

● 焦国成 主编

德治中国

中国以德治国史鉴



中共中央党校出版社

● 焦国成 主编

德治中国



——中国以德治国史鉴

中共中央党校出版社

德治与法治

德治与用人

责任编辑 王 君
封面设计 李法明
版式设计 冯 力
责任校对 王巧艳 王京京
责任印制 宋二顺

图书在版编目 (CIP) 数据

德治中国 / 焦国成主编. —北京: 中共中央党校出版社, 2002.1

ISBN 7-5035-2429-4

I. 德… II. 焦… III. 思想政治教育-研究-中国 IV.D64

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 086358 号

中共中央党校出版社出版发行

社址: 北京市海淀区大有庄 100 号

电话: (010) 62805800 (办公室) (010) 62805824 (发行部)

邮编: 100091 网址: www.dxcbs.net

新华书店经销

中共中央党校印刷厂印刷 河北三河南阳装订厂装订

2002 年 1 月第 1 版 2002 年 1 月第 1 次印刷

开本: 880 毫米×1230 毫米 A5 印张: 8.625

字数: 231 千字 印数: 1—3000 册

定价: 16.00 元

目 录

导 论	中国德治思想渊源 (1)
	一、中西政治的不同路向 (1)
	二、中国德治传统的思想文化根基 (7)
	三、中国德治传统的社会基础 (10)
第一章	德治与法治 (15)
	一、古代的治国理念 (15)
	二、古代德治法治关系透析 (22)
第二章	德治与用人 (37)
	一、古代“用贤”思想 (37)
	二、先秦的“用贤”制度 (42)
	三、察举征辟制 (47)
	四、科举制 (52)
第三章	德治与吏治 (57)
	一、古代吏治和官吏道德 (57)
	二、古代吏治中的考绩制度 (61)
	三、古代吏治中的监察制度 (67)
	四、古代吏治中的倡廉治贪 (73)
第四章	德治与德教 (86)
	一、德教为先 (86)
	二、德教的人性基础 (91)

	三、家庭德教与德治 (99)
	四、学校德教与德治 (106)
	五、化成民俗与德治 (111)
第五章	德治与修身 (120)
	一、修身为德政之本 (120)
	二、修身的途径方法 (127)
	三、修身的理想境界 (137)
第六章	儒家德治思想论 (上) (145)
	一、人性迁善 (145)
	二、宗法人伦 (152)
	三、仁者爱人 (158)
	四、宽猛相济 (163)
第七章	儒家德治思想论 (下) (172)
	一、德主刑辅 (172)
	二、爱民厚生 (178)
	三、任贤使能 (184)
	四、孝治天下 (187)
	五、以道匡君 (193)
第八章	法家德治思想论 (198)
	一、性与情 (198)
	二、法与德 (204)
	三、君与臣 (215)
	四、公与私 (221)
	五、法与礼 (228)
第九章	历代名君名臣德治思想论 (234)
	一、重德修身 (234)

	二、开言纳谏	(240)
	三、知人善任	(243)
	四、倡廉反贪	(249)
	五、勤政爱民	(255)
结 语	中国德治思想的得失	(262)
主要参考文献		(268)
后 记		(271)

导 论

中国德治思想渊源

江泽民同志提出：“我们在建设有中国特色社会主义，发展社会主义市场经济的过程中，要坚持不懈地加强社会主义法制建设，依法治国，同时也要坚持不懈地加强社会主义道德建设，以德治国。对一个国家的治理来说，法治与德治，从来都是相辅相成、相互促进的。二者缺一不可，也不可偏废。”这一思想，是对马克思主义政治学说的重要发展，标志着中国共产党治国理念和治国经验渐趋成熟。党和国家的各级领导干部，都应当深入地学习和领会江泽民同志的这一治国思想，创造性地运用法治和德治两手，把各自所管理的行业、地区和单位治理好，从而实现整个国家的长治久安。

以德治国学说在中国这块土地上产生决不是偶然的。它是在总结古代政治经验，对中国古代德治传统批判继承的基础上提出来的，有着厚重的历史感。本书旨在通过温习、研究中国古代的德治思想和历史经验，以便进一步深刻理解江泽民同志的“以德治国”思想，提高我们对于以德治国的认识，更好地从事现实的政治实践。

