



国学名著讲读系列

顾问 王元化
主编 胡晓明

孟子讲读

仲尼只说一个『仁』字，孟子开口便说『仁义』；仲尼只说一个『志』字，孟子便说许多『养气』出来。

——《二程遗书》卷十八记程颐语

赵杏根
著

《孟子》是儒家最重要的经典之一，与《论语》、《大学》、《中庸》一起合称《四书》。本书之讲读《孟子》，参考众书，又自出新意，帮助读者深入了解孟子的思想、风格及其渊源、流变和影响等。





国学名著讲读系列

顾问 王元化
主编 胡晓明

孟子讲读

赵杏根
著

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

孟子讲读 / 赵杏根著. --上海:华东师范大学出版社,2008
(国学名著讲读系列)
ISBN 978-7-5617-6125-0

I. 孟… II. 赵… III. ①儒家②孟子—注释③孟子—研究 IV. B222.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 090966 号

国学名著讲读系列

孟子讲读

著 者 赵杏根
策划组稿 曹利群 张俊玲
责任编辑 曹利群
审读编辑 姜汉椿
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 上海市印刷三厂
开 本 787×1092 1/16 开
印 张 21.25
字 数 429 千字
版 次 2008 年 7 月第一版
印 次 2008 年 7 月第一次
印 数 5100
书 号 ISBN 978-7-5617-6125-0/K·303
定 价 32.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

序

王元化

中国自古以来有着十分浓厚的人文经典意识。一方面是传世文献中有丰富多样的文化典籍(这在世界文化中是罕见的),另一方面是千百年来读书人对经典的持续研讨和长期诵读传统(这在世界历史上也是罕见的)。由于废科举,兴新学,由于新文化运动和建立新民族国家需要,也由于二十世纪百年中国的动乱不安,这一传统被迫中断了。但是近年来似乎又有了一点存亡继绝的新机会。其直接的动力,一方面是自上而下的提倡大力弘扬和培育民族精神,另一方面更主要是自下而上,由民间社会力量以及一些知识分子推动的又一次“传统文化热”,尤其表现在与八十年代坐而论道的文化批判不同,一些十分自发的社会文化教育形式的新探索。譬如各地开展的少儿诵读经典活动,一些民间学堂的传统文化研习,一些民办学校、农村新兴私塾等,对学习传统经典的恢复,以及一些大学里新体制的建立等。其时代原因,表面上看起来与中国近十年的经济活力与和平崛起有关系,其实比这复杂得多。至少可以提到的是:转型社会的道德危机和意义迷失所致社会生活的新问题及其迫切性;世界范围内各种思想的相互竞争相互激荡;在全球经济一体化和科技至上的社会环境中,公民社会的人文精神品质正在迅速流失;在这个背景下,青年一代人中国文化特质正在迅速丧失;中国近现代思想史上,由文化激进主义而带来的弊端渐渐显露,中国文化由遭受践踏到重新复苏的自身逻辑以及文化觉醒;以及从经验主义出发,从社会

问题出发,实用地融合各种思想文化的资源以有利于社会全面发展和人的全面发展的新视野等等。总之,一方面是出现了重要的新机会,另一方面也有前所未有的危机。惟其复杂而多元,我们就不应该停留于旧的二元对立的思路,不应该坚执于概念义理的论争,不应该单一地思考文化思想的建设问题,而应该从生活的实践出发,根据我们变化了的时代内涵,提炼新的问题意识,回应社会的真正需要,再认传统经典的学习问题。

所以,这套书我是欣然赞成的。在目前中国文化的发展出现前所未有的新机会,同时也是出现前所未有的危机的情况下,华东师范大学出版社愿意做一点负起社会责任的事情,体现了他们的眼光、见识和魄力。如果有更多的出版社和文化单位愿意援手传统文化积累培育工作,中国文化的复兴是有希望的。是为序。

二〇〇五年七月二十二日

目 录

序	王元化(1)
导 读	(1)
一、哲学思想：“性善说”新论	(2)
二、政治思想：“民贵君轻”新论	(6)
三、社会思想：士人的社会定位	(9)
卷一 梁惠王上	(18)
卷二 梁惠王下	(37)
卷三 公孙丑上	(62)
卷四 公孙丑下	(83)
卷五 滕文公上	(100)
卷六 滕文公下	(114)
卷七 离娄上	(131)
卷八 离娄下	(157)
卷九 万章上	(186)
卷十 万章下	(201)
卷十一 告子上	(214)
卷十二 告子下	(241)
卷十三 尽心上	(261)
卷十四 尽心下	(300)
后 记	(330)

