

孟子的仁政思想及其在现代的
实用价值

**A Study of Mencius' Thoughts on Humane
Government and
Its Contemporary Value**

欧阳丽萍

AU YONG LAI PENG

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中华研究院
INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
MAY 2012

孟子的仁政思想及其在现代的
实用价值

**A Study of Mencius' Thoughts on Humane
Government and
Its Contemporary Value**

By

欧阳丽萍

AU YONG LAI PENG

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
**A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies
Institute of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman
in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)
MAY 2012**

摘要

从上世纪末到本世纪的前十年间，人类见证了许多惊心动魄的事故。天灾人祸，不胜枚举。天灾难防，但人祸应能避免，问题在于如何应对各种复杂的挑战，使人类文明得以延续，生命获得尊重。

无可讳言，一些残酷暴戾的行为，已使人怀疑人类本有的善性，是否已经湮灭殆尽；人类的文明是否会毁灭在人类自己手中。幸而多数人都有省思的能力和光明的愿景。自古以来，智者贤人，在重大灾难的冲击下，都会产生深重的忧患意识，接着提出各自认为可以解决问题的方略。孟子生活在战国的暴虐氛围中，像其他思想家一样，要为他的时代把脉处方；他相信扩充人类原有的善性，实践仁政，即能达到以王道治天下的理想。笔者认为我们也正面临一个道德价值混乱，是非错位的时代。人类必须重新省思周遭发生的灾难性事故，再谋求改变和革新的方法。

笔者选择孟子的仁政思想作为探讨的课题，是希望从前贤的思想精粹和智慧中获得新的启示。尝试探索仁政的思想理念，并探讨以人的恻隐、羞恶、辞让和是非之心，施之于政的现实意义，有无实用价值。

第一章先说明研究动机和目的。对人祸的省思和忧患意识，引发了探讨孟子仁政思想的意愿。希望能借鉴孟子的政治理念重建道德意识，实践仁政，塑造公平合理，和谐仁爱的社会。研究范围包括孟子的生平经历，时代背景和时势趋向。孟子创说性善论的时代因素和其主要内容。仁政思想出现的特殊背景，孟子的抱负和民本思想的阐述。仁政思想的主要命题和具体内容的阐释，以及对仁政在现代的实用性和价值的探讨。

由于前人的研究成果十分丰硕，故只选取有关研究课题的资料，以作参考。先秦历史、思想史、哲学史是基础知识的来源；儒家心性学说则以孟子的性善论为重点，以便了解仁政思想的建构过程。至于仁政中有关政经教育等具体内容，则较多参考单篇论文中。

研究方法主要是先收集资料，再筛选归类 and 编排。并以文献研读为主，尝试诠释和分析孟子的仁政思想，发掘其思想理念的核心价值，古为今用，作为纠正社会弊端的理论根据和施政原则。同时分析社会现状的背景和导因。

第二章是孟子生平及其时代背景，以《史记·孟子荀卿列传》所载为主要脉络，分述孟子的经历、师承、抱负、著述等。

第三章首先探讨孟子创说性善论的时代背景，邹鲁地域文化的影响，孟子对虐政的反思，并以“性善论”抗衡杨墨。随后论述性善论的主要内容：孟子的四端说，对性善论的阐述及其修养功夫论。

第四章论述孟子的仁政思想理念，倡仁政论的导因，民本思想的展现以及仁政的具体内容。

第五章论述仁政思想的核心理念，并以之对比社会现状，发掘在政治、经济、教育、环境、资源等领域所面对的问题，并论证仁政思想的实用价值。

笔者相信孟子仁政的思想理念，如能在现代的政制上发用和体现，必能辅助政制的不足及缺失；不但能改善民生，对世道人心更有所裨益，提升道德和人文精神，建构和谐进步社会，使人类能获得真正的发展。

关键词：性善 民本 仁政 民生 价值

ABSTRACT

From the end of the 20 century till the last ten years, mankind has encountered numerous shocking and horrifying natural catastrophes as well as man-made disasters. Nature's ways are difficult to prevent, but man-made disasters are avoidable. The problem is how to handle various intricate challenges to enable human civilization continue to flourish and for mankind to maintain honor and dignity.

Needless to say, the ferocity of mankind has made us doubt whether the intrinsic kind-heartedness of mankind has completely vanished, and wondered whether human civilization will be destroyed by our own hands. Fortunately, most people have the ability to self examine and with positive visions. Since ancient time, when encountered by major disasters, wise men will raise means and ways from their deep concerns and worries, which they believed could settle the problems. Mencius, like other philosophers during the Warring State period, had attempted to find remedies for his time. His belief in expanding human beings' kind-heartedness, and to implement it in politics, will eventually lead to the emergence of a Humane Government. I believe, at present mankind too need to ponder those disastrous incidences, which happened not long ago, and to seek new remedies and changes, as our era is also filled with distorted moral values, falsehood, and disputes on what is right or wrong.

I have chosen Mencius' thoughts on "Ren Zheng", Humane Government (also interpreted as Benevolent Policies) as the topic of my research, mainly to explore the essence of his philosophy and wisdom, and to search for inspiration from his thoughts on human kind-heartedness, the sense of shamefulness, courtesy and modesty, and

righteousness. Most of all, is to look into the values and practicability of his thoughts, in contemporary politics.

Chapter 1 is about my motive and purpose to venture into the thoughts and philosophy of Mencius. As man-made disasters had caused much anxieties and vexations in recent years, I believe Mencius' ideas and political concepts for good governance is beneficial to the rebuilding of moral values, and to bring about humane policies which are essential in producing social justice, equality, kindness and harmony.

Research areas includes Mencius' background, his theory on "Goodness in Human Nature", "Humane Government", "People-Based" thoughts, his ambitions and also the values of his thoughts and its practicability in modern politics.

About literature review, only important resources are chosen and used. As for the fundamental knowledge of Confucianism and Mencius' thoughts, resources are from History of Pre-Qin period, Thoughts and Philosophies. Emphasis is put on Mencius' thoughts on "Goodness in Human Nature", as it is the basis of his ideas on "Human Government". Short dissertations on specific topics about Mencius' political, economic and other aspects are also reviewed.

Research method rely mainly on efforts to expound and analyze the thoughts of Mencius, with the purpose to discover the core values of his political ideas, and to determine whether they could be adopted and practiced in contemporary politics. Research on current social problems is focused on data collecting and analytical procedures.

Chapter 2 is Mencius' abridged biography and the historical background of his era, using the narrative from "Shi Ji" as guideline, which includes Mencius' travels, his heritage of Confucianism, his ambitions and the writing of the book "Mencius".

Chapter 3 expounds the contents of Mencius' theory on "Goodness in Human Nature", the cultural influence of his birth place, his repulsion on ferocious governance and his ways to cultivate goodness in the heart.

Chapter 4 contains Mencius' benevolent concepts and the background factors which led to the emergence of his ideas on Humane Government, and his "people-supreme" thoughts, the core value of his political ideas.

Chapter 5 is to expound the main concepts of "Humane Government", for comparison with the present social phenomena, to emphasize its values in rectifying social ills and its practicability to counter social challenges.

Key word: "Goodness in Human Nature", "People-Based",
"Humane Government", livelihood , values.

谢词

首先要感谢校方开办了研究院，不但为中文系的毕业生提供了继续深造的机会，也让社会人士多一个选择，能以中文做研究工作和撰写论文。虽然在开始时段的硬体设备有所不足，如能延续发展的动力，相信拉曼大学的中文研究院能继续成长，并以优越的表现，傲视全国。

因缘巧合，我有幸成为第一届研究生，最令我感动的是，老师对学生的关爱和体贴，尤其是对我们几个乐龄学生，更是关怀备至，用感激不尽，永记不忘，这样的词语，都不足以形容我对老师们的感恩之情。或许能从实际的体验中略述一二，以示我对老师们的尊敬和仰慕。先从必修科讲起，林水椽老师永远以微笑和诚挚为学生解决疑难，上课时有许多经验和诗词与学生分享，唐诗宋词倒背如流，使人钦佩。林老师讲授查阅古籍、收集资料、辨识真伪等方法，条理分明，给我奠下了研究方法的基础。余曆雄老师滔滔不绝，语带幽默地谈古典文学，在讲课中也流露出对自己老师的崇敬之情，确是尊师重道的好榜样。张晓威老师熟知历史典籍和学者名字，可见功夫之深而广，我经常还来不及抄录，白板上已出现了新的资料，幸亏身旁有眼明手快的蕙青学妹。许文荣老师讲东南亚文学，这是我在 70 年代修读本科时不曾触及的新鲜事，听了“离散”文学，感触至深，并开始注意台湾和本土作家的作品。许老师还经常带糕饼来让大家分享，十分贴心。最不拘形式，最具道家风范的是严家建老师，哲学是我又爱又怕的一门课，爱是由于好奇，怕是因为鲁钝，不易掌握抽象的哲理。幸好严老师讲课深入浅出，分析精微，使我信心倍

增。令我十分感动的是，严老师在离职后依旧指导我们几个研究生，不辞劳累，不计报酬，充分体现了儒家仁者爱人的道德精神和崇高人格。不但知无不言，言无不尽，还帮我搜索参考资料。我很幸运，后来有廖冰凌老师作我的指导老师，由于在撰写论文期间有过两次意外，廖老师很体谅我的疏懒和怠慢，更是牵挂我的健康，常嘱咐我不要给自己太大的压力。在追赶及时写完论文时，可感受到她的关切和焦虑，对此我十分歉疚。我在第二年才修读最后一门选修课，黄文斌老师看似严格，实是要求学生达至较高的指标，实践教育理想。黄老师在指导作报告时，会在关键处坦诚提出意见。如深入省察，即知老师急于使人成才的苦心。还有其他在系内的如王介英老师、郑文泉老师等，很抱歉不及一一在此致谢。在中华研究院院长何启良教授的领导下，“哲思楼”中举办了不少学术活动，虽然无缘积极参与，错过了许多学习机会，但对院方的努力和邀约，衷心感激。

除了老师们的恩惠，还必须感谢同学们的关怀和协助，蕙青学妹是我最亲近的学习伙伴，良师益友。没有她以及她先生陈育坤老师的热诚鼓励和尽力协助，恐怕难以完成这硕士课程。他俩经常招待我吃午饭，情谊深厚，实难以回报。丽华学妹古道热肠，爱心普施，找她帮忙没有不答应的事。其他年轻同学，在我学途中步伐艰辛之际，都曾扶我一把，美富、文杰、锡锐、国威，露仪、慧玲、晓薇、诗敏、筱倩，还有不同届的春依、世俊、慧洁、丽丽、秋莉、麒达等等，恐难尽录，在此一并致谢。慧洁学妹在我最紧急需要帮助时，爽快答应帮我调整论文格式和复印，真是万分感激。也要感谢在图书馆服务的 Yeoh Kim Hong 女士和其他职员，所给予的协助。对于家人所给予的支持、体谅和关切，我十分珍惜和感恩。

仅此数言，不足以表达我对老师和同学们的衷诚谢意和尊崇，唯盼良师们能在作育英才的过程中，获得人生至乐，生活幸福；同学们能继续健康成长，为社会作出贡献。

论文核实书

本论文孟子的仁政思想及其在现代的实用价值为欧阳丽萍亲自撰写，
是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得学位论文要件。

此证

(廖冰凌助理教授)
指导老师
拉曼大学中华研究院中文系（八打灵校园）老师

日期：_____

拉曼大学 中华研究院

日期：25.05.2011

硕士论文提交

此证**欧阳丽萍**（学号：**06ULM01963**）在中华研究院中文系**廖冰凌**助理教授指导下，经已完成此一题为**孟子的仁政思想及其在现代的实用价值**的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（欧阳丽萍）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：欧阳丽萍

日期：28.05.2012

目录

摘要		ii
Abstract		iii
谢词		v
论文核实书		vii
论文提交书		viii
论文声明		ix
目录		
第一章	绪论	1
	第一节 研究动机与目的	1
	第二节 研究范围	2
	第三节 前人研究成果	3
	第四节 研究方法	11
第二章	孟子的生平及其时代背景	18
	第一节 “受业子思之门人”	19
	第二节 “迂远而阔于事”	20
	第三节 “天下方务于合从连衡，以攻伐为贤”	20
	第四节 “孟轲乃述唐、虞、三代之德， 是以所如者不合。”	22
	第五节 “退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意， 作《孟子》七篇。”	22
	第六节 小结	25

第三章	孟子的性善论	27
	第一节 孟子首创性善论	27
	第二节 性善论的主要内容	36
	第三节 孟子与修养功夫	51
	第四节 小结	72
第四章	孟子的仁政思想及其评价	74
	第一节 战国的时代背景和特征	78
	第二节 孟子的政治抱负和憧憬	80
	第三节 孟子的民本思想	83
	第四节 仁政的具体内容及其评价	94
	第五节 小结	111
第五章	仁政的思想理念在现代的实用价值	113
	第一节 人祸——灾难的警示	115
	第二节 政治理念的塑造	116
	第三节 以民为本的经济策略	126
	第四节 孟子教育思想的借鉴价值	138
	第五节 小结	146
总结		149
参考文献		153

第一章 绪论

第一节 研究动机与目的

从上世纪末到本世纪末的最近十年中，世界连续发生了许多震撼人心的事故，如病毒的传播、侵略战争、恐怖袭击、社会暴力、环境危机、海啸地震等，数不胜数。无论是天灾人祸，或者国际间的政治对抗和利益冲突，社会上的暴力倾向和罪案不断，人事上专横贪婪，见利忘义，都使我们不得不重新思考，在这新的一个世纪里，人类应如何面对各种复杂的挑战。

如果社会的进步、科技的发达和物质文明都不能有效地缓和或解决人类面对的问题，尤其是对人祸的防治，则必然导致更严重的利益、种族、宗教或文明冲突，给人类带来更大的灾难。因此，近年来在思想界，宗教界和知识分子间，已有所反思，并产生了不少如何抑恶扬善，整治时病的精辟见解和建议。如提出文明对话、宗教交流、种族和解、社会公正、经济双赢、改制改革等等策略，以消除人类社会的斗争和冲突。在对现状的观察和省思中，笔者觉得任何策略的实施，都必须先从人性上着手，才能从根源上解决问题。如缺乏恻隐、羞恶、辞让和是非之心，则无从对话或谅解，同情或尊重，妥协和公平对待他人。人性的善恶，有无道德自觉和道德自律精神，是政策和行动的成败关键。如人性扭曲，伦理关系和道德价值错乱，则所有对策都难见其效，社会乱象和国际冲突将延续发生，威胁人类文明。

孟子认为“人皆可以为尧舜”¹，经由品德修养和人格磨练，凡是人都可以达

¹ 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注》卷十二，北京：中华书局，1983，页339。

到圣人的至高道德标准，成为社会的道德典范。孟子相信“仁者无敌”²，如果能“以不忍人之心，行不忍人之政，”便可成功治理天下，“治天下可运于掌上。”³ 本论文要探讨的是仁政的思想内容和对民生的效用，以及仁政的核心理念在现代社会中的实用价值。希望能从孟子仁政思想的精义中，汲取前贤的智慧，发掘可供现代借鉴的思想理念，以便重新建构一个以民为本，民生富足；更公平和谐，更仁爱安全的文明社会。

笔者在思考论文题目时曾有所顾虑，即孟子在两千多年前的仁政思想，至今是否依然有可供借鉴之处，但在较后搜索资料的过程中，发觉许多相关的研究篇章，虽从不同的视角和目的进行考察，却足以证明仁政思想有可供研究和参照的价值。笔者相信如社会和政治问题依然困扰人类，孟子的仁政思想便有存在的意义和借鉴的价值。

第二节 研究范围

论文的研究范围以阐述和评价孟子的仁政思想为主，并探讨其在新世纪里的意义和实用价值。在考察仁政思想之前，笔者先进入“性善论”的研读。由于性善论是孟子仁政思想的基础和起点，孟子已点明，是“有不忍人之心，斯有不忍人之政。”即劳思光所说：“孟子将“仁”扩大为政治哲学之观念，遂有“仁政”之

² 《孟子集注》卷一，页 206。朱熹注“仁者无敌”盖古语也。

³ 《孟子集注》卷三，页 237。此章是：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”

说。”⁴ 因此，笔者在阐述仁政思想之前，先对性善论作较全面的掌握，尤其是其涵养功夫的过程，冀能有助于对仁政思想的理解和分析。例如仁政的实践有赖于君子或大人的修德功夫，成就贤人才能使之在位上施行仁政。可见研读性善论是重要的考察步骤。

性善论的衍生无疑是源自孔子的仁学，孟子的贡献是将孔子的学理纳入一个较完整的体系中，“孟子道性善，言必称尧舜”⁵ 的主要目的是要抗衡法家、墨家等的“邪说淫辞”，以便在战国的论坛和政坛上争得一席之地，以便实践他的政治理想。无疑，要认识性善论，则需先了解孟子的生平经历，个人志趣和战国的时代背景。因此，有关资料都是探讨仁政思想的重要基础，以便挖掘善性和善政的内部联系以及两者得以融汇的进程和对社会的影响。论文的主要研究范围是仁政思想的具体内容，以及孟子制定相关内容的理据或原则，以便分析和评价其实际效用。并尝试探索孟子仁政思维中的核心理念，以及论证仁政的思想理念在现代的实用价值。

第三节 前人研究成果

有关前人的研究成果，与本论文题目完全吻合的资料不多，不过相关的单篇论文则不少，如孟子的义利观、经济思想、经济伦理、性善论、仁政的诠释、民本思想、民贵君轻说、德治和教育思想等等，笔者只能筛选部分作为考察资料。除了单篇论文，有关孟子生平、性善论和仁政思想，主要考察或摘录自下列著作。如韦政

⁴ 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005，页133。

⁵ 《孟子集注》卷五，页251。这是对孟子形象的形容，讲的是性善，并以尧舜视作为典范。

通的《中国思想史》第八章〈孟子〉，萧公权的《中国政治思想史》第三章〈孟子与荀子〉，劳思光的《中国哲学史》第三章〈孔孟与儒学〉，冯友兰的《中国哲学史新编》第十二章〈孟轲〉，钱穆的《国史大纲》第二编〈春秋战国之部〉，苏新鋈的《先秦儒学论集》中〈孟子的经济思想〉，张岱年的《中国哲学大纲》第二部分 第一章〈义与利〉等。

以孟子为题的专书主要考察以下数种：黄俊杰的《孟子》，李明辉的《孟子重探》，董洪利的《孟子研究》，杨泽波的《孟子评传》，曹尧德的《孟子传》，杨泽波的《孟子性善论研究》，何晓明的《亚圣思辨录》等。

先以孟子专著作简略考察和比较，《孟子研究》是用较传统的排序方式书写。上篇从孟子生平事迹起讲，随后是孟子政治思想、性善论、文学思想和成就以及教育思想。在第五章〈孟子的教育思想〉中，作者认为儒家的教育内容必然以政治和道德为主，⁶ 因此把教育内容和修养方法在同一节中论述。不过笔者认为教育也含其他具体内容，成就道德修养无疑是教育的目的之一。如能在性善论章中兼论修养方法，则能更详尽地阐明性善和扩充功夫的联系和效果。作者在本书的下编，第六章：《孟子》的成书——说明有关《孟子》的作者之三种不同意见，笔者以此为主要参考资料。第七至第十一章论述从汉至清代有关《孟子》的研究著述、注疏等，内容相当详备，使笔者对历代孟子研究的延续发展有了粗略的认识。

