纣王众叛亲离,如庶兄微子在周武王灭商时便降周了,太师疵、少师疆、内史向挚则直接投奔了周人。“这再次表明,关于国家统治合法性的观念,在中国早期国家发展过程中,已经融进了关于统治者德行的评价内容”^④。三是,与特定地域相联系的国家正统观。夏朝建国后,由它所控制的地域逐渐成了标志国家主体的不可分割的内容,在我国历史上造成一个重要的政治传统,即建立一个真正的、被承认的国家,必须占据特定的地域,并有相应的中央权力^⑤。这一特定地域便是

① 谢维扬《中国早期国家》,浙江人民出版社1995年版,第321页。

② 王钧林《先秦山东地区宗法研究》,《历史研究》1992年第6期。

③ 王世舜《尚书译注》,四川人民出版社1982年版,第78页。

④ 谢维扬《中国早期国家》,浙江人民出版社1995年版,第400页。

⑤ 谢维扬《中国早期国家》,浙江人民出版社1995年版,第393页。

“中国”，即中原地区。占据中原地区便获得一种强烈的自尊意识，就可以向四周发号施令，进行征伐；未取得中原控制权的，千方百计跻身中原，希望得到中原文化的认同。只要中原统治势力稍弱，四周势力强者就会相继侵入，攫取中原主宰权。商代夏、周替商都是在取得中原之后才赢得正统地位的。以上三者的有机结合便是“大一统”。但是，三代时期“大一统”还只是人们的一种模糊意识，还没有系统化、理论化，所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”^①只是这种模糊意识的夸大，其“天下”的概念是有时代局限的。因此，夏、商、周的统一不可以与秦汉以后的统一同日而语，对“统一”的理解也不能等同。就史籍记载来看，上古三代的统一是极为松散的，统一王朝下的诸侯国从一开始就有很大的独立性，直至逐渐膨胀到王权无法驾驭的程度，造成天子衰微、诸侯争霸称雄的局面。

春秋战国是“大一统”思想的基本定型阶段。当时西周礼乐文明遭到根本性的冲击，早期初始形态的“大一统”格局趋于瓦解，天下缺乏合法一统的政治秩序，结果导致诸侯争霸称雄，混战绵延。人们饱受这一政治无序所造成的苦难，渴望重新实现政治上的统一，建立起合法合理的政治秩序。春秋战国时期，虽然社会动乱，却出现了“百家争鸣”的思想繁荣局面。诸子百家身处乱世却规划着未来的“一统”天下，他们不仅将“大一统”观念系统化、理论化，而且还增加了新的内容。诸子百家更加强调国内政治秩序的统一。虽然先秦诸子在统一的方式和内容上存在着歧见，但天下必须“定乎一”则是他们的共识。如法家主张“事在四方，要在中央”^②；墨家提倡“尚同”，“天子唯能壹同天下之义，是以天下治也”^③。当然，真正在“大一统”理论构建中做出特殊贡献的，应首推儒家。按他们的理解，大一统的政治秩序不能像法家所鼓吹的那样统于暴力，也不能像墨家所提倡的

① 《诗经·小雅·北山》。

② 《韩非子·扬权》。

③ 《墨子·尚同上》。

那样统于人格化的天,而必须一统于“仁义礼乐”、“王道教化”,即孟子所说的“不嗜杀人者能一之”^①。

政治的统一是春秋战国以来社会生产发展、各地经济联系加强的必然趋势,而思想的统一则是政治统一的必然结果并能巩固政治的统一。孔子是儒家大一统思想的奠基者。面对当时“礼崩乐坏”的社会局面,他一再强调“礼乐征伐自天子出”^②;他褒扬管仲,着眼点也落在管仲能辅佐齐桓公尊王攘夷,维护华夏名义上的统一:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”^③为此,他提倡“克己复礼”,主张重建一统的社会政治秩序,并将这一“大一统”理念作为微言大义隐寓于自己所整理修订的《春秋》一书之中,遂成为儒家大一统思想的不祧之祖。