一、中西政治的不同路向

在世界上，任何政治都是有其历史传统的。现在中西方的政治之所以有不同的特点，一个重要的原因就在于中西方有不同的政治

传统和不同的政治路向。探讨中西方政治的不同传统和路向，对于我们理解今天我国的政治为什么必须有中国特色、为什么我们的政治不能照搬西方，是有积极意义的。

中国和西方，都经历了原始社会阶段。在这个历史阶段中，所有的社会成员都具有同等的地位和权利，大家在一个家庭、氏族和部落中相互协作，共同抵御大自然对人类的压迫，因而那时不存在真正意义上的一部分人对另一部分人的政治统治。严格意义上的政治，是指人类社会自原始社会阶段进入阶级社会阶段之后一个阶级对其他阶级的统治。

下面我们来简单地回顾一下，中西方是怎样通过不同的路径由原始氏族社会走进阶级政治社会的。只有从这个源头开始，我们才能了解中西方何以形成了不同的政治传统和政治路向。

让我们先从西方讲起：

摩尔根在其名著《古代社会》一书中，曾经叙述了古希腊原始社会时期的情形，他把希腊氏族成员的权利、特权与义务总结为十个方面：一，公共的宗教仪式；二，一处公共墓地；三，互相继承已故成员的遗产的权利；四，互相支援、保卫和代偿损害的义务；五，孤女与承宗女有在本氏族内通婚的权利；六，具有公共财产、一位执政官和一位司库；七，世系仅由男性下传；八，除特殊情况外禁止氏族内通婚的义务；九，收养外人为本氏族成员的权利；十，选举和罢免氏族酋长的权利。^①他认为，氏族成员有选举和罢免氏族酋长的权利，这是一个古老的原则，人们根据自由选举授予一个人酋长的职位，并对不称职者保留罢免之权。有材料证明，雅典氏族一直到梭伦和克雷斯瑟尼斯时代仍具有自由精神；这种自由精神，是与氏族成员有独立身份和具有选举和罢免氏族酋长的权利紧密相联系的。氏族的全体成员都是自由平等的，无论贫富都享受平等的权利和特权，并且相互承认彼此的平等地位。在这个时代，

^① 参见摩尔根：《古代社会》上册，商务印书馆1983年版，第223页。

氏族是社会机体的基本单元，也是社会生活和活动的中心。

希腊的所有民族，从最早时代起直到建立政治社会为止，始终存在着酋长会议的。酋长会议就是当时的一种“立法团体”，其天职就是代表主要氏族的利益和意愿制定规矩和裁断事务；每一个方面的公务负责人，在公务上都要向酋长会议负责；酋长会议的最高首领，是由全体酋长选举出来的。摩尔根认为，“这个时代的希腊人是自由自治的民众，他们生活在基本上是民主的制度之下。……古代希腊社会的‘布列’〔即酋长会议〕乃是后来的希腊政治制度中的元老院的前身和范本。”^①

古希腊的原始社会后期，与酋长会议并存的还有出现较晚的“阿哥腊”——人民大会。“阿哥腊”始见于荷马的诗篇和希腊悲剧中。据摩尔根说，拟定公务措施方案的大权属于酋长会议，拟定之后，提交“阿哥腊”听候批准或批驳，它具有最后决定权。“阿哥腊”的功能仅限于这一项行动，它既不能提出议案，也不能干涉行政，它的存在就在于保障民众的自由。“阿哥腊”“就是雅典人的公民大会与近代立法机构下议院的萌芽”。

与上面两种体制并存的还有军事民主制“巴塞勒亚”，而“巴塞勒斯”就是最高的军事长官。它是级别最高、权力最大、地位最重要的职位，也就是后来最高行政长官（国王或总统）的萌芽。

随着社会生产力的发展、社会分工的进一步细化和社会财富的增加，不同的阶级出现了，各种混乱现象不断涌现，争夺权势的斗争也越来越激烈了，因而氏族组织逐渐走向崩溃。氏族的酋长及其氏族中的富人联合起来，瓜分了社会的行政权力，并制定了越来越完善的法律。雅典民主政治的创始人梭伦按照人们财产的多少将其划分为四个阶级，既给其不同的权力，也规定了其不同的义务。其中只有第一阶级才能充任高级官职。这样，一部分权力就从原来的氏族手中转移到了按财产划分的阶级的手中了。100年后，政治家