《孟子评传》亦由〈生平篇〉起首，对孟子的游历经过有较详尽的叙述，并收入钱穆对孟子游齐的考证结果。⁷ 本书的特点是在〈思想篇〉中将孟子思想的主要

⁶ 董洪利：《孟子研究》，南京：江苏古籍出版社，1997，页132。

⁷ 杨泽波：《孟子评传》，南京：南京大学出版社，1998，页61—91。

内容作为章题，如第三章 王霸之辨，第四章 经权之辨，随之是舜跖之辨、人性之辨。这样的编排似较新颖，但教难掌握其论述中心，作者采用的资料过多，或有其不得已处，如论“王霸之辨”，一、王霸之变的缘起，分题包括（1）“王霸之辨的时代精神”：其中含生活秩序、民众生活、一统倾向、孟子对“名世者”的推论和自荐。（2）“两种不同的平治方略”，即王道与霸道，德服和力服的论述。（3）“孟子黜霸道而扬王道”，作者为阐述其因由，目的、方法等，几乎引用了《孟子》各卷中所有相关的资料，让人有散乱的感觉，较难领略其要旨。二、圣王：王道主义的前提，作者先论君的定位，再讲君臣和君与民关系。在“君与民”一节中谈民贵君轻，为何失民心及如何得民心，制民之产、与民同乐等。三、保民：王道主义的措施，本节论安民，即避免天灾人祸；论养民即制民之产、使民以时、取民有制、善养孤寡。论教民，包括教育的目的、内容和方法。本节的陈述较精简，可供借鉴。后置的〈影响篇〉陈述孟子思想对后世的影响和其历史地位的变迁。其附录的孟子年表，可对照孟子事迹和同时的历史事件，方便理解孟子事迹的背景。其他词语、人名、文献索引使查阅方便，也是本书优点。

黄俊杰著《孟子》，以鲜活真切的手法，摘取孟子篇中有代表性的命题作为每章的题目，如第一、二章用“予岂好辩哉？予不得已也”及“当今之世，舍我其谁也？”是关于孟子的志趣，战国时局和他的游历生活。第三章是“我知言，我善养吾浩然之气”是心性的范畴。第四章是政治思想，以“民为贵，社稷次之，君为轻”为题。本章第二节论孟子政治思想的内容，阐述孟子的政治观是“王道政治”，即

所谓“以德行仁者王”⁸“保民而王，莫之能御也”⁹。因此作者认为“德治”是孟子“王道观”的基础，“民本”则是其最后的依归。孔孟理想的政治境界是“道”的权威尊于“势”（政治），因此儒家以道德修为来提升政治作为。有关孟子所表述的“道德政治”，作者所提引文如下列：

• 以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，立不贍也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。¹⁰

• 仁则荣，不仁则辱。¹¹

• 君仁莫不仁，君义莫不义。¹²

• 三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。¹³

• 道在迩而求诸远，事在易而求诸难。人人亲其亲、长其长而天下平。¹⁴

综合言之，政治领域是道德领域的延伸，所以王天下的先决条件是以德行。无德的执政者不能使人心服，至终必失天下，权位不保并受辱。因此执政者需有道德修为，行仁政并成为道德典范。最后一例是说人人都有责任尽其伦理本分，在生活中实践和睦的伦常关系，才能使天下太平。此言深具启发意义，儒家固然是“为己之学”，注重个人修德，如能从家庭伦理，推至社会伦理，应有助于“政治意识”或“公民意识”的形成，成就更公平和谐的社会。

⁸ 《孟子集注》卷三，页 235，这是孟子对公孙丑说的：“以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。”

⁹ 《孟子集注》卷一，页 207，齐宣王问：“德何如，则可以王矣？”本句是孟子给他的答案。

¹⁰ 《孟子集注》卷三，页 235。

¹¹ 《孟子集注》卷三，页 235。

¹² 《孟子集注》卷八，页 291。

¹³ 《孟子集注》卷七，页 277。

¹⁴ 《孟子集注》卷七，页 281。

由于孟子的政治主张是根据他的道德观，把人心视为价值自觉的主体，并具有普遍必然性，这是孟子政治哲学的理论根据。此“心”人人皆有，就是孟子说的“不忍人之心”。把此心“扩而充之”，具体实践在政治上，便是“不忍人之政”。笔者概括之为张扬仁心，成就仁政。作者精微的陈述厘清了笔者的一些疑虑，对孟子的思维过程和学理，有较深入的认知，获益良多。

另一节是孟子的民本思想，即民贵君轻论“民为贵，社稷次之，君为轻。”¹⁵ 作者认为这是王道政治论中最主要的内涵，因为人民的福祉才是政治活动的目的。孟子主张以民为本是要解消统治者的主体地位，使民意成为施政的根据。可惜这民本位的政治思想不可能在大一统的专制政体中实践，因为它和君本位政治绝对对立，所以在中国的历史发展中，只被视为孟子的政治理想，但却是人民永恒的追求。

除孟子专书外，一些著作中的章节，亦具参考价值，对本论文的书写实有所帮助。如徐复观的〈孟子政治思想的结构〉《中国思想史论集》，作者认为孟子“仁义”“王道”的内容，是要把政治从以统治者出发点和归结点的方向，扭转成为一切为人民而政治，即把统治者的利益置于人民利益之下。孟子把“礼义”从属于人民现实生活之下，使礼义为人民的生活而存在。作者说他曾数次指出，先秦儒家是把修己治人的标准加以分开的，儒家修己的严格道德要求，决不许假借为欺压人民的工具。这些观点对现代政治不无启发和警惕意义。

作者讲的“出发点”、“归结点”和“为人民而政治”，其实便是以民为本的政治理念。作者又指出，虽未闻孟子民治的制度，但民治的原则，在孟子书中已见端绪。作者以《孟子集注》卷二，孟子对梁惠王所说，来论证此点，即用人、去人、

¹⁵ 《孟子集注》卷十四，页 367。

杀人的权力，不应在人君手上，而是应由人民决定。并认为孟子所言有关制产、井田、赋税、教育等，都是法制，有“法制”即能肯定有“法治”。孟子说的“惠而不知为政”¹⁶的“政”，即是一般所说的“法治”。孟子说“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”¹⁷善和法应相辅而行。儒家传统重德治，作者认为“齐之以礼”的“礼”，其基本精神合于现代的法治，因此不能说儒家不重法治。唯其法治在本质上异于法家的观点。孟子说：“上无礼，下无学，贼民兴，乱无日矣。”可见儒家的“政”和“礼”，基本上是讲制度、法规，用以规范行为和维持社会秩序，所以偏于轻。法家定法的目的是为防恶和征罪，所以偏于重。

李明辉的〈孟子王霸之辨重探〉收于《孟子重探》，作者在序中说：

孟子思想就像过去其他具有原创性的思想一样，在经过重新诠释之后，可以提供许多可贵的思想资源，帮助我们去面对现代社会的种种问题。¹⁸

笔者认同以上观点，如果能从现代的观点和问题意识重新诠释孟子的思想，不但能摆脱反传统思想的趋势，同时能采撷和借鉴古人的智慧。作者通过关于孟子“王霸之辨”的讨论来说明其思想中道德与政治的关系。此文的重点是文本讨论，不涉及各家对于王霸之辨的不同理解，目的是明确地把握孟子政治思想的要旨。作者从《孟子》书中摘出四段有关王霸之辨的文字，再把历代注家不同的诠释归纳为“王

¹⁶ 《孟子集注》卷八，页 289。孟子批评郑国大夫子产，只以小惠小利与人而不谙治国之道。朱熹注：“惠，谓私恩小利。政，则有公平正大之体，纲纪法度之施焉。”

¹⁷ 《孟子集注》卷七，页 275。朱熹注：“徒，犹空也。有其心，无其政，是谓徒善；有其政，无其心，是谓徒法。程子尝言：为政需有纲纪文章，谨权、审量、读法、平价，皆不可阙。”

¹⁸ 李明辉：《孟子重探》，台北：联经出版事业公司，2001，页 ii.

霸同质论”（王霸之间是程度上的差别）和“王霸异质论”（是本质上的区分），朱熹是后者的重要代表。其他如王安石、黄宗羲等亦持此说，实由于孟子本身即有贬霸的论述。孟子曾说“仲尼之徒无道桓、文之事者”¹⁹这是不屑言霸者的事业。何况孟子言政的根据是“以不忍人之心，行不忍人之政。”作者以“存心伦理学”和“功效伦理学”来区分朱熹和陈亮关于汉、唐的辩论，²⁰并以之说明孟子的王霸之辨是其义利之辨在政治领域中的逻辑延伸。因此，朱熹即以“由仁义行”和“行仁义”来解释王霸之别。相当于康德所谓“道德性”和“合法性”，康德伦理学也是一种存心伦理学。曾在讨论政治和道德的关系时，提出“道德的政治家”和“政治的道德家”，这些对比中西的论述，开拓了笔者的思考空间。

萧公权的《中国政治思想史》笔者主要参考第三章〈孟子与荀子〉作者分三节论孟子的政治思想。即“民为贵”“定于一”和“一治一乱”。行文精简，有高度概括性，在注中方详细列出有关文本和释文，在需要时才翻阅，此格式值得模仿。本文只就前两节略作叙述。

一是民为贵，作者说“仁政者以不忍人之心，行推恩之政”，已阐明仁政的源头和目的。至于仁政的具体设施，作者认为可以教养二大端概之。因“民为贵”所以孟子的政策是富民、保民。其所提之“与民同乐”或说忧民之忧，乐民之乐，是前所未有的新思维。作者以孔孟对比，说孔子以信为本，以食为末；孟子则认为物质为道德的先决条件，有恒产才有恒心。孟子对虐政的批判和反战的态度是由于亲历当时战争的残酷，文中所引因战争而被杀者，数以万计，因此促成了孟子的保民

¹⁹ 《孟子集注》卷一，页 207。齐桓公晋文公都是春秋霸主。

²⁰ 李明辉：《孟子重探》页 48。朱熹根据孟子的义利之辩来衡量汉高祖、唐太宗之所为，断定其心出于利，即“以力假仁者霸”。陈亮则认为，义之所以为义，不能单以存心为断，而须计其功利。

意识，并反对诸侯间的上下交征利。孟子以养民为政治之的第一义，所以民是政治的目的和主体，“民主君仆，民体国用”，君失职，则民可除之。作者比较孔孟之相异处有下列数点：孟子以人民的观点言政，孔子则倾向于君主观点。孔子事君尽礼，态度卑恭，孟子则有“不召之臣”的理想。孔子讲忠君不二，孟子说君可“易位”取代君位或“去之”，离开他。孔子以君为师，孟子以师教君。孔子以德至位，孟子以德抗位。我们通过作者对两者的对比，即可见时代背景、历史发展和时势趋向如何影响人的思维、理念、观点和行为。

二是定于一，作者阐述孔子尊周，要恢复周制，以及孟子希望“定于一”由新王统一诸国的背景和目的。孟子黜霸，在乎立新政权以恢复旧制度。孟子寄望当时较强大的齐国、魏国能行先王之法，一统天下。所谓先王之法，是以井田、世禄、庠序为主。孟子以周文王的施政为榜样，讲的便是他自己的仁政思想。“定于一”的动机是结束乱世，法先王的目的是恢复社会秩序，让人民重新过安定生活。现代一些国家由于宗教、种族、利益、权势，甚至意识形态等原因而四分五裂，最需要的便是“定于一”的局面。社会稳定才得以行仁政，富民强国，使人民脱离苦难。当然这“定于一”的理想，非指如秦代的专制政权。

胡寄窗的〈孟轲的经济思想〉是收入《儒家经济思想研究》（二十世纪儒学研究大系）中的一篇论文。作者认为“恒产论”是孟子的特出经济思想，在他的思想体系中占重要位置。这是中国历史上首次提出的拥护私有财产制度的理论，与希腊哲学家亚里斯多德从“人类之天性”出发为私有财产制度辩护之主张异曲同工。作者强调恒产是安定社会秩序，维持“善良习惯”的必要条件，不然，则有“放辟邪侈”的后果。作者综合儒家经济思想的特点为——源远流长，因受伦理规范的制约，

所以义主利从，贵义贱利，并从政治着眼，以治国为目标。儒家经济思想内容缺乏系统性和深邃的思辨的经济理论，这是由于常按现实需有提出，面对不同的现实问题，便提出不同的见解。这些观点对负责拟定或革新经济政策的人，应有启示作用。确如作者所说，儒家经济思想作为中国传统文化的一部分和前人的思想智慧，不仅对当代社会，并且对未来社会也会产生影响和价值。

因受限于篇幅、时间和精力，笔者只能考察和摘录对论文的撰写最有帮助和启示的资料，其他的虽也曾参阅，并有引证价值，却难以尽录，尚待机缘，再作努力。

第四节 研究方法

一、资料搜集

主要根据各章内容所需进行搜集，再将资料分类列表备用。除了文献考察，也在互联网上搜索，下载相关资料和存档备用。较常用的网站是〈中国知库网〉、〈孟子网〉、〈国学网〉、〈台湾国家图书馆论文库〉、〈百度网〉等。并使用联合国属下的资讯网站，寻找有关人类发展、贫穷、环境、资源等资料以供参考、对照和引用。有关时事动态、政经文教和社会问题，则从平面媒体上阅读和收集。

二、资料整理归类

1. 底本

采用〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》，北京：中华书局出版，1983。并辅以杨伯峻

译注《孟子译注》，北京：中华书局，1960。及《论语译注》，北京：中华书局，1980。

有关《孟子》的注疏典籍，参考〔清〕焦循撰：《孟子正义》，北京：中华书局，1987。〔清〕戴震著：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，2008。李学勤主编：《十三经注疏·孟子正义》，北京：北京大学出版社，1999。

2. 哲学史类

先秦儒学参考冯友兰著《中国哲学史》和《中国哲学史新编》，劳思光著《新编中国哲学史》，及郭齐勇著《中国哲学史》。

3. 学术思想史类

梁启超：《先秦政治思想史》

钱穆：《国史大纲》和《中国文化史异论》

徐复观：《中国人性论史》及《中国思想史论集》

萧公权：《中国政治思想史》

许倬云：《中国古代社会史论》

韦政通：《中国思想史》

吕思勉：《中国通史》

葛兆光：《中国思想史》第一卷

王保国：《两周民本思想研究》

4. 制度史

赵冈、陈钟毅：《中国经济制度史论》

左言东：《中国政治制度史》

5. 孟子专书

李明辉：《孟子重探》

杨泽波：《孟子评传》

黄俊杰：《孟子》

董洪利：《孟子研究》

曹尧德：《孟子传》。

6. **其他**：如单篇论文和剪报则依题目、内容分类，方便检阅参考。

三、研究方法及章节排序。

论文的研究方法主要是通过文献考察，以发掘并诠释孟子仁政思想中的精华，视其有无适用于现代的价值。所谓以古为体，以今为用，以古代贤人的思想智慧，辅助现代人类社会的政治、经济、社会、教育等领域中的缺失。历代学人对孟子学各有诠释，²¹且有关著述十分丰硕，自不待言。笔者希望能从仁政的具体策略中，分析和探索孟子政治思想的核心理念，并与社会现实对照，以肯定其实用性。

至于对国际冲突，经济危机，社会现状等问题的研究，由于触及对其历史背景和社会发展的理解和诠释，笔者作了初步和粗略的考察，以为日后研究的基础。对有关人口、贫穷、失业、环境、资源等时事新闻，除了收集，也从网站上搜索有关报告的数据和资料，作对比分析。

第一章 绪论：

²¹ 历代重要思想家对孟子学的诠释，见黄俊杰著《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004。

此章包括第一节研究动机与目的，第二节研究范围，第三节前人研究成果，第四节研究方法及章节排序。笔者试从文本的阅读中，探索孟子思想的精义，考察它何以会成为历代学者专家研读的对象。并希望能从前人的研究成果中，对孟子思想有进一步的认识，从中挖掘其思想理念的现代价值。

第二章 孟子生平及其时代背景：

本章主要参考中国哲学史和先秦历史有关孟子的资料，再对照其他孟子专著中的叙述，以了解孟子的生平事迹和战国的时代背景，以及时代的特征对他的影响。杨朝明著《鲁文化史》使笔者孔孟的背景有较深入的认识。许倬云著《中国古代社会史论》用不同的手法呈现春秋战国的社会状况，使笔者对孟子时代的社会、战争、军队、经济转变、观念变化有新的认识。张荫麟著《中国史纲》把战国历史分为三期。作者概略式论述有关战国时代的政治与社会和时代思潮，也有参照价值。除孟子的时代背景外，有关孟子生平的介绍，学界多根据《史记·孟子荀卿列传》的内容，因此笔者也以《史记》的记载为叙述脉络，本章共分五节：

第一节孟子的师承，第二节孟子的游历经验，第三节战国的时势趋向，第四节孟子道性善言尧舜的思想，第五节孟子不为时用，退而和弟子著书立说。

第三章 孟子的性善论：

本章除了参考哲学和思想史上的资料，主要参照徐复观《中国人性论史》中的第六章〈从性到心——孟子以心善言性善〉。冯友兰《哲学的精神》中的〈孟子哲学〉和〈孟子浩然之气章解〉有助于笔者对性善论的理解和分析。张岱年《中国哲学大纲》论〈仁〉的一章，清晰呈献了孔孟言仁的意涵。苏新鋈著《先秦儒学论集》〈孟荀心性思想殊异的根源与意义〉亦具启发性。黄俊杰著《中国孟学诠释史论》是了

解历代思想家如何诠释孟子思想的重要著作。笔者只选读部分，未能全窥各章精义，有待将来。至于其他文献考察，也不及细录，都是打造基础功夫，以备思考、吸收和运用。

本章的第一节：孟子首倡性善论，下分三小节：一、邹鲁地域文化的洗礼和熏陶，二、性善论是孟子在一个暴虐时代氛围中的深切反省，三、孟子以性善论作为辩论的理据。第二节：性善论的主要内容，下分二小节：一、孟子的四端说，二、孟子对性的阐述，第三节：孟子的修养功夫，下分四小节：一、存心养性的功夫，二、尽心知性的过程，三、孟子“知言”、“养气”的特长，四、事天、知天的终极理想境界。

第四章 孟子的仁政思想及其评价：

笔者相信孟子仁政思想的出现，必有其时代背景和个人因素。因此先分析时代的功利和暴力倾向如何引发孟子要改变现状，以仁政保民的强烈愿望。孟子要向诸侯推荐仁政的理念，相信“仁者无敌”，因此必然言及具体的政策。笔者通过审察仁政的具体内容以便挖掘孟子政治思想的核心理念和价值。本章考察的资料除了学界对仁政的论述，也参考了《中国政治制度史》和《中国经济制度史论》，后者在其第一章〈土地所有权制〉第一节 上古的井田制，对井田有详细的分析和论述。另外笔者也以《政治正义论》²²，《政府论》²³，朱光磊著《政治学概要》，蒋庆著《政治儒学》等，作为基础知识的补充。

本章分四节：第一节战国的时代背景和特征，第二节孟子的政治抱负和憧憬，

²² [英] 威廉·葛德文著，何慕李译：《政治正义论》，北京：商务印书馆，2007。

²³ [英] 约翰·洛克著，丰俊功译：《政府论》，北京：光明日报出版社，2009。

第三节孟子的民本思想，此节有六小节：一、“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”二、“诸侯之保三：土地、人民、政事。”三、“天视自我民视，天听自我民听。”四、“民为贵，社稷次之，君为轻。”五、“尊贤使能，俊杰在位。”六、“与民同乐”。第四节仁政的具体内容及其评价，此节分四小节：一、“制民之产”二、“省刑罚，薄税敛，深耕易耨。”三、“设为庠序学校以教之”四、“亲亲仁民爱物”。

第五章 仁政的思想理念在现代的实用价值：

本章首先从现代不断发生的人祸中，分析其肇因和对人类的警示。随后说明可通过塑造仁义礼智的道德理念来抗衡暴政。在政治领域中建设道德自律精神，使实践以民为本的经济策略，改善民生。孟子仁政思想的两大范畴即养民和教民，其教育思想的道德内涵、目的和方式，对于补救现代教育制度的缺陷而言，实有借鉴的价值。本章的论述多根据时事的观察和对比，并采用报刊的报道和网络的查证。必要时才引用文本，以免重复前章所述。其他参考资料如下：《论人类不平等的起源》²⁴，《论法的精神》²⁵，《贫穷的终结》²⁶，《靠不住的诺言》²⁷等。