导 读

孟子，名轲，字子舆，或作子居、子车，邹（今山东邹县）人。其具体生卒年不详，一般认为，他大约生于公元前372年，大约卒于公元前289年。当然，还有其他的说法，例如，魏源认为他活了九十多岁。但不管如何，孟子生活在战国中期，享有高寿，这是肯定的。

孟子是鲁国贵族孟孙氏后裔。汉代韩婴《韩诗外传》、刘向《列女传》，都载有孟母“断织”、“三迁”的故事。这两个故事说明，孟子生长在一个很重视文化教育的家庭。《史记》本传说他“受业于子思之门人”。子思即孔子的孙子孔伋，孔伋的老师就是孔子的学生曾参。孔子与孟子之间的渊源如此。

孟子学成后，就像当时大量的士人一样，周游列国，游说诸侯，宣传他的学说并谋大用。他先后历游齐、宋、滕、魏、鲁等诸侯国，宣传自己的政治主张。其政治主张被当政者认为“迂远而阔于事情”，因而未被采纳。他也始终没有得到真正能将其学说付之于实践的机会，只是做过一段时间齐宣王的客卿，在任期间没有什么建树。到了晚年，他便不再出游，而是以著述为务，致力于传道。《史记》本传说他“退而与万章之徒，叙《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。

孟子的生平事迹，主要见于《孟子》和《史记》本传。后人对他编有年谱、年表，如程复心《孟子年谱》、狄子奇《孔孟编年》、魏源《孟子年表》、郎擎霄《孟子年表》、钱穆《孟子年谱》等，可以参阅。

《孟子》在西汉汉文帝的时候被列入儒家经典，设立专门的博士研究之。《汉书·艺文志》著录《孟子》有十一篇，《史记》中则云七篇。东汉赵岐认为，多出的四篇，乃后人仿作。南宋时，那多出的四篇亡佚。今本《孟子》七篇，每篇分上下，共有十四卷。明朝出现的宋熙时子《孟子外书》四篇，其实是姚士粦的伪作。

自东汉赵岐以下，古代对《孟子》作注释或研究的人很多，至今仍传世并不难找到的《孟子》注本或研究《孟子》的专著，大约有一百多种。就注本而言，最为著名的，有这样几种：《孟子注疏》，东汉赵岐注，宋代孙奭疏，《十三经注疏》所收者即是。《孟子集注》，宋代朱熹作，收入其《四书集注》中。《孟子字义疏证》，清代戴震作，其名虽为《字义疏证》，戴震也是朴学大师，然此书思想之深刻性、丰富性、进步性，都是在古代研究《孟子》的著作中首屈一指的。《孟子正义》，清代焦循作，以

赵岐注为基础,吸收清代学者考订、训诂方面的研究成果,堪称从汉学角度研究《孟子》的集大成之作,被收入上海书店版《诸子集成》。唐文治《茹经堂文集二编》卷一《读焦理堂孟子正义》云:“焦理堂《孟子正义》,考据详核,高出旧疏远甚。其尤善者,每章末皆标明赵氏《章旨》,以纠旧疏剽窃,使人居然见赵氏原本焉。然蒙于此书,有不能无讥者。夫《孟子》一书,大要在崇仁义,辨性心,别王霸,而仁义、信心、王霸之辨,则莫精于宋儒。自朱子《集注》行,后之潜研理学者,萃诸儒之说,编为大全,精谭性道,辨析豪芒,此诚赵氏之所不逮。后之学者,或因宋儒之说,束古注而不读,固不免有拘虚之讥,然如理堂之专守古注,力扫名理,宋儒之说,虽善而不采,毋亦未能虚心欤?观《正义》于每章之言心、言仁义者,辄引戴东原《字义疏证》为说。夫东原固好诋宋儒者也,驰骋辩驳,已不免有喧嚣之习。理堂数采其说,而兼参己意。论性善则杂饮食男女以为言,论理气则牵合程朱老释并讥,论尽心、知性,则援血气、嗜欲,以为自然之极致。牵引杂糅,岂有得于孟子意耶?蒙尝谓治他经之学,或可专守汉注,而《论语》及《孟子》两书,辨别仁义、性心、王霸,必摒宋儒而不用,其惑者既失精微,而僻者又随时抑扬,违离道本。班氏《艺文志·儒家论》,实今世之药石也。夫汉学崇尚家法,墨守一先生之言,不敢有所出入。焦氏《孟子正义》主张戴东原学,而扬波逐靡,必欲侪孟子于荀卿之流,蒙不知其所谓家法者安在?”唐文治对焦循《孟子正义》的特点,把握得非常准确,但是,他对焦氏的批评,明显是不公允的,因为他是站在宋儒理学的立场上来立论的。今人研究《孟子》的专著包括对《孟子》所作注释、翻译,数量很多,其中也有不少质量很高的。