孔子身后,儒分为八。他们在某些问题上存有歧见,但对于“大一统”的理念,却是一致认同的。

在要不要统一的问题上,孟子的回答是肯定的、毫不含糊的。梁惠王曾问他:“天下恶乎定?”他的回答十分简洁明确:“定于一。”^④“定于一”命题是孟子政治观的重要组成部分,但由于孟子对这一命题未作展开,其蕴意隐而未显。正是由于这一概念的模糊性,致使古儒先贤在理解上仁智各见,才有不同的疏义发微。如择其要者作简单归纳,大约有三种主要意见。其一,东汉赵岐注云:“孟子谓仁政为一也。”孙奭疏亦持同样观点,“定于一”言“定天下者在乎仁政为一者”^⑤。赵孙二人将“一”理解为“仁政”。焦循著《孟子正义》曰:“仁即一,故赵氏以仁政为一。孟子对滕文公亦云‘夫道一而已’,赵氏章指言定天下者一道而已。谓孟子对梁惠王之定于一,即对滕文公之

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·宪问》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 赵岐注、孙奭疏《孟子注疏》,上海古籍出版社1990年版,第22页。

道一也。赵氏之说正矣。”其二,把“一”理解成“统一”或“一统”,在《四书集注》中朱熹注曰:“列国纷争,天下当何所定,孟子对以必合于一,然后定也。”“合于一”意即“统一”。杨伯峻先生把“定于一”释为“天下归于一统,就会安定”^①。台湾学者南怀瑾也认为,“孟子所讲天下‘定于一’的道理,便可认为是中国历史哲学的不二法门,必须有‘天下统一’或‘天下一统’,才有长久的安定”^②。其三,把“一”理解为“帝王”。金克木先生认为“这个‘一’,当然是‘帝王’”^③。上述诸家见解,是对“定于一”命题颇具代表性的诠释,其独到之处,不无启迪。但也同时表明,这一命题的确切蕴意在认定上确有歧见。

孟子的最终政治理想是统一,他把统一看作是实行仁政的结果。孟子并不主张称“王”首先非得有统一辽阔的领土,而注重的是要“保民而王”,“得乎丘民而为天子”^④。战国中期,从封建割据、兼并走向封建社会的统一已是历史的大势。而当时七雄鼎立,相互用兵,列国君主最为关注的事情莫过如何富国强兵,最终实现“辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷”的目标。所以梁惠王所问“天下恶乎定”,其意向并不是要与孟子讨论天下统一后的设想,而是关于天下如何才能统一的现实紧迫的课题,孟子是针对梁惠王的提问而作答的。“定于一”自然是指统一天下的方式与途径。

在如何才能实现统一,谁能实现统一的问题上,孟子讲得很多。他说:

今夫天下之人牧未有不嗜杀人者也,如有不嗜杀人者,则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也,民之归之,由水之就下,沛然谁能御之?^⑤

① 杨伯峻《孟子译注》,中华书局1960年版,第13页。

② 南怀瑾《孟子旁通》,国际文化出版公司1991年版,第128页。

③ 《读书》1994年第9期,第67页。

④ 《孟子·尽心下》。

⑤ 《孟子·梁惠王上》。

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之途，天下之欲疾其君者皆欲赴诉于王。其若是，孰能御之？^①

王如施仁于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。^②

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。^③

当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。^④

得天下有道：得其民，斯得天下；得其民有道：得其心，斯得民矣。……民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。^⑤

伯夷辟纣，居北海之滨。闻文王作，兴曰：“盍归乎来！吾闻西伯善养老者。”太公辟纣，居东海之滨，闻文王作，兴曰：“盍归乎来！吾闻西伯善养老者。”二老者，天下之大老也，而归之，是天下之父归之也。天下之父归之，其子焉往？诸侯有行文王之政者，七年之内，必为政于天下矣。^⑥

三代之得天下也以仁，其失天下者也以不仁。^⑦

像以上这些说法，讲的都是有关如何实现统一的问题。其中有针对现实问题所作的分析，有对于历史经验的总结，但说来说去，归结起来讲的就是“行仁政而王，莫之以御也”^⑧，“保民而王，莫之能御