本章分四节：第一节人祸——灾难的警示，第二节政治理念的塑造，此节分二小节：一、抗拒暴力，屏弃暴政，二、提高道德意识及自律精神。第三节以民为本的经济策略，此节分五小节：一、土地资源的分配，二、资源的保护和节用，三、税制与民生，四、救助弱势群体，五、“取于民有制”的现实意义。第四节孟子教

²⁴ 「法」卢梭著，高秀娟译：《论人类不平等的起源》，上海：上海三联书店，2009。

²⁵ 「法」孟德斯鸠著，于应机、余新丽译：《论法的精神》，西安：陕西人民出版社，2005。

²⁶ 「美」萨克斯著，邹光译：《贫穷的终结》，上海：上海人民出版社，2010。

²⁷ 「美」约翰·伊斯比斯特著，蔡志海译：《靠不住的诺言》，广州：广东人民出版社，2006。

育思想的借鉴价值，此节分三小节：一、教育理念的建构——反思教育的核心价值，二、孟子教育方法的提示，三、学的智慧。

第二章 孟子的生平及其时代背景

孟子名轲，是战国中期邾人。（邾为今山东省邹城，一说当时属鲁。）对于孟子的生卒年，后世学者则有不同的推断，普遍认为是在公元前 372 年至公元前 289 年²⁸左右，另一说法是生于公元前 385 年，卒于公元前 304 年前后²⁹。孟子先世是鲁国公族孟孙氏，后来衰败。孟子幼年丧父，父名激，字公宜。他是由母亲仉氏抚养长大。有关孟母教子的传说，可见于《列女传》和《韩诗外传》的记载中³⁰。根据《史记·孟子荀卿列传》³¹所记：

孟轲，邾人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

太史公司马迁以一百三十七字为孟子作传³²，只简略说明了孟子的生平，因此后世学者不得不从《孟子》七篇十四卷和其他典籍中去探索更多有关孟子生平阅历

²⁸ 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005，页 115。（查陈正茂著：《中国通史》，陆玉林著：《中国学术通史》先秦卷，黄俊杰著：《孟子》等，均用此说。）

²⁹ 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960，页 1。董洪利：《孟子研究》，江苏：江苏古籍出版社，1997，页 4—10。

³⁰ 董洪利：《孟子研究》，页 10。

³¹ 〔汉〕司马迁：《史记》卷七十四，〈孟子荀卿列传第十四〉，北京：中华书局，页 2343。

³² 笔者按：司马迁将孟子和邾衍、淳于髡、慎到、荀卿等合为一传，相信自有其原因。查汉文帝时，《孟子》曾立于学官，设置博士，称传记博士（《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》）。武帝时只立五经博士而废传记博士，使《孟子》回返诸子之列。司马迁为史官，自当洞悉此事。笔者怀疑孟子的民贵君轻说以及司马迁本身的遭受腐刑，是否影响了太史公对孟子的书写。

的资料。历代以来有关孟子的考据，可谓连篇累牍，由于《史记》对孟子的记述十分简略，给后人提供了宽阔的开拓和考据的空间。虽然从《史记》的记述中无法窥视孟子生平的全貌，但也揭示了孟子在战国时生活经历的主要脉络，至少我们能从中得知一些事实，本章以《史记》所言为节题，简述孟子生平及其时代背景。

第一节 “受业子思之门人”

有关孟子的师承，学界有不同的看法，也作了大量的考据工作，在此不赘言。孟子在继承孔子思想的过程中，受到子思和子思后学的影响，确是事实。司马迁说孟子从学于子思的弟子，因孟子本身不曾提及他的师承，只说自己私淑孔子，“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也。”³³很可能是孟子曾师从不同的儒者，摘取各家精华，再经过自己的努力，才成就了大学问，因此不愿说明师承。或许的确没有“亲炙”的对象，只以“学孔子”为治学目标，以孔子为典范和理想中的老师。

由于《孟子》书中经常引述曾子和子思的言行事迹，³⁴ 学界即有儒家的传承是由孔子到曾子到子思再到孟子³⁵之说，是孟子继承了孔子的志业。子思和孟子是“思孟学派”的代表人物，一般被认为是儒学的正统³⁶。

³³ 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注·离娄下》卷八，北京：中华书局，2005，页295

³⁴ 杨泽波：《孟子评传》，页26—29。作者列出《孟子》书中引述曾子、子思言行的各章，认为与孟子思想有密切关联，如和孔子其他弟子比较，曾子和子思在《孟子》书中出现的次数也最多。

³⁵ 劳思光：《新编中国哲学史》，页119。作者说“孟子在孔门，所承为曾子及子思一派，熟知孔子晚期之成熟理论，故孟子独能推进孔子之说。且在七篇中，孟子屡称曾子及子思，亦可知其传承所在。”

³⁶ 杨朝明：《儒家文化面面观》，济南：齐鲁书社出版，2000，页35。

第二节 “迂远而阔于事情”

“迂远而阔于事情”可说是当时诸侯对孟子的评价。孟子周游诸侯列国，在他中年以后的二十多年期间，曾到过齐、宋、鲁、滕、魏等国（魏在公元前 361 年迁都大梁后改称梁）。孟子曾见过梁惠王、梁襄王、齐宣王、齐威王、滕文公等，可惜他的政治理想与当时的趋势相逆，因此被认为迂阔而不合实际。在《孟子》书〈滕文公下〉篇中，有关于孟子和弟子游历诸国的描述：“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯。”可见当时的盛况，孟子也有不少的追随者。

据钱穆考证，孟子曾在齐威王时，约公元前 335 年游于齐，后来到过宋、滕、薛诸国，回到邹国，再游梁国，最后在齐宣王时再到齐国，然后在公元前 312 年离开齐国返回邹国³⁷。他虽获得各国国君礼待，但却始终没有被重用，只在齐国任过卿的职位³⁸。孟子在这段漫长的游历生活中并没有达到他要推行仁政和王道的目的，实践他的政治抱负和理想。

第三节 “天下方务于合从连衡，以攻伐为贤”

这是司马迁对战国时代背景和时势趋向的速描。诸侯为了富国强兵，所以尊崇武力，目的是要争夺霸权。原因是周王室东迁以后，封建制度继续溃败，周王已无能力制约各国。诸侯之间相互攻伐兼并，各以武力自保或试图扩张势力，想要成为

³⁷ 钱穆：〈孟子在齐威王时先已游秦考〉，见《先秦诸子系年》上册，香港：香港大学出版社，1956，页 314—317。

³⁸ 钱逊：《先秦儒学》，沈阳：辽宁教育出版社，1997，页 76。

天下霸主。各国的贵族卿大夫也夺权篡位³⁹，无所忌惮。当时的诸侯权贵都尝试广招有才能的士人，为他们出谋献策，开疆辟土。无论合纵连衡，任何策略皆以功利为目的，必然产生“以攻伐为贤”的价值观。由于当时的私学已盛，新的士阶级涌现，民间自由学术兴起⁴⁰，即产生了所谓“百家争鸣”的景况。孟子和其他士人一样，要争取机会实践自己的政治抱负，不过他的仁政思想并不符合当时“以攻伐为贤”的政治现实。如以孟子的话说，那是一个“圣王不作，诸侯放恣，处士横议。”

〈滕文公下〉的时代。他批评当时的国君“未有不嗜杀人者”〈梁惠王上〉，“以土地之故，糜烂其民而战之”，“争地以战，杀人盈野”〈离娄上〉，这些都是当时的真实写照。因此，便有“我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。”的卫道精神和宏愿。也因此不得不与人争辩。他说：“予岂好辩哉，予不得已也。”

〈滕文公下〉孟子不得不与人争辩，批评当时诸子，无非为了争取实践政治理想的机会。不过，孟子善辩确是事实。他曾批判墨翟、杨朱“无父无君，是禽兽也。”；又说公孙衍和张仪是“以顺为正者，妾妇之道。”他认为陈仲“无亲戚君臣上下”，“蚓而后充其操者也。”〈滕文公下〉他更批评墨者夷之，“以所贱事亲。”；对农家的许行则说：“许子之道，相率为伪。”〈滕文公上〉；可见孟子不但好辩，而且言辞犀利。但孟子要提倡和实践的，是儒家以仁义道德为主体的政治理想，这显然和当时的趋势相悖。因此不能像商鞅、吴起、孙子、田忌等，获得重用。当时重功利、酷法和权谋以及行霸道的局面，不是孟子所能扭转的。不过，由此可见孟子的勇气和大无畏的精神，在不断的挫折中依旧坚持自己的政治理想，用了二十多

³⁹ 钱穆：《国史大纲》上册，北京：商务印书馆，2005，页 68。

⁴⁰ 钱穆：《国史大纲》上册，第六章，页 93—108。

年的时间周游列国，劝说当时的统治者施行仁政以救民于水火，充分显现了他的高尚人格和抗争精神。

第四节 “孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。”

孟子之所以“是以所如者不合”，不只是由于他的“不识时务”，更由于他的“仁政”理想“不合时宜”。战国时期的攻伐战争频繁，单就孟子见梁惠王的前后十年间，有记载的战争便多达二十八次⁴¹。而孟子的政治理念是最典型的德治主义，他把道德思想引伸到政治中，要求所有的政治目的和手段都必须符合道德准则。认为先王是“以不忍人之心，行不忍人之政”（公孙丑上），扩充人的善性便能行仁政，达到王天下的目的，所谓“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下”（离娄上），并且肯定“仁者无敌”。但当时的现实是凭恃武力行霸道，唯有坚甲利兵能防御侵略，不然，兵临城下，国家倾覆于旦夕间，如何还能以仁义道德，一统天下。孟子的政治理想不符当时局势的要求，自然没有执政者会遵循他的政见，所以孟子在齐国时也只有客卿地位，不获重用。这是孟子的遗憾，也是时代的悲哀。不过，孟子确实给后世留下了一个可供万代追寻的政治理想。

第五节 “退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”

⁴¹ 黄俊杰：《孟子》，台北市：东大图书公司出版，1993，页30。

孟子不为时用，最后返回邹国时便和弟子万章、公孙丑等“序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”这也是仿效孔子的榜样，年老不得志则退而著述。孟子曾说：“乃所愿，则学孔子也。……自有生民以来，未有孔子也。”（公孙丑上），孟子一生尊崇孔子，认为孔子是“圣之时者也”⁴²，是前代圣人伯夷、伊尹、柳下惠德行的集大成者，所以是他向往的最高道德典范。可见孟子虽与孔子相隔百年，但他却是孔子最忠诚不二的精神追随者。

东汉赵歧⁴³在《孟子章句》的〈孟子题辞〉中说孟子“治儒术之道，通五经，尤长于《诗》、《书》”⁴⁴。冯友兰在《中国哲学史》中曾引述“今孟子书中，引诗者三十，论诗者四；引书者十八，论书者一，又有但引书而不言「书曰」者，礼及春秋，亦时言及”⁴⁵。可见《孟子》之作不只是记录了孟子本身的思想学说，也反映了孟子不但继承，而且进一步发扬了先秦儒家思想的事实。因此，《孟子》一书在中国思想史上占有重要的地位。

赵歧曾给《孟子》至高的评价，他不仅说《孟子》的内容“包罗天地，揆叙万类，仁义道德性命祸福粲然靡所不载。”而且认为“帝王公侯遵之，则可以致隆平，颂清庙。卿、大夫、士蹈之，则可以尊君父，立忠信。守志厉操者仪之，则可以崇高节，抗浮云。”以此说明《孟子》一书对国家政治、社会伦理和个人道德操守所能起到的作用。赵歧还称誉孟子为“命世亚圣之大才”，因《孟子》已具有和“风”、

⁴² 《孟子集注·万章下》卷十，页 315。

⁴³ 赵歧：东汉末年京兆长陵人，他的《孟子章句》是流传至今的最早一部《孟子》注本。赵歧的生平在〔清〕焦循所著《孟子正义》首篇的〈孟子题辞〉疏中有较详尽的叙述。见《诸子集成》第一册，北京：中华书局，1954，页 1—17。另见《汉书·赵歧本传》

⁴⁴ 李学勤主编：《十三经注疏》十一《孟子注疏》，〈孟子注疏题辞解〉北京：北京大学出版社，1999，页 5。

⁴⁵ 冯友兰：《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司出版，1968，页 142。

“雅”一般的模式与内容，所谓“有风人之托物，二雅之正言，可谓直而不倨，曲而不屈”，又说：“儒家惟有《孟子》闳远微妙，缛奥难见，宜在条理之科。”⁴⁶所以他用了十多年的时间致力为《孟子》七篇作章句，并把每篇分为上下两卷，共十四卷。可见他对孟子其人其书的景仰和推崇了

有关《孟子》一书的作者，有三种不同的观点，一是认为由孟子和他的弟子所共同编定，最先持此论的是司马迁，见于《史记·孟子荀卿列传》，如上文所述。二是认为是孟子自撰，这是循赵歧在《孟子题辞》中所说：“此书孟子之所作也，故总谓之《孟子》，“于是退而论集所与高第弟子公孙丑、万章之徒难疑答问，又自撰其法度之言，著书七篇。”三是认为由孟子弟子在孟子去世后，把孟子言论编撰而成。历代学人对各种说法，已作了许多考据和辩证工作，在此就不赘言了。至于《孟子》的篇数，由于赵歧在作《孟子章句》时把《孟子》十一篇分为《内书》七篇和《外书》四篇；又因怀疑《外书》是伪作，没有为其作注。四篇即《性善辩》、《文说》、《孝经》、《为政》，已在后世逐渐佚失，不然即可一窥曾在汉代流传的另一《孟子》面貌。

《孟子》一书，不但为儒家开拓了新的心性领域，对后世的学术思想有深远的影响，对世道人心也有励志和激发向善的启示。如赵歧所言《孟子》的内容“包罗天地，揆叙万类，仁义道德性命祸福粲然靡所不载。”对于要“守志厉操”者则有“崇高节，抗浮云”的作用。难怪朱熹教人读书当先读《论语》、《孟子》，因为两者都是烁古耀今的经典。圣贤的历史地位由此而被肯定，成为千古楷模。

春秋战国历时五百年，是中国政治、社会变动最激烈的时代。首先是政治上的

⁴⁶ 李学勤主编：《十三经注疏》十一《孟子注疏》，《孟子注疏题辞解》，本段引句见页7—10。

变革，因周王室的衰微引起各国诸侯兼并争霸的局面。据统计春秋时代的战争多达一千二百多次，在战国时则有四百六十多次，⁴⁷，可见战争的频繁和剧烈。在经济和社会上的变动是由于井田制的崩溃，土地私有化，和宗法制度的受到破坏。这些经济和政治上的变革造成文化下移，新的士大夫阶级也因而崛起，阶级意识已较前模糊。更由于这时期的学术自由，思想解放，诸子百家如，儒、墨、道、法、阴阳、杂、纵横、名、兵、小说家等应运而生。

孟子生于战国时期，他耳闻目睹和亲身经历的是功利主义的泛滥，战争的残酷以及民生的疾苦。他背负着继承孔子志业的使命，作为一个有良知良能和有远大抱负的知识人，不会对时代的召唤无动于衷。因此，他以最大的同情心和悲悯情怀，批判了那个时代的暴政和霸道，以及由于不断的攻伐杀戮所带给人民的灾难。他说：“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”〈公孙丑上〉，这是孟子对那个时代所作的控诉。孟子提出“性善论”以防堵性恶的蔓延，要以“仁政”抗衡“虐政”，最终目的是要贯彻他为生民请命的伟大抱负。

第六节 小结

纵观孟子生平经历，最受关注的是其游历生涯，其思想理念便是在其游历过程中，通过和诸侯以及众弟子的交会而得以突显展现。无疑，孟子的思想和经历都是那个急速递变，追求功利，攻伐不断，但却思想蓬勃的时代产物。我们能从孟子的言行经历中体验那个时代的脉搏，并得以窥探它对孟子的影响。

⁴⁷黄俊杰：《孟子》，页 12。

孟子在战乱的环境下立志要继承孔子的志业，并以平治天下为己任。他率弟子周游列国，劝导游说诸侯，以仁心善性行仁政，以王道一统天下。但被认为迂阔而不合时宜，他的迂阔是相对当时重功利、轻仁义的暴虐社会而言，其实这便是他道德人格的特质。就是由于对“迂阔”的坚持，才成就了他伟大的人格和贡献。

根据杨泽波所作〈孟子年表〉⁴⁸，如孟子生于公元前 372 年，依孔子所言，十有五而志于学，孟子在 15 到 30 岁前是在邹学习，即司马迁所记“受学于子思之门人”。孟子或在 30 岁左右开始授徒讲学。假设是在 40 岁前后在邹出仕，而在齐威王广招文学游说之士到齐国讲学论政时（公元前 330 年），孟子也到了齐国，时年约 43 岁。这以后便周游于宋、薛、邹、鲁、滕、梁、齐各国之间，为时约 20 多年。在 60 多岁时才离开齐国回到邹地，讲学著述，不再出游。孟子在 80 多岁时去世。

这些推论如无大误，则可见孟子的壮年是在流离颠簸，往返诸国途中渡过的。虽然获得尊崇和礼遇，却不曾获得施展抱负的机会，表面看来，似是遗憾。但圣贤参透得失，胸怀宽敞“得志与民由之，不得志独行其道。”〈滕文下〉乐于“修身见于世”；苦心孤诣，践行“穷不失义，达不离道。”〈尽心上〉安身立命的原则。

晚年仿孔子之德，七十从心所欲，回乡传道授业和弟子一同“序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”在生命的夕照余晖中，立德立言立功，给人类的文化遗产，添一抹殷红。《孟子》七篇，蕴含的是孟子思想的精华，性善和仁政则是人类永恒追求的理想。

⁴⁸ 杨泽波：《孟子评传》页 478—488。另有简表见页 107—108。

第三章 孟子的性善论

本章首先探讨孟子创说性善论的背景和导因，随后论述性善论的内容建构。

第一节 孟子首创性善论

“孟子道性善，言必称尧舜。”⁴⁹ 此句可说是孟子形象的素描，相信也是当时人对孟子的普遍印象，它确实精简地描述了孟子以“性善”作为其核心思想并以尧舜作为其理想道德典范的论述。孟子的“性善”论，无疑是阐发自孔子的仁学。如将《论语》、《孟子》两书作对比考察，便可知儒学在先秦时代由孔至孟的延续发展过程。

孔子说“性相近也，习相远也。”⁵⁰ 但没有清楚说明“性”的涵义，更不曾对“性”作深入表述。所以子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”⁵¹ 的确，在《论语》中只有两次提及“性”字，但“仁”字则出现了109次⁵²。孔子以“仁”作为其伦理思想的核心和至高纲领，所以才有“仁学”之称。在孔子和他的弟子的对话中，“仁”有各种不同的含义，如克己复礼、忠恕、恭、宽、信、敏、惠、孝弟，以及爱人、己所不欲，勿施于人、己立立人，己达达人等等，可以说“仁”几乎包括了所有的德目。概略地说，孔子言仁的主要内容，其一是要人遵守传统的礼

⁴⁹ 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注·滕文公上》卷五，页251。

⁵⁰ 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，《论语集注·阳货》卷九，页175。

⁵¹ 《论语集注·公冶长》卷三，页75。

⁵² 据杨伯峻统计，“仁”字共出现109次，指道德标准者105次，见《论语译注》，北京：中华书局，1980，页221。

仪制度,服从礼的行为规范,如“克己复礼为仁”⁵³;其二是关爱他人,即“爱人”⁵⁴。通过“己欲立而立人,己欲达而达人”⁵⁵的道德自觉,推己及人,以维持和谐的人际关系和安定的社会秩序。⁵⁶孔子反复言仁释仁,固然使“仁”有了诸多意涵,但无可否认,在他阐释“仁”的许多命题中,虽然都含有“善”的意蕴,却不曾提及人之“性善”。是由孟子在继承了孔子的仁学以后,才开始高扬“性善”的旗帜,并以“性善论”作为其理论基础,以便能进一步推衍他的政治理想,试图在乱世中匡正人心,力挽狂澜。孟子把“仁”视为人心中本已存有的“善”的道德自觉,即他所讲的人心中的“四端”之一。他说:“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。”⁵⁷既然人心中的仁、义、礼、智这四端有如人的“四体”即人的四肢一样,是与生俱来的,而且孟子认为“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣”⁵⁸,既然是“我固有之”,即生即有,非得自于外,所以天生的人性是善的。