孟子的主要思想,如王道、仁政等,前人已详论之。我的见解,见之于相应的各章节下的按语中。兹仅选择其思想中比较重要的三个方面,作一较为系统的阐述,读者可以将这些阐述与正文中有关各章节下的按语相参阅。读者如若先读这些阐述,也是“尝鼎一臠”,可以由此知道,我之治《孟子》特色大致如此。

一、哲学思想:“性善说”新论

《孟子·滕文公上》云:“孟子道性善,言必称尧舜。”“性善说”传世两千多年,称是称非,论者不绝,各执一端,形同水火,难求正解。

孟子认为,人性本善,其《告子上》云:“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”对此,人们很容易冒出这样的问题:既然人性都是善的,那么,这世界上为什么总是有人在为不善呢?孟子认为,人之为不善,是反人性的力量作用的结果。这就像与水性向下相反的力量能使水向上一样,“今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其

性亦犹是也。”人性的力量足以抵御反人性的力量,其人为善;反之,则其人为不善。

“性善说”的“性”,或云“人性”,其内涵是什么?名称与内涵相比,重要的是内涵,而不是名称。要了解孟子的性善说,我们有必要首先了解其“性”——或云“人性”——的内涵。

《告子上》中,告子曰:“生之谓性。”他认为,生命活动就是性。他所着眼的是人与动物的共同性,也就是将人的动物性当作人性。孟子不同意告子的观点,反问道:“然则犬之性,犹牛之性;牛之性,犹人之性与?”人性确实包括人的动物性,例如,动物的基本行为——觅食行为、繁殖行为、争斗行为、防御行为,人类一项都不缺。但是,人性却不为动物性所限,还有比动物性层次更高的许多内容。告子之失在于此。然而,孟子不同意告子的观点,并不是认为人性不为动物性所限,而是认为动物性不在人性之中。在孟子看来,人性亦即“性善”之“性”,不包括人的动物性。

孟子在阐发“性善”时说:“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,弗思耳矣。”(《告子上》)仁义礼智,都是人的社会属性。孟子将这些社会属性当成了人性的全部。按照他的说法,人性是善的。因此,一个人如果迷失了善性,也就是迷失了全部的人性。他多次说过,人与动物的区别,在于有没有仁义礼智等善性。人如果迷失了这些善性,就成了动物。迷失了这些善性的人,他作为一个自然人的本能,也就是他的动物性,还存在不存在呢?当然存在。他的动物性仍然存在,但是,在孟子看来,他的人性则已经不存在了。这样说来,孟子所说的人性,他的“性善说”之“性”,显然是把人的动物性排斥在外的。

孟子不仅把人的动物性排斥在人性之外,而且,在他看来,会使人为不善的反人性的力量,正是人的动物性。《告子上》云:“公都子问曰:‘钧是人也,或为大人,或为小人,何也?’孟子曰:‘从其大体为大人,从其小体为小人。’曰:‘钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?’曰:‘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,先立乎其大者,则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。’”所谓“大体”,就是指“性善说”中的“性”,亦即“人性”。在“性善说”中,人性是善的,是仁义礼智等。一个人立身行事,如果总能从其善性,从仁义礼智,当然会成为一个高尚的人。所谓“小体”,就是人的感官的种种欲望,也就是人的动物性。一个人总是从其感官的欲望,而不以仁义礼智等社会道德规范来制约这些欲望,或者他的仁义礼智等道德力量还不足以制约这些欲望,其人就会为不善。在这里,孟子把“大体”、“小体”,亦即他所认为的人性和人的动物性对立了起来。宋代理学家所提倡的“兴天理,灭人欲”,就直接发端于此。

荀子反对孟子的“性善说”，主张“性恶”，见之于《荀子·性恶》。他说：“凡性者，天之就也。不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事，而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪：是性伪之分也。”也就是说，性是先天所成就的，礼义等是后天学习而成就的，因此不可谓之性，只能称之为“伪”，“伪”者，人为也。既然天之所就，不可学、不可事的才是“性”，那么，人性只能是人的动物性。人的动物性怎么样？“今人之性，生而好利焉，”“生而有疾恶焉，”“生而有耳目之欲，有好声色焉，”因此，“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。”于是，他就得出了“性恶”的结论。

可见，荀子所说的人性，“性恶”的“性”，是指人的动物性，而把人的社会属性排斥在外，其内涵与孟子所说的正好相反。他们都认为，人的动物性是导致人为不善的根本原因，是恶的；他们都认为，礼义等社会道德是引人向善的力量，是善的。他们以及后人的“性善”、“性恶”之争，其实质并不在于性之善恶，而是在于性之内涵。