^① 摩尔根：《古代社会》上册，商务印书馆1983年版，第244—245页。

克莱斯瑟尼斯把国家的政治组织进行了划分，初级组织为有自治权的乡区。每一个公民必须在乡区中注册，并有交纳税赋和服兵役的义务。乡区长官则由乡民选举产生。十个乡区组成一个乡部，乡部组成雅典联邦或雅典国家。“代表这个国家的有一个元老院、一个公民大会、一个阿里奥帕古斯院（由卸任执政官组成——引者注）、若干名执政官、法官以及一个由选举产生的陆海军司令官团体。”^①

从上面的叙述可以看出，古希腊自原始社会向文明社会的转变，有这样几个特点：第一，原始社会中以血缘关系为纽带的氏族、胞族、部落解体，代之以阶级的划分和阶级的统治；第二，国家的统治不是一个人或一家、一族人的统治，而是多种政治势力的联合；第三，国家政治的方式不是一个人说了算，而是通过法律的形式确定下来的；第四，各种权力均是受到一定制约的。统治阶级内部实行民主和以法行政，是古希腊奴隶制国家政治的基本路向和特点。

古希腊的这种政治方式对于西方有十分深远的影响。在西方资产阶级思想家那里，有一种根深蒂固的观念，这就是：人生而平等，生而自由，这是天赋权利；国家不是那个人的私有物，而是全体公民的公有物，是人民自由协议的产物；人民之间订立契约，把自己的一部分天赋人权让渡出来，集中于国家，因此国家才有了至高无上的权威；国家的主权在人民，人民的权力是不可剥夺的；政府官员必须依法行政。崇尚统治阶级的民主和法制，可以说是西方政治的基本传统。

在中国，原始社会向奴隶制社会的过渡与西方有着完全不同的形式。如前所述，古希腊由原始社会向奴隶制社会的过渡，是通过斩断原始社会氏族的脐带、依财产划分社会的统治阶级和被统治阶级的方式实现的。属于不同氏族但同属于奴隶主阶级的人们瓜分了国家的权力，并依靠内部的民主、国家的法律来进行权力的制约和

① 摩尔根：《古代社会》上册，商务印书馆1983年版，第270页。

实现对奴隶阶级的统治。在中国则大大地不同了，夏、商、周三个奴隶制国家毫无例外地都走了一条变氏族为国家的道路。

我们可以以最晚的周代奴隶制国家为例来说明这一点。周本是生活于岐山一带的小部落。《诗经·大雅·生民》曾经讲述了一个历史传说：有邰氏之女姜嫄出外野游，看见一只巨大的脚印，感到好奇，便践而踏之，心里欣然喜悦，感而怀孕，生下了周朝的男祖先后稷。周人把这看作是自己宗族出自上天、周人理当做天子管理天下的证明。其实，这一传说不过是周人处在“知母而不知父”的原始群婚社会时期的历史写照。这个小邦周迅速地发展起来，在周文王时，周已是殷朝西北方颇具实力的诸侯。其子武王克殷灭纣，建立了奴隶制国家周王朝，于是整个周族都变成了社会中最尊贵的奴隶主阶级。在这样的奴隶制国家中，宗族和国家有着十分密切的联系。整个周族的最高宗主就是奴隶制国家的天子，其嫡系长子继其位而成为第二代的周天子，其余诸子为各邦国的诸侯。各邦国的诸侯同时又是各邦国的宗主，其嫡长子作为邦国大宗的宗子，继位为下一任的诸侯，其余诸子则为大夫。大夫为邦国的小宗和所分封的乡邑的宗长。一个人在国家中地位的尊卑和权力的大小是与其在宗法中的位置密切相联系的。嫡系为尊，庶系为卑；长者为尊，幼者为卑。随着时间的推移，那些与嫡系相离越来越远的同族就沦为士和庶人。

显然，夏、商、周三代不仅没有剪断原始社会形成的氏族的脐带，而且使这种宗族的联系大大地加强了。国家的政治关系分成两个截然不同的侧面，其一是奴隶主阶级对于奴隶阶级的压迫与被压迫的关系，其二是奴隶主阶级内部的家族、宗族和亲戚之间的关系。调解不同的关系，就采取不同的方法和规范。“礼不下庶人，刑不上大夫”，说的就是奴隶制社会中处理两种关系的基本原则。

奴隶主阶级对付奴隶阶级用的是皮鞭、棍棒和极其残暴的刑法。这种残暴的阶级统治在商代表现得最为充分。荀子曾说：“刑名从商”，意思是说商代的刑法最为完备，故后世沿用商代刑名而