概括地说,孟子首创性善论,纳“仁”入“心”,把孔子的伦理道德总纲领“仁”定位为人的“恻隐之心”,则有别于当时告子的“性无善无不善”和“性可以为善可以为不善”的论说,以及在稍后时荀子提出的“性恶”论。这些都是先秦儒家对“性”的不同诠释,理论虽不同,但对儒学在往后的发展却各有其影响。孟

⁵³ 《论语集注·颜渊》卷六,颜渊问仁,页131。

⁵⁴ 《论语集注·颜渊》卷六,樊迟问仁,页139。

⁵⁵ 《论语集注·雍也》卷三,页92。

⁵⁶ 赵明:《先秦儒家政治哲学引论》第五章〈礼乐文化与政治秩序的重建〉,北京:北京大学出版社,2004,页136—137。作者把孔子论“仁”的主要言论归纳为两类,即遵礼崇礼和爱人。

⁵⁷ 朱熹说:“端,绪也。因其情之发,而性之本然可得而见,犹有物在中而绪见于外也。”《孟子集注·公孙丑上》卷三,页238。〔清〕焦循:《孟子正义·孟子题辞》注:“端者,首也。人皆有仁义礼智之首,可引用之。”北京:中华书局,1987,页234。学者释“端”字,用词略异但其义相近,如苗头(冯友兰)、萌芽(张岱年)、始点(劳思光)等等。

⁵⁸ 《孟子集注·告子上》卷十一,页328。

子首创性善论，使先秦儒学进入一个较为完整的体系中，补缀了孔子的“仁学”作为一种哲学理论的不足处，也同时丰富了儒学的内涵，为儒学的延续发展铺设了更为宽广的基础，因此可以说“性善论”是孟子对儒家的最大贡献。孟子的志愿无疑是要“学孔子”，但是为何“学”的结果却引发出“性善论”呢？究竟是什么因素促使孟子提出性善论，笔者尝试从三方面来考察其中因由。

一、邹鲁地域文化的洗礼和熏陶

据《史记》所载，孟子是邹人。东汉赵歧在《〈孟子〉题辞》中说孟子原是鲁国孟孙氏的后裔，孟子的先人由鲁国迁往邹地后，便定居于邹。虽然当时的邹地是否属鲁，学界尚无定论，但邹地的北部边境邻近鲁国国都曲阜确是事实⁵⁹。邹地在西周和春秋时原称为邾，到战国时才称作邹⁶⁰，因此在《左传·哀公七年》中有“鲁击柝闻于邾”⁶¹的记载。如其所言在邾可以听到鲁国击柝的声音，那么邹鲁两地因为地域邻近而导致文化礼俗相互吸纳融汇，也是很自然的事，所以从战国时起到汉代都有邹鲁合称的例子：

《庄子·天下篇》：

其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、缙绅先生，多能明之。

《史记·货殖列传》：

⁵⁹ 白寿彝总主编：《中国通史》第3卷，上册，上海：上海人民出版社，2004。见「西周时期中心区域图」、「春秋形势图」及「战国前期中原地区形势图」即可见曲阜和邾邻近，在战国形势图中邾已称邹。

⁶⁰ 〔清〕焦循：《孟子正义·孟子题辞》，页4—5，对“邾”改称“邹”有较详尽之说明。

⁶¹ 李学勤主编：《十三经注疏·春秋左传正义（下册）》，北京：北京大学出版社，1999，页1643。

邹鲁滨洙泗，犹有周公遗风，俗好儒，备于礼。

可见邹鲁两地的学术、礼仪、习俗等的关系密切，有所谓的“周公遗风”，直到战国时依旧保存着周代的礼仪文化。孔子的孙子子思就曾到过邹地讲学；孟子在年轻时也曾赴鲁游学数年，即《史记》所说“受业子思之门人”的时期⁶²。所以孟子虽为邹人，但在孟母逝世后，即遵守礼制归葬于鲁，并在鲁国依礼守丧三年⁶³。

邹鲁文化蕴涵丰富，是周文化、殷商文化和当地土著文化（东夷文化）的融合体。⁶⁴在周初时周公的长子伯禽被封于鲁地以后，曾用了三年时间“变其俗，革其礼”⁶⁵把周代的典章礼仪制度引入鲁地，随后周礼即在鲁根植发展。虽然到了周王室衰微，“礼崩乐坏”的春秋时期，周礼在鲁国依旧保存得很好，至有“周礼尽在鲁矣”的记载。

鲁国人崇礼，相信是一种普遍现象。孔子是鲁国人，在当时即以知礼、明礼、精通礼乐闻名。⁶⁶孔子的伦理思想核心是尊礼重仁，这无疑是受到周文化孕育的结果。所以他说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”⁶⁷孔子要“从周”是由于仰慕周文化的丰富多彩，并希望能通过实行周代的礼仪制度，以恢复如西周时的礼治社会秩序。但孔子重视礼乐，并不只是注重礼乐的外在形式和器物，更重要的是礼乐的践行必须合乎“仁”的原则。⁶⁸所以孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐

⁶² 曹尧德：《孟子传》，河北：花山文艺出版社，1992，页480。

⁶³ 曹尧德：《孟子年谱》载孟母于周显王四十二年逝世，孟子由齐返鲁，葬母并守孝三年，页483。

⁶⁴ 可参阅杨朝明著：《鲁文化史》，济南：齐鲁书社，2001。对鲁文化特质有较详细论述。

⁶⁵ 〔汉〕司马迁：《史记·鲁周公世家》页1524。

⁶⁶ 杨朝明：《鲁文化史》，页237。在《左传·昭公七年》有孟懿子与南宫敬叔向孔子学礼的记载

⁶⁷ 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》〈论语集注·八佾〉卷二，页65。

⁶⁸ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005，页43。牟先生说仁是礼乐的原则，是表示仁是礼义的超越原则，不是构成礼乐的内在原则。

云乐云，钟鼓云乎哉？”⁶⁹ 礼乐不等同玉帛和钟鼓，如缺乏仁的内涵，礼乐便失去它实际的意义。所以孔子才说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”⁷⁰ 这说明了人如果不仁，礼乐即失去作用。孔子屡屡言“仁”，使周代的“礼仪三百，威仪三千”有了道德价值和新的生命力。⁷¹ 再说孟子，孟子所愿是学孔子，并以继承孔子的志业为己任，他将孔子的仁学导向心性的路子上再加以阐发，进而创说“性善”论，这也可说是邹鲁地域文化传统的自然发展。概略地说，从西周时周公制礼标榜德治，伯禽以周制治鲁，到春秋时孔子言仁，战国时孟子道性善，先秦儒学在发展的过程中虽然有所调整和损益，但一脉相承，不但体现了邹鲁地域文化的特殊风貌，也同时奠定了儒家的伦理道德基础和价值判断。

章太炎就曾在〈诸子流别·儒家〉⁷² 篇中说：

孟子邹人，邹鲁之间，儒者所居，人习礼让，所见无非善人，故云性善。

荀子赵人，燕赵之俗，杯酒失意，白刃相仇，人习凶暴，所见无非恶人，故云性恶。

可见依章太炎之说，儒家在战国时有孟子的性善和荀子的性恶论，是由于不同的地域文化熏陶和所处环境对人的思想所造成的影响。再说根据《韩诗外传》和《列女传·母仪传》所载，有关孟母三迁的故事；孟母一不愿居近墓地，二要搬离市集，三迁到了学宫之旁，看见孟子“设俎豆揖让进退”⁷³ 知道孟子在学习礼仪，才满意地定居下来。可见孟母择地而居的目的是要让孟子能在一个理想的环境中成长，以

⁶⁹ 《论语集注·阳货》卷九，页 178。

⁷⁰ 《论语集注·八佾》卷二，页 61。

⁷¹ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，页 49。

⁷² 章太炎：《章太炎讲国学》，长春：吉林人民出版社，2007，页 10。

⁷³ 〔清〕焦循：《孟子正义·孟子题辞》，页 7。

便获得良好的熏陶。后人多颂扬孟母的贤慧和有远见，其实孟母的选择也正好显示了邹鲁人士尊崇礼仪和践行仁义的普遍风尚习俗，由此可见邹鲁文化确实孕育了以孔孟为代表的先秦儒家思想。

二、“性善论”是孟子在一个暴虐时代氛围中的深切反省

春秋以后的历史时段被称为战国，⁷⁴ 显示了战争是当时最显著的时代特征，虽然参与战争的国家数目较春秋时少，战争的频率也稍低，但战争延续时间更长，规模也更大。⁷⁵ 战国时期的军事力量除了战车的使用外，还出现了骑兵和数目庞大的步兵，有别于春秋时以战车为主的情况。因此可以想象两军交锋时士卒惨烈牺牲的场面。在公元前 364 到前 293 年间，战争的伤亡人数约有五六十万。⁷⁶ 所以孟子说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”⁷⁷，可见当时各国的相互征伐，确实引发了大规模的杀戮和暴行。难怪孟子会说：“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者”，既然都是嗜杀人的国君，那么“如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣”⁷⁸。孟子所要发掘的和天下人都期待着的，正是不好杀人的“善”的国君。但“善”从何来？孟子认为“善”存“心”中，无需外求，只需加以发掘和培植，便能成就仁人君子。不过，孟子生逢战国中期的乱世，他的一生也只过得二十多年的和平日子。

⁷⁴ 一般认为春秋时期结束于公元前 481 年，即《春秋》的最后一年；而战国的开始则有公元前 475、468、403 年等不同的看法。许倬云以《左传》的最后一年，即公元前 464 年，作为春秋时期的结束，公元前 463 年作为战国时期的开始。见许倬云著《中国古代社会史论》，桂林：广西师范大学出版社，2006，页 1。

⁷⁵ 许倬云：《中国古代社会史论》，页 74—77。

⁷⁶ 许倬云：《中国古代社会史论》，页 81—83，表七「战国时期战争的伤亡人数」。

⁷⁷ 《孟子集注·离娄上》卷七，页 283。

⁷⁸ 《孟子集注·梁惠王上》卷一，页 206。

⁷⁹ 可见战争给他带来的反思和感悟是深切和沉痛的。作为一个睿智的思想家和卫道者，孟子自然能感受到战争给人民带来的苦难。孟子如要说服当政者以“以不忍人之心，行不忍人之政”⁸⁰，则必须首先肯定人性中有“善”的因素存在，从而建构人性为“善”的信念，作为其立论基础。只有这样才能“治天下可运之掌上”⁸¹，实践孟子理想中的“仁政”和“王道”之治。

孟子的性善论无疑是衍发孔子的仁学，但由“仁”到“性善”的转折，笔者认为是由于孟子在体察了历史的发展，政局的转变和时势的趋向之后的深切反省，也可说是一种对暴虐、贪婪和功利诉求的反思。孟子自许继承孔子的志业，他的思想自然会依循儒家“仁”的导向，所以在对人性是善是恶的思考上，必然会倾向于人性为善的论述，从而开创出性善论。

再说，从孔子时的春秋争霸到孟子时的战国称雄时代，历史的演进证明了孔子之道并没有在政治上留下深刻的烙印。孔子有鉴于“礼崩乐坏”的社会实况，所以讲的是“克己复礼为仁”⁸²；在政治上孔子所强调的则是“为政以德”又说“道之以德，齐之以礼”⁸³，就是凭着那“知其不可而为之”的精神，致力于恢复周代的礼仪，以延续周代的宗法制度。但孔子的道德价值和政治理想并不符合春秋时的社会现状和政治趋势，所以才没有获得诸侯的重用。虽然孟子要“学孔子”，但战国的政治局势实际上已不可能恢复周代的旧制。何况当时七国分立之势已成，各国正竞相图谋以武力一统天下，讲的是功利，用的是暴力。（秦王政在公元前 221 年成功消灭六

⁷⁹ 许倬云：《中国古代社会史论》，页 76，表六「战国时期的战争频度」。以孟子生卒年为公元前 372 到 289 计算，孟子在生 80 多年期间，只有 25 年没有发生战争。

⁸⁰ 《孟子集注·公孙丑上》卷三，页 237。

⁸¹ 《孟子集注·公孙丑上》卷三，页 237。

⁸² 《论语集注·颜渊》卷六，页 131。

⁸³ 《论语集注·为政》卷一，页 53—54。

国后统一中国，便是例证）再说由孔至孟，已有百多年的历史变迁，孟子不可能毫无损益地继承孔子的学说而无所创发。他对孔子的际遇也不会无所感悟或反省，因此在某种意义上说，孟子“道性善”是先秦儒学发展过程中的一个自然转折。孟子将仁学阐发为性善论，首先肯定人性中原来就已存有“仁、义、礼、智”的善端，再从而强调由于人的“性善”，所以能行善，由此推衍出君主如随顺天生之善性则一定能施行“仁政”，即“以不忍人之心，行不忍人之政”。这是孟子认为最理想的政治方案，虽然被视为于阔不务实，但处身于一个暴虐又贪婪的时代中，如不走上道法二途，恐怕也只能凭借这一点人性中的善，去修正弥补当时的世道人心了。

三、孟子以“性善论”作为辩论的理据

孟子给人的印象除了“道性善，言必称尧舜”之外，还很“好辩”。当弟子公都子问孟子说：“外人皆称夫子好辩，敢问何也？”，孟子就回答说：“予岂好辩哉？予不得已也。”⁸⁴ 的确，孟子有很多不得不辩的理由，在当时诸子争鸣的环境下，可谓形势窘迫。诸子各展辩才以争取政治上的立足点，孟子如要在乱世的论坛上取得主导地位，则必须与人辩。除了必须拥有能言善辩的具体条件外，还得依凭有说服力的理论根据。孟子提出了“性善论”，作为他与诸子辩论的基调，这不但符合儒家以“仁”为中心思想的伦理道德观，也能满足人心深处好善恶恶的特质。如说人皆有恻隐、羞恶、辞让和是非之心，自然容易为人所接受。至少这是对人性作正面的阐释，有利于抗拒恶行的泛滥。

⁸⁴ 《孟子集注·滕文公下》卷六，页 271。此卷第九章孟子对公都子申辩其“不得已”的理由。

孟子在〈滕文公下〉对时局作出了分析和批判，并阐述自己的“不得已”。首先孟子认为那是一个“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。”的时代。邪说暴行是恶，君臣父子相杀，更违反儒家的伦理道德，所以是不能容忍的罪恶，而其肇因则是：

圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。⁸⁵

孟子极力攻击杨朱、墨翟之徒，不只是因为他们“无父无君”⁸⁶的言论，有如禽兽；更重要的是杨墨的言论已“盈天下”，严重威胁着儒学的生存和发展。孟子想要继承孔子的志业，发扬儒家的仁义礼智四德，岂能不对“杨墨之道”加以鞭挞，因此孟子接着说：

杨墨之道不息，孔子之道不著。是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣。

因为杨朱的利己是不义，墨翟的兼爱是不仁，因此阻塞了仁义之道，造成了有如人吃人的暴虐乱象。孟子要捍卫先王的仁义之道，就必须驳斥杨朱的理论，使邪恶的主张不能得势。不然，邪恶的思想存在人的心中，将会危害人事的运作，最终危害政治的施行。从孟子热衷于政事的角度来判断，“害于其政”是孟子最重视的课题之一，要避免这种情况发生，就必须通过有力的辩证，宣扬性善论，消灭淫辞邪

⁸⁵ 《孟子集注·滕文公下》卷六，页 272。

⁸⁶ 《孟子集注·滕文公下》卷六，页 272。参朱熹注：「杨朱但知爱身，而不复知有致身之义，故无君；墨子爱无差等，而视其至亲无异众人，故无父。无父无君，则人道灭绝，是亦禽兽而已。」

说，以便推行他的仁政思想。

在同章的最后一段中，孟子直率地表白他与人辩的目的，并且重复申说自己并非好辩，只是不得已而为之，他说：

我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。予岂好辩哉，予不得已也。⁸⁷

可见孟子的“不得已”是因为他卫道心切，深明如果要与杨墨抗争就必须先“正人心”；要使人回归正道，就必须剔除偏邪荒诞的言论，如此方能达到“承三圣”⁸⁸的目的，继承前代圣贤的志业。所以孟子自言并非好辩，只是不得已而已。诚然，综合孟子的邹鲁文化背景和“承三圣”的人生目标来说，孟子最好的选择，莫过于从人的心性本源出发，肯定人之“性善”，突显人有别于禽兽的特质。唯有肯定人有善性，方能强调“人皆可以为尧舜”⁸⁹，加强其理论张力，达到压制杨墨学派的目的。不然，让人性为恶或可善可恶的思想扩张蔓延，至终必将合理化人的贪婪和暴虐行为，无从抗衡乱世中唯利是图的趋向了。

第二节 性善论的主要内容

对于孟子提出的性善论，历代以来已有诸多不同的诠释和论述。黄俊杰先生在其专著《中国孟学诠释史论》中曾提及，两千年来思想家已留下了释孟、诤孟、非

⁸⁷ 《孟子集注·滕文公下》卷六，页 273。

⁸⁸ 《孟子集注·滕文公下》卷六，页 273。朱熹注：“三圣，禹、周公、孔子也。”

⁸⁹ 《孟子集注·告子下》卷十二，页 339。

孟、翼孟的许多论述。⁹⁰这是由于诠释者在不同的时代背景和氛围中，以及各自对文本有不同的理解和诉求，所产生的结果。历年来对孟子思想的诠释，加上对有关诠释的考察和评述，确实累积了十分丰富的资料，可供后人参考。不过，也使初学者难以在有限的时空中深入探索其全貌。无疑，性善论是孟子思想的核心，更是孟子所要倡导的“仁政”理论的根据，所以笔者即就《孟子》文本，略述性善论的主要内容，作为下章“仁政”的引子。

一、孟子的“四端”说

孟子“道性善”首先必须论证人性中有“善”，孟子是以生活中的实例来阐明人心中生来即有恻隐、羞恶、辞让和是非之心。孟子把这些善心称为“仁之端、义之端、礼之端、智之端”，简言之，这“四端”就是孟子对性善的基本论证。⁹¹既然人的恻隐、羞恶、辞让、是非之心的道德自觉，能显现在实际的行为中，便足以证明人性中有善的素质。这些使人之所以为人而有别于禽兽的特殊素质，用当下普遍的说法，是人的潜质，或许就是所谓的人类的一种共同“基因”，是决定人类思想、趋向、好恶和行为的重要因素之一。孟子认为这些潜隐在人性中的素质虽然是善的，但还需要后天不断的努力去发掘和培植。这样，人性中的“善”才得以显现并且能逐渐扩充成长，最后成就高尚的道德操守。

孟子在〈公孙丑上〉说：

⁹⁰ 黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004，自序，页2。

⁹¹ 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005，页120。

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。

非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。

由是观之，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。……

……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。⁹²

孟子说凡是人都有“不忍人”之心，就是怜悯或同情他人之心。孟子所举的例子是当人见到孩子将落井时，必生惊骇和怜悯之心（而加以拯救），并非为了要结交孩子的父母，或在乡里间博取名誉，也不是因为讨厌孩子的哭声才有此表现。孟子于是肯定地说如果没有恻隐、羞恶、辞让和是非之心的便不是人“非人也”。如果是人则必定有此四心。恻隐之心的发动和显现，是由于受到某些外物或环境的刺激，不是为了要达到获取名誉和利益的目的才引发相应的举措。