《告子上》又云：“《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。’”“有物有则”，有一事物，就有关于该事物的相应的法则。这些法则，就是该事物的性。自然的范畴是如此，社会的范畴也是如此。人既是一种自然存在，也是一种社会存在，当然有与之有关的法则，也就是其“性”，亦即“人性”。作为自然的人，人有其动物性，如食、色等等，人的动物性当然也属于人性的范畴。人都是社会的人，有其社会属性。这些社会属性，包括人们所普遍具有的仁义礼智等社会道德观念，当然也属于人性的范畴。从这一个角度看，孟子、荀子的“人性”概念都有所偏颇。

当然，在人性中，人的动物性与人的社会属性有很大的不同。人的动物性是与生俱来的，而人的社会性则是在所处社会环境中受到熏染后才形成的。“有物有则”的道理，也适合于社会。社会作为一种存在，有其法则，有其性。在当时代表该社会整体利益的人看来，这些法则都是善的。这个社会中的成员，当然都要受到这些法则的影响，由此形成其人性中的社会属性部分。“民之秉彝，好是懿德”，“彝”，常也，就是法则。“懿德”，就是美德。民之遵守法则，崇尚美德，只能是在进入社会并受到社会教育、影响后的事。事物变了，与其相应的法则也会发生变化，社会也是如此。因此，社会的法则、常道，社会所推崇的道德等等，会随着社会的变化而变化。例如，曾经被视为社会乾纲的“三纲五常”，曾经被视为女子美德的“三从四德”之类，不早已被社会发展所抛弃了吗？此就纵向而言。就横向而言，世界上有许多不同的社会，这些社会的法则，所推崇的道德等等，都不尽相同。古今中外，不同社会的人，其社会属性也自然不会没有差别。这些事实足以证明，人性中的社会属性，不是像孟子所说的那样，“非由外铄我也，我固有之也”，而确实是在社会教育和影响下形成的，仁义礼智都是如此。

总之，“性善说”的不当之处，一是其人性的内涵失之于偏，二是认为仁义礼智

等人的社会属性是固有的。

然而,性善说也有其可取之处。“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”,对常人而言,这些都是事实。“性善说”正是揭示了这样一个现象:社会一些基本的美好的道德观念,为该社会中的成员所普遍熟知或拥有。因此,道德修养之法,其要在于将这些基本的道德观念推广到自己立身行事的大小各个方面。

《尽心下》中,孟子曰:“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也;人皆有所不为,达之于其所为,义也。人能充无欲害人之心,而仁不可胜用也;人能充无穿窬之心,而义不可胜用也。人能充无受尔汝之实,无所往而不为义也。士未可以言而言,是以言诘之也;可以言而不言,是以不言诘之也,是皆穿窬之类也。”这一章的关键是“达”字和“充”字。“达”也好,“充”也好,都是推衍、扩展、扩充和使之弥满的意思。人皆有所不忍,人皆有所不为。例如,谋财害命,是一般人所不忍心干的,也是所不为的,这当然不错。但是,损害别人利益的事,大小,多多少少,许多人难免忍心去干一些。把不忍干、不干谋财害命一类事之心推广开去,不忍干、不干一切损人利己之事,这就成了仁义之人。干了会被人看不起的事,一般人是宁愿去干,也不会去干的,但是,有些不得体的小事,例如言行举止粗野,有之也会被人鄙视,则许多人不免。一个人如果扩展不干那些干了会被人们鄙视的事之心,就会注意修养,做一个文明的人。凿壁偷窃的事,一般人都不会去干。但是,应当发表意见时不发表,不应当发表意见时却发表,这样的事古今都很常见,人们为什么这样做呢?还不是为了谋取不应当得的利益!孟子认为,在设法谋取不应当得的利益这一点上,这种行为与凿壁偷盗是同一类的。知道凿壁偷盗不可为,由此推广到知道此类行为也不可为而不为,道德方面就获得进步了。

《公孙丑上》也云:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”总之,美的人性,基本的美的道德观念,人皆有之,常人只是不足罢了,要在使美的人性、美的道德观念不断扩展,充实到枝枝脉脉,融化到一切行动中去,如此就能走向完美。这无疑为人们提高道德修养、立身行事指明了一条切实可行的途径。

此外,“性善说”还有其超越了它自身的意义。既然人性本善,那么,所有的人,上至天子,下至奴隶,本来都是善的,都是一样的,并没有高下之分。贵贱贫富,并不是生而平等的,而是千差万别,但是,在道德方面,人们一律生而平等,在同一条起跑线上。《告子下》中,曹交问孟子,人是不是都可以成为尧舜?孟子的回答是肯定的:“子服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣;子服桀之服,诵桀之