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·公孙丑上》。

⑤ 《孟子·离娄上》。

⑥ 《孟子·离娄上》。

⑦ 《孟子·离娄上》。

⑧ 《孟子·公孙丑上》。

也”^①。也就是说,只有行仁政,得民心,才能实现统一,为政于天下。孟子这种以王道统一天下的主张,积极意义在于肯定了民在政治生活中的作用,即认为政治的成败得失关键在于是否能得到人民的拥护,强调只有实行得民心的政治才能统一天下。另外,孟子在由谁来统一天下的问题上,态度是明朗的。即谁不嗜杀人,谁能行仁政,谁就能为政于天下。这里面就有一个如何对待已经名存实亡的周王室的态度问题。孟子要的统一是在仁政的基础上实现的,至于由谁来具体实现这并不重要。所以,孟子讲“五霸者,三王之罪人也”,“今之诸侯,五霸之罪人也”^②,其用意并非完全在于说明愈古的政治愈好,而在于提倡王道,亦即行仁政。同样,其提倡实行仁政的目的也并非在于要恢复某一政权,而在于实现社会安定,解除人民的痛苦。当然,孟子关于统一问题的认识又有很大的幼稚性,这根源于他对政治本质认识的幼稚与片面。政治离不开强权,统一往往正需要用战争来解决问题,这是已经为历史所证明了的事实。在战国那样一个你死我活、不容喘息的战争时期,孟子高唱“仁者无敌”的调子,怎能解决实际问题呢?

战国中后期出现了“天下将归于一”的趋势,而且“天下强国,非秦而楚,非楚而秦”^③,由谁来统一天下的形势也渐趋明朗。荀子充分认识到了这一点:“夫两贵不能相事,两贱不能相使,是天数也。势位齐,而欲恶同,物不能澹则必争,争则必乱,乱则穷也。”^④因此,荀子主张要尽早结束战争,“四海之内若一家,通达之属莫不从服”^⑤,提出了建立统一国家的思想。荀子主张“天下为一,诸侯为臣”^⑥,

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·告子下》。

③ 《战国策·楚策一》。

④ 《荀子·王制》。

⑤ 《荀子·儒效》。

⑥ 《荀子·儒效》。

“笞捶暴国，齐一天下”^①，“一天下，财万物”^②。

“天下为一”是荀子的最高政治理想。他把消灭割据政权，使天下为一，海内臣服的理想寄托在圣王身上，“全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服，天王之事也”^③。而这些“臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之礼制如是者也”^④，明确提出了建立统一国家是人情所同有的欲望。

荀子所谓的“天下为一”，就是要恢复到周代那样一个幅员辽阔的统一国家。怎样才能臣服诸侯，结束分裂割据，实现政权统一呢？这是当时人们十分关注的问题，思想家们提出了各种主张。儒家思孟学派的主将孟子主张以仁义王道统一天下，认为唯“仁人无敌于天下”。法家认为当时是争于气力的时代，主张以力统一天下，“力胜强，强生威”^⑤，重国尊君，御敌兼人全靠力量。还有一派主张以富胜贫，依靠经济实力来统一天下，这一派属稷下管子学派，其思想保存在《管子·轻重》诸篇中。他们认为，可以通过重赐、商战和赈贫等手段来臣服乃至消灭诸侯，“故善为国者，天下下，我高；天下轻，我重；天下多，我寡。然后可以朝天下”^⑥。荀子将上述三种统一天下的途径概括为：

凡兼人者有三术：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。^⑦

荀子认为，“以德兼人”是用仁义道德去统一天下。“彼贵我名声，美我德行，欲为我民，故辟门除涂以迎吾人；因其民，袭其处，而百姓皆安，立法施令莫不顺比；是故得地而权弥重，兼人而兵愈强，是以

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·非十二子》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·王霸》。

⑤ 《商君书·靳令》。

⑥ 《管子·轻重乙》。

⑦ 《荀子·议兵》。