在上列引文的第三、第四段中，孟子认为恻隐、羞恶、辞让和是非之心便是仁、义、礼、智的“端”，是可以萌发成长的道德自觉。它的存在有如人的四肢一样，“犹其有四体也”，是天生的自然禀赋。但是孟子又说，对于这些生来即有的善的潜质，人必须“知”，即认识到如何去扩展和充实它，使它的能量可以像火开始燃烧和像泉水开始畅流一般，得到充分的发展，然后蕴育成圆满的道德价值。孟子在此引文的末端说，假如能够扩充这种善的潜质，便足以保四海，不然，则不足以侍

⁹² 《孟子集注·公孙丑上》卷3，页237。

奉其父母。孟子以火的燃性和泉的动性来作比喻，隐含之意就是物的自然之性，正有如人的自然之善性，固然可以使之扩张充实，但也可能像火一样会熄灭，或像水一样因为受到阻塞而不能流通，因此孟子十分重视后天的涵养功夫，目的就是要保存护养并加以扩充人心中的善端。

在《告子上》篇中，当公都子提出有关人性的询问时，孟子重复了人性为善的论述。凡是人都具有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心，并且强调人的四心就是“仁、义、礼、智”四端。孟子说：

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。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。

《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。’⁹³

首段所说“恻隐之心，仁也”，“羞恶之心，义也”，如和〈公孙丑上〉所说的“恻隐之心，仁之端也”，“羞恶之心，义之端也”两相比较，就会发觉已少了个“端”字。这可能是孟子无意间的省略，也可能是刻意强调人的四心就是仁、义、礼、智四德，如牟宗三先生所说：“仁、义、礼、智就是心之德，亦即是由心见性也。”，“这个心性就是道德的心性，我们于此亦曰道德理性。”⁹⁴ 这道德心性必

⁹³ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 328。

⁹⁴ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2008，页 141。

然是善的，孟子就曾重复说明“仁”等同“人心”。他说：“仁，人心也。”⁹⁵又说：“仁也者，人也。合而言之，道也。”⁹⁶前者说“仁”是人的心；后者说“仁”的意思就是“人”，把“仁”和“人”合在一起便是“道”。这等于说人能彰显心中的仁或善性，便是当行之道。孟子先肯定人心中的“仁”，便是那“不忍人”的恻隐之心，从而论证人性中的善是与生俱来的。根据孟子的设想，仁、义、礼、智的道德自觉不是“外铄”来自于外，而是人所“固有”的，本来就存在于人性之中。孟子为了论证这“固有”的天生的善性，除了提出“孺子将入于井”的事例，还举了以下几个例子。孟子说：

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。⁹⁷

孟子认为人不必经过学习便能做到的，是良能；不必思虑便能知道的，是良知。幼小的孩子没有不爱父母亲的，到长大后没有不尊敬兄长的。亲爱父母是仁，尊敬兄长是义。天下人都一样。这是说良知良能是人的天性，还不懂事的幼儿，未曾受到外物的影响，就已经显示出仁义内在的特性，亲亲敬长，所以善性是“固有”的。再看孟子提出的另一个具体例证：

盖世上尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目，盖归反藁裡而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。⁹⁸

⁹⁵ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 333。

⁹⁶ 《孟子集注·尽心下》卷 14，页 367。见朱熹释文曰：“以仁之理，合于人之身而言之，乃所谓道者也。程子曰：‘中庸所谓率性之谓道是也。’”。

⁹⁷ 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 353。

这是说古时有人不埋葬死去的父母亲，只把尸体丢弃在沟壑中。以后再经过那地方时看到野兽蝇蚋在啣食父母亲的尸体，因为心里愧疚，额上流出汗来，不敢正视。然后跑回家拿了工具，再去掩埋父母亲的尸体。掩埋亲人的尸体当然是该做的事，所以后来的仁人君子都照着他的榜样去做，逐渐地形成了葬礼，成为众人愿意接受社会礼仪。孟子以葬亲为例，说明为人子者因为不忍心看到亲人的尸体被啣食，因为觉得羞愧，便作出掩埋亲尸的行动，是以此论证“羞恶之心，义之端也”，目的是要阐明人的恻隐、羞恶、恭敬和是非之心是人“皆有”和“固有”的善性，一经触动或有所感悟，这善性便会显现在人的相应行为中。

另一个例子则说齐宣王因为不忍心而不宰牛，当齐宣王看见牛被牵去屠宰时，那种恐惧颤抖的样子，便触动了他的不忍之心，因此要以羊代牛。齐宣王所谓“即不忍其觳觫，若无罪而就死地，故以羊易之也。”⁹⁹但孟子说无论杀牛或杀羊，牛和羊都是“无罪而就死地”，其结果并无分别，因此齐宣王才被人误解，以为是他舍不得杀牛才杀羊。孟子认为这并无损于事，齐宣王以羊易牛是因为没有看到羊的“觳觫”，君子对于禽兽，也有不忍之心，所以才远离庖厨。孟子认为齐宣王的反应显示了他有“恻隐之心”，是“仁之端”，这“不忍”之心，就是“仁心”的具体表现。既然齐宣王显露了这“不忍人之心”，孟子便尝试劝导他去行“不忍人之政”了。所以孟子在同一章中对齐宣王说：

无伤也，是乃仁术也，见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声不忍吃其肉。是以君子远庖厨也。

⁹⁸ 《孟子集注·滕文公上》卷5，页263。

⁹⁹ 《孟子集注·梁惠王上》卷1，页208。

此章接下来说的便是孟子教齐宣王如何“推恩”和“发政施仁”的叙述了，此乃后话。

从上述的例子中，无论是孺子将入井，幼孩爱其亲，儿女掩埋父母尸体和齐宣王不忍杀牛的事例，都显示了孟子要阐明的是人皆有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心，这些“心”就是仁、义、礼、智“四端”的显现，是孟子用以肯定人性中具有的天赋善性的理论根据。所以徐复观说：“孟子以心善言性善”。¹⁰⁰ 孟子主张仁义内在，此“四心”是“人固有之”而“非外铄于我”的，所以善性必由心而见，使性善论得以成立。¹⁰¹ 无疑，孟子要建构和完成性善论，就必须有可以使人信服的理论根据，所以他提出的例证均是最容易理解，最普遍，连平民百姓都能体悟的生活经验，但同时也是深刻而有说服力的。相信这是孟子对现实生活的真实体验和反思，也是他对人性和行为的深入省察所得，非纯为学理推敲或凭空设论。

二、孟子对“性”的阐述

首先在孟子和告子的辩论中（见〈告子上〉）可以看到孟子对“性”的认知和诠释。告子说：

性，犹杞柳也；义，犹柎棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为柎棬。¹⁰²

告子认为人性有如杞柳，仁义有如杯盘；以人性去行仁义，就有如用杞柳去制成杯盘，必将残害杞柳的本性。孟子不以为然，因而反问说：

¹⁰⁰ 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005。参第六章，页98—106。

¹⁰¹ 牟宗三撰，罗义俊编：《中国哲学的特质》，页139—141。

¹⁰² 《孟子集注·告子上》卷11，页325。

子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！

如用杞柳制成杯盘，是顺着杞柳的性呢，还是残害杞柳的性呢？如果是残害杞柳的性，那么实践仁义就会残害人性了吗？换言之，孟子不同意告子的看法，是因为孟子认为如果不随顺人性以行仁义，必然会祸害道德，使仁义不得彰显。孟子既然认定人的天生之性是善的，那么顺其自然之性，便可以行仁义了。就有如顺着杞柳的柔韧的自然之性便可以用它来做成杯盘。要是违反了物的原有之性，才会造成损伤。

在孟子和告子的继续辩论中，告子说：

性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。

告子认为人性就像流水一样，只要遇到有缺口的地方，可以向东流，也可以向西流，水流是没有定向的；人性亦然，无所谓善或不善。孟子则反驳说：

水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。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。

水固然可以往东流或往西流，但必定会往下流，这是水的自然之性。虽然水在受到击打时会跳跃过额，也可以被引向高处，那是因为受到“势”的影响，不是水的自然之性。至于人性，孟子认为也是由于受到外力或形势的影响，才会为不善。孟子说“使为不善”，是被动性的“为不善”，不等同人性中没有善。

在同一卷的第三章中，告子说：

“生之谓性。”

孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”

曰：“然。”

“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白欤？”

曰：“然。”

“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”

这“生之谓性”的命题以及孟子向告子所提出的驳难，先秦以来，已有许多不同的诠释和论述。即以朱熹为本章中的“生”和“性”所作的按文为例，朱熹说：“性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。”¹⁰³ 便可看出朱熹作为诠释者，是根据自己的思想以及对文本的理解来作出诠释的。¹⁰⁴ 如单从文本上看，且勿论孟子向告子提出的诘难是否合理或合乎逻辑，本章重点应落在孟子的第三个诘问上，“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”。孟子的提问所说的是：犬性有如牛性，这“性”是动物（兽类）的类同性或共性，牛和人虽然都是动物，但并非同类，所以牛性和人性不同。孟子要强调的是“人”具有不同于其他动物的特殊之“性”，对孟子来说这特殊之“性”就是善性，是人类有别于禽兽的共性。因此，朱熹在解释此章时便说：“此人之性所以无不善，而为万物之灵也。”

¹⁰³ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 326。

¹⁰⁴ 有关孟子学理的解释和辩证所逐渐形成的孟学诠释史，见黄俊杰著《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004。

对于孟子的诘问，告子没有直接地回答，不过在下一章中，告子则说：“食色，性也。”这是告子最经常被后人引用的话，即饮食男女，是人的天性。可见告子所说的性，是感官欲望生理之性，与道德价值无关，在这个意义上，自然可以说“性无善无不善”。而孟子所说的“性”，固然也是与生俱来的资质，但这是人之所以为人的特质，是异于禽兽的“性”，属道德理性，而不是告子所说的作为生物本能的“性”。既然如此，孟子当然不会同意告子所说“生之谓性”了。

其实在《孟子》篇中，有关告子对性的论述，并不详尽，大致上可说是孟子胜辩的记录。无论是孟子和告子的直接辩论或通过孟子的弟子公都子的间接询问，给人的印象往往是告子词穷，孟子胜辩。似乎只是以告子之言来衬托出孟子对性和性善的阐述。如果说《孟子》一书确是孟子和他的弟子所著，那么有关辩论的叙述，可能只是有选择性的片面记录。可惜有关告子¹⁰⁵的材料甚缺，无从得知告子对性的详尽阐释。不过可以推断的是，告子的“性无善无不善”论，在当时必也有其拥护者，以至孟子要加以驳斥。

总而言之，孟子在“性善论”中所说的恻隐、羞恶、辞让和是非之心，是人的价值自觉，这种价值自觉，通过各种形式之表现，即成为各种德性之根源。¹⁰⁶既然这种道德自觉只存在人的“天性”之中，是其他动物所没有的，所以是人的特殊资质。可见孟子说“性善”的“性”，指的是自觉心之特性，有异于人或其他动物的感官本能之“性”。这在〈尽心下〉篇中，孟子为两者作了明显的区分。

¹⁰⁵ 见〔清〕焦循撰：《孟子正义》下册，北京：中华书局，1987，页731。据赵歧所言，告子姓告，名不害，是“兼治儒墨之道者。尝学于孟子，而不能纯彻性命之理。”但焦循在其疏中说，赵氏有误，告子不是浩生不害。至于告子之兼学儒墨，则非赵泛度之言。意即乃有所据者。

¹⁰⁶ 劳思光：《新编中国哲学史》，页121。

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之於于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。¹⁰⁷

这是说口、目、耳、鼻、四肢对于味、色、声、嗅的功能，虽然是天生的，能否获得满足是由时势和命运决定，有外在因素的影响，所以君子说这是“命”，而不说是“性”。君子所说的“性”是人心中仁、义、礼、智等的道德自觉，虽然也是与生俱来的，但其实现则需要自己向内探求，或许在不同的际遇或命运中会有不同的显现状态，但君子不说这是“命”，而说是“性”。

从上述引文中即可看出，孟子认为人生来具有的属性可分两类：即食色欲望之性和仁义道德之性。¹⁰⁸ 其实孟子论“性”，主要的目的是要阐明人的“性善”，以便抗衡当时“性无善无不善”，“性可以为善，可以为不善”，“有性善，有性不善”的观点。如戴震（1723—1777）所说：“孟子之时，因告子诸人纷纷各立异说，故直以性善断之。”¹⁰⁹ 可见诸子争鸣的时代背景，也是孟子要道性善的导因之一。孟子必须脱颖而出为儒家争得主导地位，才有机会推行他的政治理念，这是孟子道性善的特殊目的。

再看孟子在驳斥告子时所说的：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”这不但是孟子对人“性”的范畴作出界定，同时作出了同类即同性的判断。孟子认为犬性和牛性相同，因为犬和牛同是兽类；牛性和人性不同，因为牛和人非

¹⁰⁷ 《孟子集注·尽心下》卷14，页369。

¹⁰⁸ 张鹏伟，郭齐勇：〈孟子性善论新探〉，《齐鲁学刊》2006年第4期，总期193期，页16。

¹⁰⁹ 〔清〕戴震：《孟子字义疏证》，二版，北京：中华书局，2008，页30。

属同类，所以牛性和人性绝不相同。可见孟子是以人的同类意识¹¹⁰推演出人性中有“善”的理论。所以孟子在〈告子上〉第7章中说：

故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。¹¹¹

孟子相信凡属同类，都有相似之处，人与人是同类，也必定有其相同的素质，这是不必置疑的。圣人和我同类。这等于说所有人都拥有和圣人相同的素质，那就是恻隐、羞恶、辞让、是非之心。孟子从心讲性，人有善心，即是性善。为了证明人的同类性，孟子在本章中接着说：

故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。

人的感官功能，如口的味觉、耳的听觉、眼的视觉，都有相同的地方，至于人心，不会单独没有相同之处。孟子认为人心中的相同之处就是理和义。不过是由圣人最先觉悟到人心中具有这种相同的素质。理和义可以使人心情愉悦，就有如牛羊猪狗的肉可以使味觉愉悦一样。既然义理能愉悦人心，人便自然会有好善恶恶的同理心，这就是《诗经·大雅·蒸民》篇中所谓的“民之秉彝，好是懿德”。庶民秉持着天生的善性，所以喜好美德。好善恶恶是人的常性。¹¹²可见孟子是根据人的感官性能和需求的类同性，去论证人的道德自觉类同性，以确立仁义礼智就是“人皆有之”的善性。

¹¹⁰ 杨清荣：〈试论孟轲性善论的逻辑起点〉，《现代哲学》2001年第一期（总第63期）页82。

¹¹¹ 《孟子集注·告子上》卷11，页329—330。

¹¹² 牟宗三撰，罗义俊编：《中国哲学的特质》，页67。牟宗三说此人人皆有的先天常性即人的圣性，也是道德实践的先天根据。

虽然两种“性”都是天赋的，但孟子要强调的是感官之性和道德之性的实质和功能并不相同。人的特殊素质是道德理性，是人所共有而其他动物（禽兽）所没有的，虽然人的感官欲望，耳目口鼻的功能，饥食渴饮的需求和其他动物大多相同。因此，孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”。¹¹³ 这“异于禽兽”的素质“几希”，是很少的，也就是人的善性，人的道德理性。孟子把人的感官之性和道德之性比喻为人的“大体”和“小体”。下文是孟子在〈告子上〉对“大体”和“小体”的比较论述。

人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于己取之而已矣。体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧櫟，养其槲棘，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？¹¹⁴

这是说人对于自己身体的每一部分都会爱惜护养，如要考察他护养的好坏，只要看他所重视的是什么（身体的哪些部分）。身体的各部分有重要（贵）、次要（贱）和大小之分，人不会为了小的部分而损害到大的部分，不会为了次要的部分去损害重要的部分。护养次要的，如口腹耳目之欲，则是小人；护养重要的，如仁义德行，便是大人。孟子认为人的道德理性必须制约人的感官欲望，换句话说，是由大体管制小体，小体则需俯顺大体。只顾追逐满足口味声色的是小人，能培植护

¹¹³ 《孟子集注·离娄下》卷 8，页 293。

¹¹⁴ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 334—335。

养其善性的则是君子。满足饮食之欲是为了生存，孟子并不反对，但前提是不能为此而丢弃了仁义道德。不然，则受人贱视，“人贱之”是“为其养小以失大也”。

孟子提出“无以小害大，无以贱害贵”，固然是一种价值选择，同时也是行为规范。孔子说：“克己复礼为仁”，并提出“非礼”，即不合乎礼者，则“勿视、勿听、勿言、勿动”¹¹⁵，作为制约行为的守则。孔子认为能制约私己之欲求，以符合“礼”的规范，即是“仁”的实践。“克己”，约束自己的行为，必也包括抑制人为了满足感官欲望所引发的行为。“勿视、勿听、勿言、勿动”，讲的就是对耳目口腹等感官功能的制约。由于仁是孔子的中心思想，行为必须符合践仁的要求，“孔子一生做的就是践仁的功夫”，¹¹⁶所以讲“克己复礼”是仁。是孟子把这“仁”的纲领条目转入了论“性”的范畴，把人的天生之“性”类分为大、小、贵、贱的不同层次，进而建构他的心性论。

再看下一章公都子提出的问题，“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”¹¹⁷既然都是人，何以会有不同的选择和结果，有的人成为大人，有的人成为小人。孟子的回答是：“从其大体为大人，从其小体为小人。”孟子是以“从”字来辨别其因由，那就是说，能顺随人心中的“善”而践行仁义礼智者，是大人君子；只追逐口味声色欲望的，则是卑微小人。上章中所提的“养”，是实践的前提，能“养其大者”，才能有所作为，所以孟子必须讲如何“养性”的修养功夫。本章中的“从”是行为的选择，要“从其大体”或“从其小体”，由人自己作主抉择。人有自由选

¹¹⁵ 《论语集注·颜渊》卷6，页131—132。

¹¹⁶ 见牟宗三：《中国哲学的特质》，〈对于性之规定〉（二）孟子一路，页57。

¹¹⁷ 《孟子集注·告子上》卷11，页335。

择的权力，同时也必须对所作选择负责，可见孟子重视人的自我意识和自由意志。¹¹⁸孟子对自我、自由和自主意识的肯定，无疑是促进人文精神发展和普及化的一个重要进程。既然“养”和“从”都是由人自己的意志来决定的，因此人就必须不断思考和反省应如何安置自己的生命。孟子这种以人或自我为主体的论述，不但强调人具有自由意志去“从”，同时说明人有平等的机会去“养”其天生的善性，这是孟子对平等思想的发挥。所谓“舜何人也？予何人也？有为者亦若是”。¹¹⁹人如果不“自暴自弃”，¹²⁰则“人皆可以为尧舜”，¹²¹因为“圣人与我同类者”、¹²²“尧舜与人同耳”。¹²³既说圣人如尧舜者和“我”和“人”都一样，具有同样的心性特质，这就触动了人对自我的无限能量的发见，同时提升了人的价值和在宇宙中的地位。可见孟子重民贵民的思想，除了时代背景的导因，必也源自他对人的价值肯定和尊重。

既然人可以自由选择，而大体和小体又有显著的区别，为何人会作出不同的选择呢？所以公都子再问孟子：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”孟子的回答是：

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，则其小者不能夺也。此

¹¹⁸ 梁启超在《孟子之教育主义》遗稿中提出孟子性善论包含“人皆有自由意志”，“善恶惟我自择，自由然后善恶之责始有归也。”转引自黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，页 11—12。

¹¹⁹ 《孟子集注·滕文公上》卷 5，页 251。此为孟子引颜渊所言以告滕文公。

¹²⁰ 《孟子集注·离娄上》卷 7，页 281。

¹²¹ 《孟子集注·告子下》卷 12，页 339。

¹²² 《孟子集注·告子上》卷 11，页 329。

¹²³ 《孟子集注·离娄下》卷 8，页 300。

为大人而已矣。¹²⁴

根据孟子的解释，耳目等感官是不会思考的，所以会受到外物的蒙蔽和诱惑。心是会思考的，既会思考，即能“得之”，觉悟到人心中有天所禀赋的“善性”。人必须“先立乎其大者”即先树立其道德理性（仁义礼智），以心（善性）为生命的主宰，这样人的生理欲望便不会湮灭人的道德理性，而为声色财货利欲所引诱，这是“大人”；反之，如果人被物欲操纵，心役于物，便是“小人”了。