言,行桀之行,是桀而已矣。”这里所说的尧和桀,并不是指他们的天子地位,而是指他们的道德水平。富贵不是人人可以求得的,而高尚的道德,则是人人可以求得的。这足为贫贱者吐气!在任何等级森严的社会里,这种思想的进步意义是很明显的。我们在赞扬佛教“众生皆有佛性”、“众生皆可成佛”的观点在古印度“四种姓”社会中的进步意义时,不能忽略了孟子“性善说”中“人人生而道德平等”的进步意义。从这一角度看,正像是否“众生真的皆有佛性”、是否“众生真的皆可成佛”并不重要一样,人是否真的性善,同样显得并不重要!

二、政治思想:“民贵君轻”新论

我国漫长的封建社会中,“民贵君轻”几乎是历史和社会政治常识。但是这种思想竟然没有对“家天下”的封建专制制度构成威胁,没有像根据这种思想推导出的逻辑结论那样导致“公天下”的民主制度,这怎么来解释呢?当然,原因很多,很复杂,但孟子与此有关的其他一些论述,肯定也是部分的原因。

《孟子·尽心下》云:“孟子曰:‘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。’”这就是著名的“民贵君轻”思想,许多思想史家予以高度的评价。“民贵君轻”思想有两大来源。一是尧以下的史实和战国时期的种种政治现实。这些事实,已经足以提炼出“民贵君轻”的思想。二是孟子之前儒家的民本思想。儒家向来重民,仅《春秋》及其三传中,民本思想就极为丰富。民本思想不难升华为“民贵君轻”。如果把这二者结合起来考察,我们就可以知道,“民贵君轻”思想在当时出现,乃是历史的必然。当然,孟子认识到“民贵君轻”,并且第一个将它明确地表述出来,这功劳无论如何也是应该肯定的。

然而,孟子政治思想中的某些部分,与“民贵君轻”有很大的矛盾。就其本质而言,可以说是违背“民贵君轻”的。这一点,关系到我们对孟子的全面认识,关系到我们对中国古代思想中民主思想实际状况的把握,关系到对某些重要历史现象的解释,也关系到对儒家思想的客观评价。因此,有必要加以清理。

“民贵君轻”,“得乎丘民而为天子”,也就是得天下民心者为天子,这对当时诸侯国国君们而言,既是启发,又是警告。当时,周王室早已失去了民心,也早已失去了统御天下的能力,名存实亡。统一天下而称王,是当时许多诸侯国君所企盼的,魏、齐等强国之君尤是如此。如何达到这一头等的政治目标,正是他们所朝思暮想的。因此,孟子言“民贵君轻”,言得民心者为天子,有启发这些国君的意图在。另一方面,当时国君与其人民在利益关系上的矛盾,极为普遍地存在着。在许多诸侯国中,这类矛盾既多且尖锐。因此,孟子言此,又有警告之意在。

那么,国君如何得民心,如何才能避免与人民的矛盾冲突?孟子讲了不少,例

如,为君者必须与民同乐(《孟子·梁惠王上·孟子见梁惠王》,《梁惠王下·齐宣王问》),推己及人(《梁惠王上·齐桓晋文之事》),善与民同(《梁惠王下·齐宣王问》),重视民意(《梁惠王下·孟子见齐宣王》,《齐人伐燕》),减轻赋税(《滕文公下·戴盈之曰》),以及反复强调的“仁政”等等,无非是要他们放弃那些可能导致与人民发生激烈矛盾冲突的利益,尽可能地使自己的利益与人民的利益保持一致,力争把与人民的矛盾控制在双方可以容忍的范围内,这样才能得到人民的拥护而立于不败之地,进而统一天下。《孟子·离娄上》中,孟子说得更明确:“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。故为渊驱鱼者,獯也;为丛驱爵者,鹵也;为汤武驱民者,桀与纣也。今天下之君有好仁者,则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王,不可得已。”他的这种思想,与“民贵君轻”思想是完全一致的。