不必改动。甲骨文中确有各种行刑类的象形文字，有的像枷双手，有的像枷双足，有的像带桎梏而囚，有的像以刀割鼻，有的像以戈杀头等等。奴隶主阶级对待奴隶采用的是刑罚，他们可以任意地买卖、虐待和杀害奴隶。在奴隶主的眼中，奴隶根本算不得人，甚至连牲畜都不如。周孝王时的彝器《召鼎》铭文中记载了五名奴隶的价格仅仅抵“匹马束丝”（一匹马加一束丝）。当时奴隶的价格是如此地低贱，因此，他们所遭受的待遇还不如一头畜牲。

在统治阶级内部，人们则以讲“礼”为基本要求。礼是除了刑法以外的一切社会规范的总称，其内容涵盖了制度、礼仪和习俗诸项内容。礼作为一种社会规范体系，是对庶人以上的人提出的在宗教祭祀、政治外交、军事活动、婚丧聚会、日常行为、餐饮娱乐等方面的行为要求。它对人提出要求的根据，就是人们在社会中的实际地位和“名分”。礼作为对上层社会中每个人的行为规则，要求人们做合乎自己名分的事，凡事都要在视、听、言、貌、思诸方面严肃恭敬、合乎规矩，待人处事以礼让为先，以和为贵。礼这一规则体系是由社会的最高统治阶级制定的，因而它在各个方面也最有利于社会的尊者、贵者、富者阶层。也正是因为这个原因，最高统治者一般来说都很乐于带头实行礼。这种调解和处理奴隶主阶级内部关系的方式，具有文明的外表以及敬、和、礼、让的内在精神，具有最高统治者率先垂范、下服从上、卑贱者服从尊贵者的特点。

中国奴隶制国家的政治方式，就是这样对奴隶主阶级内部采取礼治，对奴隶阶级则实行严刑。礼治的核心就是下从上、贱从贵、卑从尊、幼从长、疏让亲，这里没有什么古希腊国家政治中讲求的“民主”和为制约权力而采取的“法治”。

古希腊奴隶制国家在奴隶主阶级内部实行的“民主”和“法治”，从一定意义上说，体现的是奴隶主阶级的整体意志。在奴隶主阶级内部保证一定程度的“民主”，对最高权力有一定程度的制衡，是通过其“法治”来实现的。中国夏、商、周奴隶制国家在奴隶主阶级内部实行“礼治”，体现的是作为统治阶层的夏族、商族

或周族的意志，特别是这些宗族的宗主的意志。“礼治”对于最高统治者的个人言行有制约，而对其权力则基本上没有什么制约。奴隶主阶级内部关系调解的好坏，取决于“礼治”实行的好坏；“礼治”实行的好坏，取决于最高统治者行礼或其“克己”自觉性的高低。

古希腊奴隶制国家以财产划分奴隶主阶级和奴隶阶级，用来自不同氏族、胞族、部落的奴隶主之间的“民主”保证其各自的权力，以“法治”来实现其权力的长期稳定，从而开启了西方“民主”和“法治”的政治路向和传统。中国的奴隶主国家以姓氏宗族来划分奴隶主阶级和奴隶阶级，以“亲亲”和“尊尊”来划分权力，以“礼”来保证宗族内部的和奴隶主阶级内部的有序、稳定与和谐，以崇尚“德”、“克己”来保证“礼”的实行，从而开启了中国重“礼”尚“德”的政治路向和传统。这两种传统对于后代的政治都产生了重大的影响。

二、中国德治传统的思想文化根基

几千年以来，中国的德治传统一直延绵不断，德治的思想不断被阐发，德治的举措不断被实践，德治甚至在历代成为人们追求的理想政治。何以如此？我们不能不从中国历史文化和社会基础之中寻找其根本的原因。

德治传统具有极深远的历史文化渊源。它可以追溯到原始时代形成的敬畏上天的观念和由此形成的宗教文化。

在中国这块大地上生活的原始初民，由于其智力水平的局限和社会生产力的极度低下，是在大自然的挤迫的夹缝中生存的。任何一种自然物和自然力量都可以给其造成重大的威胁，而其中最令人感到神秘莫测和敬畏的就是上天。高高在上的苍穹和各种强大的自然力量使人感到自己的渺小和软弱，温暖的阳光和甘甜的雨露以及充满衣食之源的大自然使人感到上天的亲切，千奇百怪的各种自然