孟子以大人和小人，贵和贱来作比喻，说明人所属道德层次的差异，这是孟子的价值判断。更重要的提示是“思则得之，不思则不得”，人对“善”的存在的醒悟或自觉，不是理所当然的。必须能“思”才有所“得”，能“立其大者”才不会被“小者”所夺，才能“养”。这是说，要成就至高的道德理想，得靠人的后天修持和努力。人要成为怎样的人，要培植和彰显自己的道德自觉，还是要选择沉沦于物欲中，是由人依随自己的意志来决定的。孟子不但突显了人的自主精神，也蕴含着人的思想和意志，是决定行为和趋向目标的最主要因素。如说孟子此章之所“思”就是如何“为大人”，那孟子就必须阐明如何为之。下文将略述孟子的“为大人”的修养之道。

第三节 孟子与修养功夫

孟子讲修养功夫，其实就是讲如何存养人心中的善端的过程，其最终目的是使人心的至善上达于天，与天德贯通，达到儒家所谓的天人合德的境界，即人对生命

¹²⁴ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 335。

意义和宇宙奥秘的彻底体悟的一种精神状态。这个修养过程在〈尽心上〉的首章中，即有概括性的叙述。

孟子曰：尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。天寿不贰，修身以俟之，所以立命也。¹²⁵

尽心、知性、知天是修养功夫的延续递进和上推，存心、养性、事天是修养功夫在实践过程中预设的目的。简言之，存心以尽心，是要保存心中的善端，使之存有不失，才能扩展充实之。养性以知性，是要护养善性，使之成长，才能透彻感悟人的善性。事天和知天，即顺从并践行天意，把天赋与人的善性加以实践；如能体现天意并感悟天德，即能达到“知天”的境界，可以与天汇通合一了。寿命的长短，非人所能掌控，但修身进德则是人可以主动努力去完成的，这是安身立命的基础。所谓安身立命，是说把生命安放在适当的位置上，使天所赋予人的特质（善性）得以确立和显现于人的行为中。人的天职就是实践仁义，所以孟子说“居仁由义”，因为“仁，人心也；义，人路也。”仁存心中必当循义而行。孟子的修养功夫也由此开展。

一、存心养性的功夫

论存心，孟子首先阐明要存的是个什么样的心，孟子认为人和禽兽只稍有不同（人心有善端），一般庶民会舍弃它，唯君子能保存它。见〈离娄下〉孟子说：

¹²⁵ 《孟子集注·尽心上》卷13，页349。

人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。¹²⁶

孟子以舜为例，举出君子在洞察人伦事务后，发觉人性中存在的善端，便根据这善端去践行仁义道德，使人的善性得以扩充保存。这就是君子和常人的区别，所以孟子接着说：

君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。¹²⁷

人能保存住道德理性的根源，便能爱人敬人，成为君子。君子爱人敬人，表现在实际行动上，便有良好的示范作用，使人的互动不但合乎道德原则，同时能建立平等和谐的人际关系。这是儒家的核心价值之一，所以自孟子后存养功夫一直为儒家所重视。至于存心养性的方法，则可从孟子的论述中得见其详。

其一是“思”和“求”，这是存心养性的首要步骤。孟子在〈告子上〉篇中相继说道：

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：“求则得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。¹²⁸

心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我也。¹²⁹

孟子认为人心中天生的仁义礼智四端，必须经过“思”的过程，加以发掘，让善得以显现，才不至于受到外物的影响，由于“物交物”而消亡。在善性被崛起后，要“立其大者”，使其根基稳固，得以保存；继而能自觉和主动地将善性“扩而充

¹²⁶ 《孟子集注·离娄下》卷8，页293—294。

¹²⁷ 《孟子集注·离娄下》卷8，页298。

¹²⁸ 《孟子集注·告子上》卷11，页328。

¹²⁹ 《孟子集注·告子上》卷11，页335。

之”，使人的道德潜质或善端，获得无限的扩充。但各人所显现的善性，可能相差数以倍计，其相异悬殊是由于人的不能“尽其才”。朱熹在此章的释文中说：“所以善恶相去之远，由不思不求而不能扩充以尽其才也。”可见“思”和“求”确是修养功夫“以尽其才”的先决条件，是“尽心，知性，知天”的基础工程。孟子又说：

欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳矣。¹³⁰

这是肯定人人心中皆有值得珍视的尊贵的素质，之所以没有被发掘或感悟到它的存在，是由于人的“弗思”，不去思考的原故。“思”，除了思考、思想、推理的意思，还有反省、反思和省察之意。孟子重视“思”亦有如孔子。¹³¹但孟子在上例中所强调的“思”，目的是要通过人的思维活动，自觉其心中善的存在事实。相信这也是孟子本身经过不断的思索和反省后的心得，方才强调“思”的重要性。至于“求”，孟子在〈尽心上〉篇中说：

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。¹³²

寻求（善的存在）必有所获，舍弃则会失去，求有益于得，“求在我者也”是说所求的本已内存于我心中，依朱熹释文：“在我者，谓仁义礼智，凡性之所有者”。窃以为“在我者”亦可解作“由我主动去做”。¹³³“求”或“舍”由人自己的意志

¹³⁰ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 336。

¹³¹ 《孟子》书中，“思”字作思考解共出现 25 次，《论语》中则有 24 次。见杨伯峻译注《孟子译注》，页 403 及《论语译注》，页 260。虽然用字次数多寡未必等同其受重视程度，但孟子一则继承孔学思想，再者论人禽之别，能“思”确是人的特质之一，孟子重视“思”，实属自然。

¹³² 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 350。

¹³³ 焦循在注此章时说：“谓修仁行义，事在于我，我求则得，我舍则失，故求有益于得也。”见《孟子正义》下册，页 882。

决定，无论“得”或“失”，人确是行动的主宰。固然，“求”的努力对“得”即对善性的体悟，是有所裨益的；但寻求能否得到预期的效果，还得看命运和际遇如何，因为会受到外在因素的影响。“求之有道”依朱熹的释文，是“有道，言不可妄求”，那“道”即是道理或原则之意，但亦可释作方法或程序，与“学问之道无他，求其放心而已矣”，¹³⁴句中的“道”同义。至于“在外者”，朱熹认为是“谓富贵利达，凡外物皆是。”¹³⁵焦循则说：“禄爵须知己，知己者在外，非身所专，是以云求无益于得也，求在外也。”¹³⁶显然“无益于得”是由于它是“外物”，“非身所专”，换言之，来自于外的任何努力或方法都是没有效益的。唯有“求在我者”，通过发自内心的自我省察，即“思”与“求”的过程，才能肯定恻隐、善、恭敬、是非之心的确实存在。除此，人还得思索如何存养这四心，就是孟子说的：“知所以养之者”。

拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也。¹³⁷

知道如何去护养桐树梓树，使它生长；却不知如何去护养自身（使善得以存养），这是由于太缺乏思索的努力，以至不晓得如何去护养和珍惜这天的禀赋。

其二是“求放心”，孟子不否认人的“恶”，但认为恶是环境使然，非人之天性。所以孟子说：

富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。¹³⁸

¹³⁴ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 334。

¹³⁵ 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 350。

¹³⁶ 焦循：《孟子正义》下册，页 882。

¹³⁷ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 334。

富岁凶岁是环境因素，子弟多懒多暴是受环境影响的结果，虽“多”但不是所有人，蕴含的意思是有些人不受环境的影响，如贤人君子，即能不失其良心本心，保其善性，所谓“贤者能勿丧耳”。¹³⁹如人心陷溺，便会导致善性因积恶而逐渐消亡，所以一旦良心放失了，便得把它找回来。这是进学修德的重要功夫之一。孟子说：

人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。¹⁴⁰

修养的基础是先保存可能陷溺的良心，以免放失。毕竟，人所具有的善的特质只是“几希”，人禽的分别十分微小。万一受到物欲功利的诱惑以至善心消失，就要把它找回来，使回复本性。这是孟子的积极性。这种自我寻求的努力就是“学问之道”，如朱熹在释文中说的：

学问之事，固非一端，然其道则在于求其放心而已。盖能如是则志气清明，义理昭著，而可以上达；不然则昏昧放逸，虽曰从事于学，而终不能有所发明矣。¹⁴¹

这“志气清明，义理昭著”便是求得的表徵。无疑，孟子是随着孔子“操则存，舍则亡”¹⁴²的逻辑来说“求则得之，舍则失之”的。善的存亡得失，实在于“求”“舍”之间，取决于人的意志和主动行为。俗语说“心如平原走马，易放难收”。孟子当知其难，所以才教人“求放心”。找回放失的心，除了是进德修业的

¹³⁸ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 329。

¹³⁹ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 333。

¹⁴⁰ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 334。

¹⁴¹ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 334。

¹⁴² 《孟子集注·告子上》卷 11，页 331。

必须，还蕴含着如果人有弃恶趋善的意志，即有回归正道的机会，这是极有现实社会意义的思维。较之于对“恶”被动式的惩治或批判，主动和自觉的“求放心”确是更正面和合乎情理的修德过程。

除了存心的功夫，孟子也重视如何护养善端的方法。他认为“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”¹⁴³ 孟子强调养性的重要，以免人的善性因受到人事和环境的影响而消损殆尽，以至不能对其天赋的善性，达到彻底的省悟“知性”。但养性也有一定的条件和程序，需先考虑如何养。据孟子所说，首先要“寡欲”。

养心莫善於寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣。其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。¹⁴⁴

可见寡欲是养性的第一步，减少物欲，不使人性被物欲役使，善性才得以存养。孟子不曾教人绝欲或灭欲，从孟子的“仁政”思想中，便可以看到孟子所关注的民生问题，就是要满足人民对衣食温饱的合理欲求。寡欲，是要剔除纵欲的恶果，防范贪念利欲的滋生，使善性得以扩充成长。所谓“清心寡欲”，减少欲望，心地清明洁净，方能培植善苗。至于如何培植扩充，“知其所以养之者”，除了知道要养的是什么，还得知道如何去护养，才能达到养性知性的目的。

二、尽心知性的过程

《中庸》¹⁴⁵的第二十二章说：

¹⁴³ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 331。

¹⁴⁴ 《孟子集注·告子上》卷 14，页 374。

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。¹⁴⁶

对这种尽人性，尽物性，赞天地之化育，与天地参的过程，¹⁴⁷ 孟子作了更精简的表述。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”孟子讲“尽心”实涵盖了尽人性和尽物性，进而能知性；讲“知天”即赞天地之化育和与天地参。所以要能知天，必先尽心。依徐复观说“尽心”就是“扩充到底”。¹⁴⁸ “到底”即是把善扩充延伸至极，使善全然圆满。至于如何扩充才能达到这至极的境界，笔者认为孟子讲的“扩而充之”，实有两面。一是内向的自觉的努力，使潜在的道德根苗（四端）能茁壮扩展。简言之，是自我修德的过程，至终可以知性知天，体悟天赋的善性。另一面是外向的践仁行义，即孟子说的“举斯心加诸彼”，“善推其所为”¹⁴⁹，推己及人，在现实生活中以具体行为去体现仁义。如梁惠王的不忍杀牛，便是恻隐之心，仁端的扩充和外推。内向是对善端的不断发掘和体悟，使之能在心中根植不失；外向是仁义礼智的实践和验证，使善心得以显现并深化。通过内外相辅互济的努力扩充，便是“得养”，即可“尽其才”。可见如果没有扩充的功夫，

¹⁴⁵ 汉司马迁在《史记·孔子世家》中说“子思作《中庸》”。此为汉唐时期的传统观点。另一观点是《中庸》非子思所作，疑为秦统一以后乃至西汉时期的作品。第三种观点是部分出于子思，部分出于后人。在郭店楚简出土后，学界对有关的儒家文献作了大量考据、对比工作，并普遍认为《中庸》为子思及子思门人所作，而在编定过程中或已辑入秦汉时之文献。详述见郭沂著《郭店楚简与先秦学术思想》，上海：上海教育出版社，2001，第二卷，第三篇，第一至三章，页408—456。

¹⁴⁶ 《四书章句集注》，〈中庸章句〉，页32—33。据朱熹释文此章是“言天道也”。

¹⁴⁷ 在《荀子·非十二子》篇中，有荀子对思孟学派的批评，并说“子思唱之，孟子和之”。司马迁在《史记》中说孟子“受业于子思之门人”，如依儒家道统承袭之列序，即孔子—曾子—子思—子思门人—孟子，这也是由孔至孟其间的师承关系。笔者认为，如从子思和孟子思想的一致性推论，孟子思想源于子思，应能成立。

¹⁴⁸ 徐复观，《中国人性论史》，页110。

¹⁴⁹ 《孟子集注·梁惠王上》卷1，页209。

儒家便没有论说“内圣外王”的基础了。所以孟子会说“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

无论是内向或外向的扩充，必以仁义为本。换言之，扩充的力量源自仁义的自觉，实践仁义，便是人生正确的方向。不然，人性中的善便不能扩充，既不能体现在实际生活中，也无从展现它的社会功能。因此孟子除了说：“仁，人心也；义，人路也。”¹⁵⁰ 同时也指出士的事业或社会责任，就是通过践行仁义来高尚自己的心志。

王子垫问曰：“士何事？” 孟子曰：“尚志。”

曰：“何谓尚志？” 曰：“仁义而已矣。杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也。居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。”¹⁵¹

可见高尚心志的方法，就是践行仁义；所谓仁义，依孟子在上文所举之例，是不“杀一无罪”和“非其有而取之”，即不滥杀和不窃取掠夺。¹⁵² 心存仁义，依循正道，即可把善端扩充，达到“至善”的目的。孟子以“路”喻道，教人“居仁由义”，其实是延续了孔子的一贯之道，即曾子所说的“夫子之道，忠恕而已矣。”¹⁵³ 忠恕是仁义的体现，如说“忠”是尽己之心，“恕”是推己之心，¹⁵⁴ 那么尽己之心就是“居仁”，推己之心就是“由义”。但“忠恕”必有其对象或受者，“推己”必须“及人”才能达到其扩充推广的目的。因此可概括地说：“居仁由义”是道德自觉和道德实践的融汇合流，使内修善端和外推践仁的努力得以不断扩充延伸，完

¹⁵⁰ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 333。

¹⁵¹ 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 359。

¹⁵² 孟子以此二者为例，实由于战国时的杀戮掠夺是最普遍的社会现象，也是当时最易理解的不仁不义的行为。

¹⁵³ 《论语集注·里仁》卷 2，页 72。

¹⁵⁴ 见郭齐勇：《中国儒学之精神》，上海：复旦大学出版社，2009，页 100。

成那“大人之事”，成就大人的高尚心志。称之为“高尚”，是由于这“大人之事”是把自己“有所不忍”和“有所不为”的仁义之心达至于他人，非为私欲私利。这就是孟子说的：

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；人能充无穿逾之心，而义不可胜用也。¹⁵⁵

仁和义的“不可胜用”等于说仁和义的扩充是无限的，善的自觉和实践不断提升，就能达到尽心，知性，知天的境界了。

除了重视扩充的功夫，孟子还强调在扩充过程中的自我反思和对行为的检讨，即“反求诸己”和“思诚”。

孟子认为“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之；敬人者人恒敬之。”¹⁵⁶，爱人敬人的回报是人恒爱之敬之，这是一般性的应然如此，但并非必然如此。如在实践仁义礼智的过程中，出现反向的效果，非如所期待者，则必须反躬自问。反思自己的道德行为是否有所欠缺，是否确实合乎仁义。检讨的责任在自我而非他人，所以孟子说：

爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。诗云：“永言佩命，自求多福。”¹⁵⁷

如爱人、治人、礼人所得到的不亲、不治、不答，的负面效果时，就必须自我反省何以会如此。反省的目的是要完善自己的道德行为，做到“其身正”，所谓

¹⁵⁵ 《孟子集注·尽心下》卷14，页372。

¹⁵⁶ 《孟子集注·离娄下》卷8，页298。

¹⁵⁷ 《孟子集注·离娄上》卷7，页278。

“身正”是修身使之正，使行为合乎仁义的最高标准。这样便可以获得“天下归之”的社会效应。不然，纵使有天赋的善性和行善的意愿，也未必能达到预期的效果。如诗经所言，除了配天命，还得自求多福，自求的步骤则包括反思和审察自我行为的努力。要是遭遇到“横逆”的对待，也得反思自己所行仁义，是否周全。如无所愧疚，对于横逆如禽兽的“妄人”，便不必和他计较了。重要的是能“问心无愧”，“问心”就是自我反省。孟子说：

有人于此，其待我以横逆，则君子必自返也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也，君子曰：“此亦妄人也已矣。如此则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉？”¹⁵⁸

孟子在同一章中接着说：

是故君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之：舜人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣。非仁无为也，非礼无行也。如有一朝之患，则君子不患矣。

孟子认为君子终身的忧虑，就是能否像舜一样，成为万世的道德典范。我和舜是同类，如果不能像舜一样，而沦为普通人，便足以忧虑了。但要达到像舜一样“非仁无为，非礼无行”的道德标准，我的所“为”所“行”，则必须完全符合仁义的要求。果能如此，即使突遭祸患，君子也不以为患，而能坦然面对了。简言之，孟子认为人生最大的忧虑，就是不能达到至善的境界，成圣成贤，除此，则无所患。

¹⁵⁸ 《孟子集注·离娄下》卷8，页298。

“有终身之忧，无一朝之患”，从孟子所表现的忧患意识中，可感受到他真诚修德的坚毅精神。

这“终身之忧”，也使孟子的内省功夫，较之于孔子和曾子，更为积极和主动。孔子说：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”¹⁵⁹“见贤”或“见不贤”是实际经验，“思齐”和“内省”是在“见”之后，这是根据实例自我省察的心理活动。简言之，是把已在意识中的道德规范作为自我省察的标准。再看曾子说的：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”¹⁶⁰这是对道德原则的自我检讨，检视并反思自身的行为是否合乎忠、信、习的道德要求，这是对行为负责的后续行动。反观孟子，非“见不贤而内省”，孟子内省是由于有“终身之忧”，唯恐不能成为圣贤，所以主动地不懈努力，要达到“如舜而已矣”的目的。所以孟子说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。”¹⁶¹“为善”是行为的先设条件，并根据道德理性，判断其“善”或“不善”，然后才思考该不该为。孟子说“非仁无为，非礼无行”，如此严谨的行为准则，无疑是随忧患意识而产生的自我诉求。

至于如何作出有效的反思，孟子提出了“思诚”的原则。

居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道：不信于友，弗获于上矣；信于友有道：事亲弗悦，弗信于友矣；悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。¹⁶²

¹⁵⁹ 《论语集注·里仁》卷2，页73。

¹⁶⁰ 《论语集注·学而》卷1，页48。

¹⁶¹ 《孟子集注·尽心上》卷13，页356。

¹⁶² 《孟子集注·离娄上》卷7，页282。

此章的大意是说反省须以诚为基础，即根据天所赋与人的善，真诚无欺，不虚伪，不推诿地反思自身的行为。明善即知善，是解悟善的意涵，诚身是肯定自己所身体力行的确实合乎天德（善的要求）。这是反躬自省的两个步骤，先有善的自觉，然后观照自己如何实践或自我检讨曾否加以实践。诚是天所赋予的，所以是天道，即天的根本法则；思诚是人循善以反思和检讨自己的行为，所以是人道，也就是作为人的根本法则。有如《中庸》第二十章中所说的：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。¹⁶³

可见孟子是在上文的基础上，加以发挥，并以事例说明，如要“获于上”、“信于友”、“悦于亲”则必须先“明乎善”和“诚其身”。明善、诚身是必要的过程，只有以真诚的，发自内心的善，才能感动他人。不然，所有的行动都不会获得相应的效果。因此孟子才会说在扩充功夫做到圆满极至时，即仁得到最大的体现时，便是至善，便能达到“万物皆备于我”¹⁶⁴的境界。在我与万物为一体时，再作反思，此时的“反身而诚”，是“乐莫大焉”，人生最大的快乐。天道之诚和人道的思诚能融汇合一，如何不是人生最大的快乐呢。