面对人民与君主的矛盾,士大夫阶层应当作什么样的选择?按照“民贵君轻”思想,他们自然应该站在人民一边。在古代政治实践中,这常常表现为最大程度地代表人民利益的官员向君主行谏。君主有失政,政治上有与人民利益发生严重冲突之处,臣下应当行谏,让国君向人民作出让步。臣下不谏,不足以称忠臣,因为这也是国君的利益所在。臣下谏国君,无非也是尽量使国君的利益与人民的利益最大限度地保持一致,使双方的矛盾相对稳定,进而使国君得到人民的拥护。臣下当谏国君的失政,这是儒家的一贯主张,也是孟子所主张的。《孟子·离娄上》云:“责难于君谓之恭,陈善闭邪谓之敬。”他本人就是这样做的,《孟子》一书中,此类记载不少。总之,在君主的利益与人民的利益发生冲突时,臣下应该敢于为民请命,而不应该保持沉默,更不应该帮助君主进一步损害人民的利益,导致矛盾激化。应该说,这也是和“民贵君轻”的思想相一致的。

国君与人民在利益关系上发生矛盾,国君或是懂得“民贵君轻”之理而自愿作出让步,或是在臣下的行谏之下作出让步,把矛盾控制在双方都能够容忍的范围,如此则上下相安,至少暂时能够太平了。然而,如果君主与人民的矛盾非常重大而又十分尖锐,双方都无法容忍,双方都不肯作出让步,臣下行谏失败,或就情势而言,行谏势难奏效,在这样的情况下,按照“民贵君轻”的原则取舍,废立君主,无疑是当行之事。废黜严重背离人民利益、已经失去民心的君主,立最大程度上代表人民利益、相对而言最得民心的君主,在这一重大的政治问题上,孟子的思想与“民贵君轻”相去甚远。

按照“民贵君轻”的思想,得丘民者为天子,得民心者得天下。在天下无主如战国时期者,自然是如此。但是,在天下有主而此主已经成为失去民心的无道之君的情况下,得民心者是否应该得天下?“民贵君轻”还是否成立?回答当然是肯定的。可是,孟子的回答实际上是否定的。《孟子·万章上》云:“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。继世而有天下,天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下。”匹夫有天下,要有两个条件。一是其德若舜、禹,二是要由天子推荐。舜、禹都是儒家理想化了的圣人,《列子·杨朱》云:“天下之美,归之舜禹周孔。”“德若舜禹”,几乎没有这样的可能,而且由谁来认定?如何认定?程序又如何?有夏以后,天子视天下为已有,所谓“家天下”是也。要“天子荐之”,无异于与虎谋皮。“德若舜禹”、“天子荐之”这两个条件兼而有之,在中国封建社会中,是不可能的。先世有大功大德于民的贤者有天下,其条件是当时的天子必若桀纣,天废之,如此则先世有大功大德的贤者方能取而代之为天子。桀纣是世人将“众恶归之”的恶人,《淮南子·缪称训》云桀纣之恶名乃“千岁积毁”。身为天子者是否恶到桀纣这样的极端化程度,谁来判定,又如何判定?孟子的这种思想,事实上取消了得民心者取代失民心者为天子的合理性,与“民贵君轻”思想完全背道而驰。

天子是如此,诸侯国的国君又如何呢?孟子认为,国君不能履行职责,应该被废黜。由谁来行废黜之事?由国君家族中的亲近大臣,所谓“贵戚之卿”。《孟子·万章下》云:“王曰:‘请问贵戚之卿。’曰:‘君有大过则谏,反覆之而不听,则易位。’王勃然变乎色。曰:‘王勿异也。王问臣,臣不敢不以正对。’王色定,然后请问异姓之卿。曰:‘君有过则谏,反覆之而不听,则去。’”从这一章可以看出,在孟子的思想中,国家是一家的国家。在君有大过、屡谏不听的情况下,贵戚之卿可以撤换国君。当然,继任国君仍是出于原国君家族。贵戚之卿这样做,乃是对家族负责。君有大过,异姓之卿也有诤谏的责任,但在屡谏不听的情况下,他可以辞职。他不属于国君家族,因而不可以参与国君的废立事宜——那是国君家族的事。他与国君及其家族的关系,不过是雇佣关系,合则留,不合则去,去则关系解除,不必再对国家负什么责任,也不必对人民负责任。国君与人民发生矛盾,异姓官员循“民贵君轻”之理,为民请命,向国君行谏。然而,“民贵君轻”的指导意义,仅仅是如此而已!国君拒绝纳谏,官员辞职,就不再是这国君的官员了,于是,对他来说,“民贵君轻”也就没有意义了,当然不应该再按照“民贵君轻”的思想为民而对国君采取任何政治行动。这样的思想,大大限制了“民贵君轻”的思想意义和政治意义,从根本上说,也是违背“民贵君轻”思想的。

我们再从“贵戚之卿”着眼,分析孟子由“贵戚之卿”行诸侯国国君废立之事的观点。很明显,孟子的这种观点,不管从理论上说还是从实践上说,都是大有问题的。首先,贵戚之卿如果无力行废立之事,矛盾仍然得不到解决,国君照样误国殃民、为非作歹。箕子、比干、微子等之于商纣王,就是如此。如果贵戚之卿助纣为虐,则益不可问了。这当然与“民贵君轻”相悖。其次,如果贵戚之卿确实能行废立之事,被废之君,姑且不论,所立之新君,当然必须是其家族中的,这是不可变更的原则。然而,民心所向者,又未必在其家族之中;即使在其家族之中,又未必会被

贵戚之卿立为新君。既无法保证民心所向者被立为君主,又无法保证不得民心者不占据君主之位,这还谈什么“民贵君轻”?