现象及其背后的铁的规律使人感到上天的神秘和无情，天地之间各种事物的繁荣和美妙和谐的秩序又使人对上天钦佩不已。因此，自原始社会起就形成了崇拜上天的宗教观念以及与此相联系的文化。直到封建社会，人们对上天的种种崇拜、祭祀、占卜、颂扬等文化活动从来也没有终止过。

人们对上天的崇拜和效法，无非是为了求得人与天的和谐一致，求得人类的平安、顺畅与幸福。原始社会末期的部落联盟首领尧以顺天著称而赢得了有德之君的美名。孔子说他“惟天为大，惟尧则之”，其伟大的品德简直是无法称道了。后来的最高统治者对于上天的顶礼膜拜，把自己说成是天的儿子（“天子”）或天的后代，一方面是想借上天的权威来加重自己的权威，另一方面也想通过这种行为给世人一种有德的印象。天定的秩序是最为完美的。作为天子，顺天则天而行事，依照天的秩序来建立人间的秩序，使国家的礼法规则和种种活动都成为“天经地义”，使自己的统治就像天定的秩序那样不可改变和动摇，这是每个君主都追求的政治理想。

中国人敬畏天地鬼神的心理造就了中国古代崇敬上天和鬼神的文化。我国第一个奴隶制国家的实际开创者大禹，史称其“薄衣食，致孝于鬼神”（《史记·夏本纪》），第二个奴隶制国家的建立者商汤，传说其“以身为牺牲，用祈福于上帝”（《吕氏春秋·顺民篇》）。开国之君给其后代树立了敬奉天地鬼神的榜样，故而终夏商之世，敬奉天地鬼神便是第一等的道德。在夏商人那里，有德是与敬天紧密地联系在一起的。君王能够虔诚地敬天事鬼，天地鬼神就会福佑统治阶级及其民众，就不会作祟降灾，故而敬神亦即有德。

中国的君主，在人间来说，其权力和权威是至高无上的，而且他们的权力并不像西方那样是受到一定制约的。虽然其臣下也可以对其有一定的劝谏和制约，但这并不一定能使君主听从，因此，这些“天子”们在臣下和民众面前向来是不可一世的。他们那种天生的优越感使他们忘记了自己的愚蠢，惟一能使他们乖一点的就是他

们自认的父亲——上天。在中国敬畏上天的宗教观念及其文化是具有两面性的，一方面，它给君主们披上了一件神圣的外衣，使其变得尊贵和不可抗拒，另一方面，它同时也是对于君主的一种强大的制约力量，使其有所敬畏而不敢任意胡为。我们可以说，敬畏上天的宗教道德观念及其文化，是中国德治传统的一个原初性的基础。

然而，敬畏上天并不一定导致德治。在夏商后期，统治阶级把天地鬼神看成是自己的先祖或亲戚，把天地鬼神变成了统治者自家的私有物，把事奉天地鬼神看作是统治阶级的一种特权，天地鬼神也变成了统治阶级权力、财富、运气和幸福的私家保护神。此时，大禹、商汤之时那种原始社会残余的为百姓敬事神灵的观念已经荡然无存了。此时的敬天事鬼是以残民为代价的。殷商统治者为了讨鬼神的喜欢，便穷尽财力、奢其牺牲向鬼神行贿。他们曾经把数以百计的人作为献给天地鬼神的牺牲屠杀掉，指望以此求得天地鬼神的福佑。

周统治者看到殷商民怨沸腾，便乘机起兵讨伐。他们也举起了天的旗帜，并造舆论说他们灭殷是“恭行天罚”。不过，周代统治者所崇敬的上天，不是某家某族的私有物，而是曾经生养一切包括许多氏族、宗族在内的具有全民的性质的天。他们提出，“天视自我民视，天听自我民听”，认为民之所愿，天必从之。这样，上天不仅仅是居于苍穹的远离人间、不可企及的宇宙的统治者，而且还是体察民情、顺从民意、为民着想的统治者。因此，只有“敬德”，才能“保民”；只有有“德”，才能配享天命。周朝统治者提出的“德治”思想，包含有上顺于天志、下合于民意、内得于己心三位一体的内涵。天下之大，得民者得之；天下之富，得民者居之；天下之广，有德者治之。这种把天意与民意联系起来、把敬天与敬德联系起来的观念，是古代德治传统的具有奠基性的文化基础。