其实孟子讲存心养性的功夫，就是要阐明能存养得了人心中的善端，才能继而作不断的扩充，人的天赋之善得到无限的扩充，人的善性便得以显现，使人能体悟其本性中的善，这是“知性”。既然善性是天所授与的，“知性”则“知天”，即能感悟到天之所以赋予人善性的原由，洞悉宇宙这一奥秘。人既有善的特质，所以

¹⁶³ 《四书章句集注》〈中庸章句〉，页 31。依朱熹的注释，诚者是“天理之本然”，诚之者是“人事之当然”。

¹⁶⁴ 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 350。孟子在〈尽心上〉第 4 章说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”

践善是顺其自然，也是理所当然。这种道德自觉，是对善的肯定和坚持，所谓“执善固执”，对世道人心，伦理关系，以至人际交往，都有着深刻的影响。

三、孟子“知言”、“养气”的特长

当公孙丑问孟子“敢问夫子恶乎长？”时，孟子回答说：“我知言，我善养吾浩然之气。”这“知言”和“养气”可视为孟子的自我评价，无疑也是孟子思想中的重要论述。如将这知言养气视为孟子重要的贡献，应无异意。¹⁶⁵先看孟子对“气”和“养”所作的阐述。孟子在〈告子〉第八章中说：

牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？¹⁶⁶

孟子以牛山之木与人之性相比，本来两者都可以自然成长。树木之美之所以消

¹⁶⁵ 钱穆认为，孟子之贡献有三：一是发明性善之义；二是言养气；三是论知言。见黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，页 11。

¹⁶⁶ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 330—331。

失，是由于“旦旦而伐之”，不断被砍伐；同样的，人性之善之所以放失，是由于“梏之反覆”，即反覆受到磨灭。果其然，则“夜气不足以存”，夜气不存，则人的善性消亡，与兽性相差不远，所以人必须有所警惕，时时着意操持善的本心本性，以免放失。这“平旦之气”或“夜气”¹⁶⁷固然看似神秘，但不能否定它可能是孟子亲历的经验。在昼与夜的交替时分，人处于天地间清明静谧的氤氲中，思维活动不受外物或欲望的干扰，心地自然澄明清澈。孟子认为这是人的善端最易显露的时候。¹⁶⁸窃以为在黎明时分曙光乍现，植物之光合作用起始，养气遽增，确能使人神气清朗，思绪集中。自古以来，练功修道或参禅养生者，多在天将破晓时开始修习功课。以往缺乏科学论证，对于这个时段的选择以及人对一种特殊生理或心理现象的觉察，只能说是来自长期的亲身体验和累积的生活智慧。¹⁶⁹或许可说这是人对自然最纯朴的理解，知其然而不必知其所以然。何况，孟子说理常以植物作喻，可见他对周遭环境必有深入的观察，在感觉到此“平旦之气”的特殊性后，便和弟子分享其经验，实不足为奇。

孟子的创发是，在平旦时刻探索省察内心的善的意识，则必然有助于对善的体悟和深化，达到养性知性的境界。所以孟子在此章的结论是：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”，并且引用孔子的话，来说明操存舍亡的事实和“心”的不稳定性。“善”的或存或亡，无从预测，因此，人如要保持神清气郎的状态，

¹⁶⁷ 《孟子集注·告子上》卷 11，见朱熹释文，“平旦之气，谓未与物接之时，清明之气也。”页 331。

¹⁶⁸ 徐复观认为在平旦之际，人的生理处于完全休息状态，心不受欲望的影响，即能直接独立地显露出四端的活动。见徐著《中国人性论史》，页 106。

¹⁶⁹ 笔者观点正如杨儒宾所言：“孟子理论之陈述，奠基在体验者自身的内部知觉上，儒家重实践甚于思辨，所论必依亲证的信念而来。”见杨著《儒家身体观》，台北市：中研院文哲所出版，1996，页 168。

一如平旦之时，就必须时刻警惕，坚决践行仁义。由于“得养”则长，“失养”则消，所以“养”的功夫十分重要。养气也是养性功夫。至于如何能养，则必有一些可供遵循的法则，因此孟子才会对公孙丑说：“我善养吾浩然之气”，¹⁷⁰虽然这“浩然之气”究竟是什么，确实难以用言语具体说明白，孟子自己也说：

难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。¹⁷¹

这“浩然之气”，至大至刚，如能通过践行仁义和正道去护养它，不让它受到损害，便会充塞于天地之间。要能“善养”¹⁷²，就要“配义与道”，首先是对义理的了解和确信，这是“明道”。¹⁷³其次是“集义”，即不断地扩充善行，不作愧怍之事。这样，浩然之气便自然生出。如心存愧疚，此气则馁。照孟子所言，气是一种通过道德精神的自我修养和践行仁义所产生的“至大至刚的活动力”。¹⁷⁴简言之，要能做到明道、集义，即能得养，浩然之气便自内而生。不然，这浩然之气即使发生，也会因心有愧疚而衰颓消亡。孟子所说的：“仰不愧于天，俯不忤于人”¹⁷⁵的君子三乐之一，相信便是得养此气后的精神状态和表现。

此外，孟子于同一章中还提出在养气的过程中要“必有事焉而勿正，心勿忘，

¹⁷⁰ 见朱熹释文：“浩然，盛大流行之貌。气，即所谓体之充者。”又“养气，则有以配夫道义，而于天下之事无所惧，此其所以当大任而不动心也。”，页 231。

¹⁷¹ 见朱熹释文：“配者，合而有助之意。义者，人心之裁制。道者，天理之自然。集义，犹言积善。袭，掩取也。页 231—232。

¹⁷² 〔清〕焦循撰：《孟子正义》疏曰：“气因配义而生，故为善养，与徒养勇守气者异矣。”，页 202。

¹⁷³ 冯友兰认为孟子讲养浩然之气的方法有两方面，即“明道”和“集义”，是为“配义与道”。见冯著《中国哲学史新编》上，页 381—382。

¹⁷⁴ 见杜维明：《儒家思想新论—创造性转换的自我》，南京：江苏人民出版社，1996，页 110。转引自陈荣捷：《中国哲学资料选集》，页 784；牟复礼：《中国的文化基础》，页 60。

¹⁷⁵ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 354。孟子说君子有三乐，此为第二乐。

勿助长。”¹⁷⁶ 如从朱熹释文，大意即不预设或期盼其效果，但也不忘却有所从事，更不刻意以外力促成。孟子以“揠苗助长”的例子来说明养气必须顺其自然，如急躁以速成其事，反而有害无益，譬如将苗拔高以助其生长，则苗必枯槁。所以这“勿正、勿忘、勿助”如朱熹所说“乃集义养气之节度也”，¹⁷⁷ 是养气的方法。孟子要强调的是保持道德自觉，累积道德行为，并循序渐进，这样才能得养，才能感受到这种清明澄澈的思维状态，进入一种超越的精神境界。

孟子以养气作为一种重要的修德过程，正是要教人净化心灵，摈弃私欲，践行仁义。这不但能培植护养人性中的善端，并能达至完全感悟至善的境界，至终养就“至大至刚”“塞于天地之间”的浩然之气。一般所谓的“理直气壮”，合乎善则“理直”，无所愧疚则“气壮”。这种精神可以使人“堂堂立于社会间而无惧”¹⁷⁸ 如孟子说的：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”的“大丈夫”气度。¹⁷⁹ 也就是“自反而缩，虽千万人，吾往矣。”¹⁸⁰ 的勇气。但浩然之气的养就，却可以使人显现出“堂堂立于宇宙间而无惧”的大无畏精神。这是“知天”的精神体现，所以孟子会说“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”又说“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”¹⁸¹ 君子超越的道德精神，具有化育感召的力量，能参透宇宙的奥秘，融入天地的造化运行中。依孟子说，这不是小小的俾益。何以不是？因为这种超越的境界，是在“尽心、知性、知天”的功夫完成后

¹⁷⁶ 《孟子集注·公孙丑上》卷3，页232

¹⁷⁷ 《孟子集注·公孙丑上》卷3，页232。

¹⁷⁸ 此句与下句“堂堂立于宇宙间而无惧”引自冯友兰：《新原道》，北京：生活·读书·新知三联书店出版，2007，页14。

¹⁷⁹ 《孟子集注·滕文公下》卷6，页266。

¹⁸⁰ 《孟子集注·公孙丑上》卷3，页230。依朱熹释文“缩，直也。”即“自反而直”。心无愧疚即能勇往直前，无所畏惧。如孔子所言“内省不疚，复何忧何惧。”见《论语·颜渊》，页133。

¹⁸¹ 《孟子集注·尽心上》卷13，页352。

才能达至的儒家所谓天人合一的境界。而“浩然之气”，正是这个过程中最特殊的标志。当是“浩然之气”魅力之所在，也正是千古贤人君子所响往的精神境界。

再看孟子说的“我善养吾浩然之气”，孟子善养的是“吾浩然之气”，而不是“浩然之气”。这两者所蕴含的意思实不相同。如说“吾浩然之气”，所表达的是孟子确实相信他已经体验到这种超越的精神状态。或者说孟子在实际经验中，已自觉到这浩然之气的存在或显现。因此才强调他善养的是“我的浩然之气”；又说“难言也”，¹⁸² 可见是有所感觉，却难以言喻。如孟子说他善养的是“浩然之气”，则只说明他善养的是什么，并不表示他已经体验到这“浩然之气”的实然存在。孟子能得到众多弟子的追随，造成后车数十乘的盛况，传食于诸侯间；并获得齐宣王、梁惠王的召见和咨政。凡此种种礼遇和尊崇，皆和他的“知言”“养气”特长有关，也是孟子的感召力之所由来。

孟子认为仁义礼智根植于心，如能“善养”浩然之气，并扩充四心，即能不断发挥和深化善的理性自觉，使人性的光辉能通过躯体而彰著，让他者也能“感受”得到这种善的潜隐作用，这就是孟子所说的：

君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，

四体不言而喻。¹⁸³

四体能“不言而喻”，即是身体语言能直接显示内心的道德价值。引杨儒宾的话就是“人的身体（生理）现象都可视为道德（心理）现象的徵候。”¹⁸⁴ 显然孟子

¹⁸² 《孟子集注·公孙丑上》卷3，页231。朱熹在继“难言也”的释文中引程颐之言说“观此一言，则孟子之实有是气可知矣。”

¹⁸³ 《孟子集注·尽心上》卷13，页355。

¹⁸⁴ 杨儒宾：《儒家身体观》，台北市：中研院文哲所出版，1996，页139。作者在本书第三章「论孟子的践形观」，页129—172，对“践形”有较详尽论述。

相信君子超越的道德精神，是可以通过躯体显现，并且是可以感受到的。孟子的“践形”论即本此而发。孟子说：

形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。¹⁸⁵

有关孟子的“践形”论，历代学者已多有诠释，本篇不拟细述。依徐复观说，“形色”，指的是耳目口鼻等官能。又云“从道德的实践上说，‘践形’即是道德之心，通过官能的天性，官能的能力，以向客观世界中实现。”¹⁸⁶ 牟宗三也说：“‘践形’就是有耳当该善用其耳，有目当该善用其目，有四肢百体当该善用其四肢百体。善用之，则天理尽在此中表现，而四肢百体亦尽为载道之器矣。”¹⁸⁷ 所谓“善用”必合乎道德理性，所以肢体亦可成为“载道之器”。综合言之，两者说的就是道德精神可经由躯体器官而显现出来。有德君子，投手举足皆能显露其善，都是“践形”的过程。这是在尽心知性知天的功夫做到极至后的境界，人的道德价值可以直接显现在人的动作举止上。孟子着意“践形”，除了相信肢体可以显露人的道德心，笔者认为亦然重要的是“践形”之说进一步突出了人禽之别，人的四端之心一旦达到圣人的至高点，即能通过躯体把“善”的信息传达或显露出来，使他者也能“感觉”得到这“善”的存在。如说这种善的表徵具有感染力，即能触动人的道德理性自觉，同时深化人的道德意识，因此孟子会说“夫君子所过者化，所存者神”，使有德君子成为理想的道德典范，在乱世中撑持着人性的尊严。

至于“何谓知言”，¹⁸⁸ 孟子给公孙丑的回答是：

¹⁸⁵ 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 360—361。

¹⁸⁶ 徐复观：《中国人性论史》，页 113。

¹⁸⁷ 牟宗三：《中国哲学的特质》，页 143。

¹⁸⁸ 黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，参阅第五章〈朱子对孟子知言养气说的诠释及其回响〉，页 166—222。

波辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。¹⁸⁹

孟子自认“知言”，长于辨识言论，对于偏颇的言辞，知道它所隐蔽之处；对于过分的言辞，知道它的缺误；对于邪僻的言辞，知道它偏离正道的地方；对于闪烁的言辞，知道它理屈之处。孟子能分析判断人的言辞，是他善养浩然之气的成果。既能尽心知性知天，洞悉人性和天性中善的源本，即能以此为准则去判定言辞的类属和真伪。俗说“言为心声”，孟子“知言”，是由于能知人“心”，因而能解读人的心思情状和意图倾向，是善或不善。孟子善养自己的浩然之气，自觉能发挥或彰显其道德精神的动力。可见“知言”和“养气”皆本于心。有关此点，黄俊杰曾在他的《中国孟学诠释史论》中提及李明辉认为“知言”与“养气”这两种功夫均以“心”作为主宰，“知言”是以心定言，“养气”是以心御气。主要功夫均在“心”上做，其效果则分别表现于“言”和“气”上。¹⁹⁰孟子自言善于“知言”“养气”，正是由于在战国的时代背景下，孟子如不“知言”则无以“正人心，息邪说，距波行，放淫辞，以承三圣，”更无从作“圣人之徒”了。¹⁹¹由于波辞、淫辞、邪辞、遁辞各有其“所蔽”、“所陷”、“所离”和“所穷”，必不符合“善”的价值取向；因此必须先“正人心”，作心的改造，以免不正的言辞萌生于心，以至害政害事。孟子要倡导的是“仁政”，自不能容让被认为是会害政害事的言辞出现，所以如杨朱之辈，都是孟子要激烈批判的对手。

¹⁸⁹ 《孟子集注·公孙丑上》卷3，页232—233。

¹⁹⁰ 见黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，页33—34。

¹⁹¹ 《孟子集注·滕文公下》卷6，页273。

四、事天知天的终极理想境界

孟子讲尽心知性则知天，存心养性以事天。¹⁹² 这尽心知性，存心养性，便是把善“扩而充之”的功夫。¹⁹³ 没有存养的功夫作为基础则不可能达到“事天”的目的，履行天所赋予人的使命。引冯友兰的话“所谓‘事天’就是人对‘天’尽其应有的义务”。¹⁹⁴ 无论是履行使命或尽其义务，无非是要使人的“善”的特质，恻隐、羞恶、辞让和是非之心，得以在现实生活中显现它的功能。其实“事天”就是凭借人的良知良能为所当为，只是孟子将这“善”的光环，回归予天。

孟子讲“知天”的境界，显然是“善”得以扩充极至后的成果。“善”遂成为人与天最终能联系交会的纽带，所以“知天”是儒家思想继孔子后一个重要的突破。孔子说“天生德于予，桓魋其如予何？”¹⁹⁵ 天把德赋予人，有德之人便无所畏惧，因德来自最高权威的天。对于性，孔子则罕言之。到了孟子便直接“道性善”，说这“善”是“天之所与我者”，就是“我固有之”的善端。综合言之，是性来自天，德或善亦来自天。天命下贯，天德落脚在人心中，人心之善落实在人的行为上。如果没有人作为介体去践行仁义，天德或心善都无从彰显。所以人的天职就是“居仁由义”，使仁存心中，再循义而行，以体现天德。人能不断存养扩充其善性，使善达于至境，便能彻悟人的善性即是天德。人既能尽知其性，则必能与天会通，达到知天的境界。换言之，“知天”就是人在完满体现其善性后，彻底体悟天的意旨。

¹⁹² 《孟子集注·尽心上》卷 13，页 349。

¹⁹³ 牟宗三说：“孟子道性善，言存养扩充，尽心知性，此所言者，无一不是功夫。”见牟著：《中国哲学的特质》，页 63。

¹⁹⁴ 冯友兰：《中国哲学史新编》上册，北京：北京人民出版社，2004。页 378。

¹⁹⁵ 《论语集注·述而》卷 4，页 98。

孟子相信人和天是能感应互通的。¹⁹⁶ 没有“善”则人与天的关系便无从交会贯通。

孟子提出“知天”作为涵养功夫的终极目的，确是一个重要的创说，因为它给人的道德意识提供了可以无限提升的可能性。不但阐明人的善性可以上达而与天汇通，并给人的道德理想一个具超越性的归宿，同时肯定人作为万物之灵，可以昂然立于天地间，去实践天所赋予他的使命。

第四节 小结

孟子生于孔子后百多年的战国中期，一个比春秋时期更为暴虐和贪婪的战乱时代。因此，性善论可说是孟子在杀戮不息，草菅人命的战国时期，对人性和生命价值加以反思的结果。

虽然孟子所愿乃学孔子，但周代礼乐教化的辉煌不再，已经不是孟子要追寻的精神家园。孟子并不崇周如孔子，意图恢复周文，而是更积极于对人性的反思，以发掘人的“内在的道德性”，¹⁹⁷创说“性善”，以抗衡当时极端追求功利和霸权的社会趋向；并树立儒家的权威，以建构理想中的王道政治。无疑，孟子是在孔学的核心价值“仁”的基础上衍发性善论，以阐明人的心、性、和天的关系。虽说儒学是孔孟之学，实则孔孟的思想学理在不同的时空中各具特色。孔子以“仁”为学，孟子则以“性善”为主轴。孟子的创新为儒学开拓出心性的层面，使儒学往后的发展（作为一种哲学系统）具有更宽广的空间。因此，在儒学的发展史上，孟子承前

¹⁹⁶ 见黄俊杰著：《中国孟学诠释史论》，页 37。黄俊杰认为“孟子思想中的人，并不是宇宙中孤零零的存在，人的最高本质是可以与宇宙的本体感应互通的。”

¹⁹⁷ 此言引自颜炳罡著：《牟宗三学术思想评传》，北京：北京图书馆出版社，1998，页 121。

启后的贡献是可以肯定的。

孔子说“为仁由己，而由人乎哉？”仁德须由自己实践，即人能自发地去实践“仁”。孔子又说“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”“仁”的所在不远，即想即到，但不曾论述这“仁”从何处来。孟子说：“仁，人心也”；“恻隐之心，仁也”，明指“仁”即在人心中，是人心中天赋的善端，美德的根源。这就给孔子的“仁”找到了源头出处。孔子说：“天生德于予”，已预设了天、德、我、的互联关系，但没有说明“天”如何生德于予。《五行篇》中说：“善，人道也；德，天道也。”¹⁹⁸也不曾详述人道如何贯通天道。是孟子的性善论，把人的良知良能，仁义礼智诸善端都纳入“心”中，并且有系统地陈述了“存心、养性、事天、尽心，知性，知天”的修养功夫，开创了儒家的心性之学。孟子把人的原始心性“善端”和天的关系贯连为一体，并阐明天德如何下贯为人的善性，以及人如何通过后天的道德自觉和修养功夫，达至对天道的彻底体悟——“知天”。这是儒学发展历程中一个重要创说，是宋明心性之学的发端，也是后世儒家注重存养功夫的导因。

孟子由心论性，从心的四端说起，认为“善”是天赋予人而有异于禽兽的道德本能和特质。这种自觉的道德理性需向内发掘，并有意识地加以培植护养，同时向外践行扩充，使善的根苗不至于放失消亡。这是存心养性功夫。孟子认为如扩充的功夫完满，自省以至诚，又无愧无疚，即是集义与道，便养得浩然之气。人经过尽心知性的过程，达到至善的道德境界，则能知天，得与天地宇宙融合会通。如此即能成就圆满的道德精神，造就完美人格，体现孟子对理想人格境界的追求。