孟子一方面提出“民贵君轻”,对诸侯国君们所宣传的有关观点,对臣下诤谏国君的提倡,都符合“民贵君轻”的思想;另一方面,一旦涉及君主废立这一具有根本性质的问题时,他的观点就背离了“民贵君轻”。这看起来矛盾,其实并不矛盾。这两个方面,其实质是相同的,都是维护“家天下”的封建专制制度。一方面是以“民贵君轻”使君主设法取得民心而达到统一天下或巩固其统治的政治目的,另一方面是以违背“民贵君轻”的思想阻止人民摧毁“家天下”的封建专制制度。他所提倡的“民贵君轻”,不能逾越“家天下”的封建专制制度这一框架。一旦越出这一框架,他实际上就反对“民贵君轻”了。在当时社会中,人民与君主的根本利益是对立的,“民贵君轻”的思想与“家天下”的封建专制制度又是水火不容的。在“家天下”的封建专制制度下,根本不可能真正实行“民贵君轻”。如果真正实行“民贵君轻”,真正是得民心者得天下,必然会摧毁“家天下”的封建专制统治而形成“公天下”的民主制度,这又是孟子所无法接受的。

在我国漫长的封建社会中,《孟子》被奉为封建政治思想的经典,其中“民贵君轻”、得民心者得天下的观念,几乎是历史和社会政治常识;但是,这种思想竟然没有对“家天下”的封建专制制度构成威胁,没有像根据这种思想推导出的结论那样导致民主制度,几乎始终只是在“家天下”的封建专制制度的框架下发挥可怜的作用。其原因当然是复杂多样的,但孟子维护“家天下”封建专制制度的思想无疑是其中一个重要的。

三、社会思想:士人的社会定位

(一)

春秋战国时期,士人逐渐成为一个独立的社会阶层,对社会所起的作用日益明显。传统的宗法社会中,等级森严,一般士人,或为史官祝卜,或为公卿大夫的家臣,都只能依附统治阶级。他们从政治思想到政治作为,都受到主子和礼法的限制,不能越雷池一步。春秋之时,尽管还有人遵循这样的传统,例如,《左传》昭公二十五年云:“家臣而欲张公室,罪莫大焉。”又云:“我家臣也,不敢知国。”但大局已变,士人不依附统治阶级的现象,已经普遍地存在。他们享有充分的思想自由,再也不必以官方或主子的思想为思想了。只要有会,他们还可以将自己的思想付诸实践,管仲、晏婴等的政治思想未必相同,但他们都曾经将自己的政治思想付诸实践。管仲等尚是辅相,而阳货以家臣而专鲁国之政,此类“陪臣执国命”的现

象,更有力地说明了当时士人在社会政治中的自由度。

时至孟子生活的时代,列国争霸,君主竞相招揽人才,“朝为布衣,暮为卿相”者不一。士人们的自由度、流动性更大,活力也就更强。他们不仅在学术领域可以“百家争鸣”,在社会政治中的作用也更加重要。此外,社会生产力的发展,使社会物质产品丰富,除了历来享有文化教育专利、重视文化教育的贵族以外,商人、平民甚至贱民等其他阶层也越来越多地注重文化方面的追求。私学随着这一社会需求应运而兴,士人的队伍于是不断扩大。

战国时期,士人人数既众,能量既大,已经成为社会政治中一支非常重要的、有时甚至起决定作用的新兴力量。宗法社会对他们的种种限制已经被他们冲破,再也没有人能够用被他们所冲破的那一套来笼罩他们。是给他们在社会生活中定位的时候了。孟子给士人的社会定位,是时代发展的必然。

(二)

要给士人定位,首先要明了他们与其他阶层的不同之处,这是他们应该享有的社会地位的基础。他们与其他阶层最大的不同之处是:有丰富的精神文化,有高尚的思想品格。孟子认为,正因为如此,他们在精神上的地位远远高于社会的其他阶层,包括达官贵人,甚至是国君。他们的精神文化和思想品格,使他们足以傲视万乘之君,遑论公卿大夫!《公孙丑下》引述曾子之语云:“晋楚之富,不可及也。彼以其富,我以吾仁;彼以其爵,我以吾义,吾何慊乎哉?”