西周初期形成的“敬德保民”、“以德配天”、“明德慎罚”的观念是有很大局限性的。他们所说的“民”，更多地是指“庶民”或

“自由民”。所谓顺从民心、尊重民意并不能等同于顺从和尊重广大人民群众意志。对于奴隶这一广大的社会人群，周代统治阶级的残暴并不比殷代统治阶级逊色。当历史发展到春秋末期，社会生产力取得了较大发展，人的价值越来越加凸显，奴隶的人格和地位已经再也不容忽视了。在这样的历史条件下，一种划时代的新的政治道德观出现了。这种新道德、新文化是由以孔子为代表的儒家学派提出并加以提倡的。

孔子作为一位具有远见卓识的思想家，顺应奴隶解放的历史潮流，开创了以“仁”为核心的伦理思想体系。“仁”从人从二，是人人二字的合写，指以人意相存问，以人道对待每一个人。夏商及西周时代，奴隶在奴隶主眼里比牛马还不如，从来不被当人看。清儒阮元说：“仁字不见于《尚书》虞夏商书、《诗》雅颂、《易》卦爻辞之中。”（《研经室一集》卷九）没有仁的观念，当然就不会有“仁”字出现。孔子集合前贤的仁的言论和思想，建立了自己的“仁学”。他提出仁者爱人的思想，要求社会的统治者要爱包括奴隶在内的所有的人，以人道的方式对待人，对人“恭、宽、信、敏、惠”，真正做到“泛爱众”。他要求社会的统治阶级严格要求自己，增进自己的德行和修养，尽可能地做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。他主张一种务实求实的态度，不语“怪、力、乱、神”，不谈天道以及死之后的事情。这种学问的倾向极大地影响了先秦诸子以及后来的学者和思想家。我们可以说，自孔子开始，中国的思想和文化发生了根本性的变化，从关注“天”转移到关注人，关注人的社会生活。从孔夫子到孙中山，这一点是一以贯之的。这样一种“爱人”伦理思想以及由此衍生出文化传统，可以说是中国德治传统的思想文化根基。

三、中国德治传统的社会基础

任何一种政治传统都是有其社会基础的。德治的思想文化之所

以能够在中国形成比较强的传统，就在于中国具有适合德治的思想和文化生长的阶级基础和社会基础。

自古以来，中国是一个农业国。广大农民祖祖辈辈耕作于自己那块有限的土地上，其生活的眼界相当狭窄。尽自己的耕种的本分，安分守己，希望年年有个好收成，吃穿不愁，可过平安康宁的生活，可与父母兄弟共享天伦之乐，这就是世代农民们的毕生追求的理想。这也就是封建社会几千年来人民大众的民心 and 民意。谁能满足广大农民的这个极其低微的要求，谁就会得到大多数人的拥戴。至于那个家族、那个姓氏的人掌握国家的政权，对于农民来说，并不是一件十分了不起的大事。

然而，广大民众这种最朴素、最低微的要求常常是得不到满足的。由于封建阶级的残酷剥削，由于朝廷官吏的政治压迫，由于社会的动荡和战乱，常常使民不聊生。民众不能保持最起码的生存条件，于是就有历代的农民起义和反抗。陈胜、吴广揭竿而起，天下响应，暴秦摧枯拉朽般地被推翻了。后代的封建统治者常常以这一史实为戒，为保住自己的统治而不得不实施一点“德政”。“德政”虽然是由统治阶级实施的，但广大民众才是维持中国德治传统的真正社会力量。

在中国社会中，还存在着一个特殊的“士”阶层。在春秋战国时期，“士”以其智慧或勇力赢得了诸侯国的重视。孔子本人也曾周游列国，以求在政治上有一番作为。孔子之后的儒家信徒更是渴望在极为混乱的社会中大显身手。孟子认为，百姓受虐政的迫害已到了登峰造极的地步，而这正是有德之士出头平治天下的最佳时机。如果有人实行德政，天下归顺就会像水之就下一样势不可挡，因为各国都行虐政，自然就把天下百姓都赶到仁者这里来了。因此，孟子大造舆论，讲尧舜禹禅让的故事，讲“以德行仁者王”，讲“以不忍人之心行不忍人之政，治天下可运诸掌”。他还非常自信地说，如果老天爷不想平治天下也就算了，如果老天爷想平治天下的话，“舍我其谁也”？他渴望有哪个君主听了自己这些言论而内