孟子认为,就士人方面来说,他们应该用所掌握的道义规范自身。不仅如此,他们还应该以此改造社会,造福百姓。《尽心上》云:“故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”所谓“独善”者,非不与世事、但求自了如小乘佛教中的罗汉之谓也。独善乃是加强自我修养,其目的则是“见于世”,著称于社会,为社会服务。“穷则”二句,几乎是我国封建社会中士人出处的准则。《尽心上》孟子曰:“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。”士人是有道者,且守道不失,善用其道。天下有道,他们不必出而行道或传道,因为别人已经干得很好,他们无法超过。他们的道没有用的必要,不妨带进棺材。天下无道,有道者当出而行道,并为之献身。另一个著名的口号是“先觉觉后觉”。《万章上》伊尹云:“天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉也。予,天民之先觉者也;予将以斯道觉斯民也。非予觉之,而谁也?”他“思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者,若己推而内之沟中。其自任以天下之重如此。”“先觉”到底比别人先觉了什么?先觉了道义。先觉了道义,就应该以道义改造社会、造福百姓,这就是士人的社会责任、历史使命。孟子的这种观点,与孔子的“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)、“修己以安百姓”(《论语·宪问》),曾参的“仁以为己任”(《论语·泰

伯》),是一脉相承的。

那么,士人如何以其所掌握的道义改造社会、造福百姓呢?出仕是第一选择。改造社会、造福百姓是一个远大的政治目标,政治目标只有通过政治实践才能达到。亲身参与政治实践,于实现这一政治目标最为直接。正因为如此,春秋战国时期的士人大多热衷于从政。《滕文公下》云:“孔子三月无君,则惶惶如也。出疆必载质。”“古之人三月无君则吊。”“士之仕也,犹农夫之耕也。”这种现象的背后,正是士人改造社会、造福百姓的责任感和使命感。孟子到齐国谋求为政行道的机会而不得,只好离开齐国到别的地方谋求发展。他离开齐国时,是多么恋恋不舍,希望齐王能改变主意,把他留下委以重任(见《公孙丑下》)。

既已出仕,就有职守。官员必须很好地履行其职守。有守土之职者,当所辖地区受到攻击或发生动乱时,应当不避艰险,坚守岗位,对该地完全负责,不能逃避责任。有言责者,当有所建言,当道不用其言则去。《公孙丑下》云:“孟子谓蚳蛙曰:‘子之辞灵丘而请士师,似也,为其可以言也。今既数月矣,未可以言与?’蚳蛙谏于王而不用,致为臣而去。”就此事来看,对士人来说,言责似乎比官守要来得重要。有官守者能使一地受益,有言责者能通过国君使举国受益。为什么君主不用其言则去?因为当道不用其言,他就无法发挥其作用,无法实现其改造社会、造福百姓的目标。士人宁可牺牲自己的个人利益,放弃权势富贵,也不能放弃自己的政治主张、信念和人生目标而成为主子的附属品和工具,这是一种独立的品格。正如《滕文公下》云:“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。”当时某些人羡慕的公孙衍、张仪之流,皆仅仅是顺从君主的私欲而行事,没有独立的思想、高尚的节操和坚强的意志。他们虽然能量不小,但所行皆是“以顺为正”的“妇妾之道”,非大丈夫。孟子又从正面提出了大丈夫的标准。真正的大丈夫,当处心于仁,立身以礼,行事以义,得志与民共行其义,不得志则独行其义,任何情况下都不惑乱、不变节、不屈服。比起真正的大丈夫来,顺从君主私欲以获私利的公孙衍、张仪们,多么不足道!

如果当官无法行其道,不当官又难以解决生活问题,怎么办呢?孟子的观点是合情合理的。《万章下》云:“仕非为贫也,而有时乎为贫;娶妻非为养也,而有时乎为养。为贫者,辞尊居卑,辞富居贫。辞尊居卑,辞富居贫,恶乎宜乎?抱关击柝。”为“脱贫”而出仕,为什么辞高位而就低位、辞厚禄之位而就薄禄之位呢?居其位而无法行其道,尸位素餐,君子耻之。既然可耻,君子就不当居其位。即使有机会,这样的官职也不能居之,那么,就只能选择位卑禄薄的官职了,例如抱关击柝之类,没有行道的责任,不存在行道问题,容易称职,而生活问题也就能解决了。当然,这是不得已的选择。

如果没有机会当官,当为政者的顾问,也是士人通常的选择。当顾问对社会政