孟子注重个人的修养功夫，实由于他相信人心中所潜隐的“善”的能量以及人

¹⁹⁸ 见李零著：《郭店楚简校读寄》增订本，北京：中国人民大学出版社，2007，页100，101。

得以践行“善”的可能性，是可以无限扩展的。至少，所有人都有均等的机会，去建构至高的道德价值。“人皆可以为尧舜”，“圣人与我同类者”，“万物皆备于我矣”，“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也”，¹⁹⁹诸般说辞都显示了孟子对个体“人”和“我”的重视。²⁰⁰在孟子对性善论的阐释中，可觉察到孟子对生命的尊重和对人的价值肯定。“我”是“思、求、反躬、诚，”以及“存心、养性、事天、尽心、知性、知天”等等功夫的主体。“我”的精神具有超越的感知能力，可以与天地万物同流；“我”可以养就浩然之气，使人有大无畏的精神；“我”也是“亲亲而仁民，仁民而爱物”，²⁰¹的基础和起点。可见孟子对“我”的重视必然导致对人的关怀，也必然会产生珍惜生命，尊重人性和体恤民生的理念。这些理念都将体现在孟子的“仁政”思想中。

孟子虽重视“我”，但并不是“自我”的膨胀，而是在于强调人的道德精神的超越性。善的极至就是圣贤境界，或无惧无畏，能舍生取义；或担当大任，任重道远。这种道德精神不断体现在实际生活中，遂成为一种信念，贯彻终身，几乎可以替代宗教的功能。且不论儒学是否具有宗教性，儒家以“仁”和“性善”为基调的道德精神，对世道人心的指引作用，则无可否认。或许我们可以说“性善”的终极境界就是儒家的终极关怀。自强不息，追求道德理想的实现就是众多华夏民族的信仰。无需仙化，无需超度，无需救赎，彰显的唯有人性的光辉。牟宗三称颂孟子：

¹⁹⁹ 《孟子集注·告子上》卷 11，页 332。

²⁰⁰ 《孟子》篇中，“我”共出现 156 次，而《论语》中则只有 46 次，虽然前者的篇幅较长，但“吾”字的出现次数却十分接近，分别为 122、113 次。虽然孟子用“我”和“吾”的语境或有不同，“我”似有加重语气和强调个人自觉的微妙。对此，笔者以后将再作探讨。统计数字见杨伯峻：《孟子译注》下册，页 382；及《论语译注》，页 243。

²⁰¹ 《孟子章句·尽心上》卷 13，页 363。

通体是文化生命，满腔是文化理想，转而为通体是光辉。²⁰²

如能把道德精神的光辉投射到具体的政事上，实践孟子的仁政理想，无疑将能造福万民。

²⁰² 牟宗三：《道德的理想主义》，台北：台湾学生书局，1992，页 232。

第四章 孟子的仁政思想及其评价

“孟子道性善，言必称尧舜”，这话除了是孟子形象的素描，也揭示了孟子思想从肯定性善到创说仁政的发展轨迹。孟子由人的性善起讲，再藉尧舜来阐述他的政治理想。孟子用“仁政”一词来表述他的政治概念，因为他认为当时各国诸侯所施行的是“虐政”，以“仁政”抗衡“虐政”便可救民于水火；以王道取代霸道，则是儒家本色。

孟子何以言必尧舜，也必有其背景原因。尧舜是传说中的古贤王，已被孔子视为德治的典范。孟子沿袭孔子的德治思想，要以仁政来平治天下，更需要通过可以作为楷模的人物，来阐述他的政治理想，所以“尧舜”二字频繁出现在《孟子》文本中。本章将先探讨孟子“仁政”思想之所以出，随后再论述孟子仁政思想的主要内容。

孟子言仁政，是要将善的意识，人的仁心落实到政制的实际层面上。换言之，“政”是“仁”得以显现的平台，也就是“善”得以外推的实践模式。藉此落实“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”²⁰³的至终目的。这“不忍人之心”，就是人的恻隐之心、仁心；可见“性善论”是孟子仁政思想的心理基础。这“不忍人之政”，就是仁政。实践仁政即所谓王道之治。显然，孟子相信如能践行仁政，则可掌握天下的治权，孟子说：

²⁰³ 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注》卷三，页 237。

尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。²⁰⁴

只有仿效尧舜，践行“仁政”，才能“平治天下”。他接着又说：

今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以为政，徒法不能以自行。诗云：“不愆不忘，率由旧章。遵先王之法而过者，未之有也。”

孟子认为要行先王之道才能惠及于民，善的推广需通过旧有的法制规章，方见其效。如遵照先王之法便不会有过错。简言之，行仁政须法先王。孟子不学孔子崇周，是由于周代在孟子时已将近覆灭，战国时的乱象，实无可能再随孔子说“吾从周”。既不崇周，便只能倚托古圣贤王尧舜作为王道之治的具体典范，且勿论有关尧舜的事迹有无虚构的成分，至少是理想的仿效对象。孟子教人“法先王”，其实就是要为他所提出的政制方略，找个有说服力的模范，藉此阐明他的仁政思想。孟子虽引诗经言“率由旧章”，这“旧章”的实际内容，恐亦不为孟子所熟知。²⁰⁵无论如何，在这“旧章”的框架内，孟子则获得更多想象和伸展的空间，来阐述他的理想政治。

但孟子要以“仁政”来“平治天下”，显然不符当时的时势趋向。²⁰⁶无论是商鞅、吴起、孙子、田忌等人，均试图相助诸侯，以武力及权谋争霸天下。但孟子却坚持自己的政治理想，逆势而为，“乃述唐、虞、三代之德”，认为只有“仁政”

²⁰⁴ 《孟子集注》卷七，页 275。

²⁰⁵ 《孟子集注》卷十，页 316。当孟子被北宫錡问及周室班爵禄时，孟子说：“其详不可得闻也”，“然而轲也，尝闻其略也”。由此推论，如孟子对周室的法制也不可得闻其详，那么对更为古远的先王之法，恐怕就只具笼统粗略的概念或只凭个人的理想而加以臆测罢了。

²⁰⁶ 〔汉〕司马迁对当时趋势的分析和对孟子的评论是：“天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。”见《史记·孟子荀卿列传》，中华书局出版，1959，页 2343。

是治国之道。孟子何以如孔子般“知其不可而为之”？我们不妨先对战国的历史大背景以及孟子的个人愿景略作考察。

第一节 战国的时代背景和特征

暴虐杀戮的兼并战争，思想家的忧患意识引发的思想解放，统治阶层养士的风尚，新的士阶层地位的提升，谋臣策士纵横捭阖等等，都是战国时期的特征。无疑，战国是春秋后历史大潮流趋向统一的一个重要阶段。

从春秋至战国，社会经历了约五百年的动乱（公元前 722 至前 221 年），孟子是战国中期人，可说一生处于战乱的氛围中。如依孔子所说，春秋是“礼崩乐坏”的时代，那么到孟子时，则是“天下无不嗜杀人者”的局面了。这也是孟子对当时为政者尖锐的批判。无疑，战国时期的战争，比之于春秋，杀戮更为残酷暴虐。战争的规模约十倍于春秋。²⁰⁷一则由于争战的型式与规模已异于春秋或较前时期的实际运作，作战双方不再遵照西周原有的战争礼仪和守则，只以歼灭敌人之目的。二则军队已走向平民化，不再是贵族的专职，加上征兵制度的实施，军队的人数庞大，因此在激烈战役中的伤亡人数也相应惨重。²⁰⁸当时还有对战败敌军的大批斩首或坑杀，作为歼敌灭国的手段。²⁰⁹孟子以杀人“盈城”、“盈野”²¹⁰来描述当时战争的

²⁰⁷ 许倬云：《中国古代社会史论》，第三章 战国时期的战争，页 80。

²⁰⁸ 许倬云：《中国古代社会史论》，页 74—85。从公元前 364 至 260 间，战争伤亡人数共 121 万 7 千人，见表七，页 81。作者数据取自《史记》卷 15〈六国年表〉。

²⁰⁹ 雷海宗：《中国文化与中国的兵》上篇，（二）战国，北京：商务印书馆，2001，页 7—13。

²¹⁰ 《孟子集注》卷七，页 283。孟子说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。”

惨况，实非夸张之词。“战国”之称，名副其实，说明了这时期最显著的特征就是频繁和惨烈的战争。

在这种征战不断和暴虐的环境下，思想家自然生出对人性的反思和对民生的忧患意识。因此思想解放，百家争鸣，成为战国时代的另一标志。诸子争锋，或为取得在激烈竞争中的话语权，或为得到诸侯的青睐，以实践其个人抱负。虽然其时士阶层的流品混杂，除了在思想、学术或政治上有远大抱负的才识之士，也不缺只为营谋权势利禄而奔走于途的人。这是在战国大背景下形成的一种趋势。另一方面，各国诸侯在不断的攻伐兼并战争中，或在富国强兵的改革过程里，都需要能运筹帷幄，出谋献策的人才，因此都“求才若渴”。从燕昭王以郭隗为师，²¹¹ 为驺衍筑宫的故事，²¹² 即可见一斑。正因君主汲汲求贤才，士人孜孜谋功名，遂出现了当时尊贤养士的风尚。²¹³ 君主与士或为君臣，或为师友，关系可说相当松动。贤士自觉身分尊贵，对诸侯的任命或馈赠，可以自作取舍。²¹⁴ 有德长者“以德抗位”，亦不为过。如孟子所言：

故将大有为之君，必有所不招之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是不足与有为也。²¹⁵

²¹¹ 何建章：《战国策注释》，燕策一，北京：中华书局出版，1990，页1111，载：“昭王为隗筑宫而师之。”其招贤效应是“乐毅自魏往，邹衍自齐往，剧辛自赵往，士争凑燕。”

²¹² 司马迁：《史记·孟轲荀卿列传》，页2345，驺衍到燕国时，“昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。”

²¹³ 魏文侯礼贤开养士之风，齐威王立稷下官，招致学士，为战国时学术中心。见萧公权著《中国政治思想史》，北京新星出版社，2010，页37，注3。

²¹⁴ 《孟子集注》卷四，第三章，记述孟子在齐、宋、薛对魏金受与不受的解释，及第十章孟子辞职离开齐国的经过。页243、247。

²¹⁵ 《孟子集注》卷四，第二章，记述孟子因齐宣王托病不见，自己也托病不上朝，以示抗议的故事。并且说：“天下有达尊三：爵一，齿一，德一……恶得有其一，以慢其二哉？”这是以德抗位的实例，页241—243。

这说明了士阶级社会地位的提升。新的士阶层²¹⁶在摆脱了封建等级的羁绊和宗族血缘的束缚后，可以昂首阔步，自由游走于列国间，寻找施展抱负的机会。孟子也不例外，挟着“后车数十乘，从者数百人”²¹⁷的声势，周游列国。所不同的是，孟子无意为诸侯争夺霸权，只想寻求“尊德乐道”的君主和施行“仁政”的机会，以实践他的政治抱负。可惜“足与有为”者，不曾出现，以至孟子的政治理想落空。

第二节 孟子的政治抱负和憧憬

孟子的政治抱负是要“平治天下”，至于如何“平治天下”，孟子相信“行仁政而王，莫之能御也。”²¹⁸只要实践仁政便能达到王天下的目的，没有任何势力阻挡得了。孟子又说：

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。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。今恶死亡乐不仁，是犹恶醉而强酒。²¹⁹

孟子以三代为例，断言天下的得失，国之兴废存亡，是决定于为政者的仁或不仁。所以无论是天子、诸侯、卿大夫以至士庶人，都必须以仁为施政的至高原则。仁是孔学的核心价值，如梁启超所说“儒家言道言政，皆植本于仁。”²²⁰所以孟子言仁政也是从不忍人之心讲起，把恻隐之心扩充外推以及于他人和他物。所谓“亲

²¹⁶ 春秋战国时，由于兼并战争不断，阶级分界逐渐模糊，加上官学下移，教育平民化，士阶层不再为贵族所垄断。新的士阶层出现，凭才识挤身于政权中心，即有所谓的“布衣卿相”出现。

²¹⁷ 《孟子集注》卷六，页 267。

²¹⁸ 《孟子集注》卷三，页 228。

²¹⁹ 《孟子集注》卷七，页 277—278。

²²⁰ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2003，页 83。

亲仁民爱物”，²²¹ 就是善的外推过程，由小我至大我。先从自家做起，亲其亲，以孝悌为起点，再达至于民，然后惠及于物。这是延续孔门“博施于民而能济众”²²² 的精神。如孔子所言：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。

可见无论是博施济众，或立人达人，都必须通过实践的过程。从最近处的事例做起，这是扩充仁道的方法。在孟子，即概括为“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”的博爱取向。这也是“举斯心加诸彼”和“善推其所为”²²³使事功达至于百姓的实践功夫。既然仁需在实践中体现，讲仁民爱物就必然触及民生的实际问题和政事的利害得失。因此，孟子言仁政需有一套有利于民生的具体政纲。至于能否实现，有无成效，则不是孟子政治理想的焦点。无需置疑的是，孟子坚信谁能施行仁政，即能保民而王，一统天下。所以当梁襄王问孟子：“天下恶乎定？”时，孟子的回答是“定于一”，这是说天下归于一统，²²⁴才会安定下来，有志者才能实践“平治天下”的抱负。

至于如何平治天下，孟子对“平”，所说甚少，在答梁襄王问“孰能一之？”时，孟子答道：“不嗜杀人者能一之”。简言之，是只有仁者能统领天下。如说“平”是统一诸国，结束战乱的局面，恢复社会秩序；“治”是制定策略以治理国家。那么，在《孟子》书中，确实更偏重于“治”的论述。可见孟子悉心以赴的是“仁政”的实践。所以孟子说的“平治天下”亦可理解为维持和平的局面以便有效地治理国

²²¹ 《孟子集注》卷十三，页 363。

²²² 《论语集注》卷三，页 91—92。

²²³ 《孟子集注》卷一，页 209。

²²⁴ 《孟子集注》卷一，页 206。孟子所言“定于一”应是期望在诸国纷争平息后，政局复如先王之治。孟子虽不崇周，但对旧制的憧憬，是可以理解的。秦以暴力一统中国并行专制，则不是孟子所能预见。

家。能行仁政，则民心归顺，邦国必然富庶强大，无需攻城掠地以达统一局面。所谓“仁者无敌”，²²⁵ 既然无敌，便能平治天下。这是孟子对如何得天下的单纯认知。孟子对王道之治的信心以及个人强烈的责任意识，可见著下文。

五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？²²⁶

孟子认为每过五百年必有圣人出，如天意是要平治天下，那么这“名世者”，即能辅佐王者的人，则非我莫属。如此自信和勇于扛起“治天下”的大任，实源于孟子的责任意识。“舍我其谁”的豪情不是自负，是责无旁贷的自许，是对时代的使命感。孟子要平治天下的目的无疑是要保民富民，但在一个崇尚利欲和暴力的时代，要以仁政抗衡虐政，则必须抱持忍辱负重和追求理想的坚毅精神。孟子深明“生于忧患而死于安乐”²²⁷ 的道理。其坚毅的自励精神跃然纸上。他说：

故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。²²⁸

孟子既将挫折视为必然的挑战，反能增益人之所缺，因此对志业的成败，并不患得患失，在豁达中有所坚持，有所期盼。从下列引文，可见一般。

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。

²²⁵ 《孟子集注》卷七，页 279。孟子引孔子言“夫国君好仁，天下无敌。”

²²⁶ 《孟子集注》卷四，页 250。据朱熹释文，“名世者”是有德业闻望的人，名于一世，为王者辅佐。

²²⁷ 《孟子集注》卷十二，页 348。

²²⁸ 《孟子集注》卷十二，页 348。

此之谓大丈夫。²²⁹

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。²³⁰

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。²³¹

孟子所言，处处显示了他对本身志业所抱持的态度，以及对理想政治和行道的热诚。他延续和发挥了孔门任重道远的胸怀和宏愿，要在乱世中实现他保民养民的愿景，所以行仁政必以民为本。

第三节 孟子的民本思想

在考察仁政的具体内容之前，需先了解仁政的理论基础，也就是孟子的政治哲学。如说孟子的政治理念是当政者必须体恤民生、保民富民，那是因为民为国家之本；舍本逐末，必无益于政。所谓“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”。²³²简言之，人民是家、国、天下的基本。因此孟子会说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”“民贵君轻”是孟子仁政思想的核心价值，孟子对具体政制的建议都以此命题为指导原则。

无疑，爱民和重民生的记载古已有之，传说中尧舜禹不辞劳苦地参与民间劳动，

²²⁹ 《孟子集注》卷六，页 265—266。

²³⁰ 《孟子集注》卷十三，页 351。

²³¹ 《孟子集注》卷十三，页 362。

²³² 《孟子集注》卷七，页 278。

便是最原始的以民为本的体现。商汤灭夏，已有“人视水见形，视民知治不。”²³³即以民为鉴的领悟。《汤诰》中有载“毋不有功于民，勤力乃事。”，“古禹、皋陶久劳于外，其有功乎民，民乃有安。”²³⁴便是说执政者应努力办事，有功于民。这是重民的治国方针。周人灭商后，有鉴于夏商的覆亡，更意识到民的重要性，觉悟到统治者失德失民心的后果。周公总结了殷商的历史经验，便以“明德慎罚”，“敬天保民”²³⁵作为施政的原则。春秋时由于孔子的政治倾向是崇周，欲恢复周制以重整社会秩序，因此主张“为政以德”。²³⁶所谓“德治”便是据德而治，由有仁德的人执政，施行符合道德要求的政事，以达到保民养民的目的，这是孔子民本政治的实践。²³⁷孟子继承孔子和子思的民本思想，²³⁸在德治的基础上建构其“仁政”系统，并认为“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”²³⁹“仁政”可说是孟子民本思想的体现。

无疑，孟子比孔子更注重具体政制的提出，如制定田制、税制等，使仁心能在实际的施政模式中体现，即“仁”观念的效用化。²⁴⁰孟子论政事多于对道德伦理的阐述，原因是孟子以解决民生窘迫为当时急务，既不忍见暴政继续虐民，唯有通过具体的政制去改善民生，“解民于倒悬”。²⁴¹如依孔子的理想政治，着重以道德感化来达到目的，则恐怕难以救民于水火了。孟子要从实政着手，使仁的效用立竿见影，惠民养民，以便实践以民为本的施政原则。至于孟子民本思想的大略，我们可

²³³ 〔汉〕司马迁：《史记·殷本纪》，页 93。

²³⁴ 〔汉〕司马迁：《史记·殷本纪》，页 97。

²³⁵ 王保国：《两周民本思想研究》，北京：学苑出版社，2004，页 34。

²³⁶ 《论语集注·为政》，子曰：“为政以德，譬若北辰，居其所而众星共之。”

²³⁷ 王保国：《两周民本思想研究》，三、德治——孔子民本政治的实践，页 145—159。

²³⁸ 王保国：《两周民本思想研究》第三节，孟子的民本思想，页 203—209。

²³⁹ 《孟子集注》卷七，页 275。

²⁴⁰ 劳思光：《新编中国哲学史》一卷，页 136。

²⁴¹ 《孟子集注》卷三，孟子说：“当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。”

从《孟子》文本的主要命题中窥见一二。

一、“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”²⁴²

这是孟子回答梁惠王的话。场景是梁惠王见到孟子时询问说：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”²⁴³背景是魏国国势衰微，梁惠王在和齐、秦、楚的战争中被打败，不但失地失城，长子也死了。惠王因此招揽贤才，要富国强兵以雪前耻。惠王问得直接，要知道如何利魏国；孟子答得直率，说何必讲利，讲仁义就足够了。这开卷的答问明示了孟子对政治的基本态度，即排斥功利主义，²⁴⁴认为践行仁义即可保民富民和王天下。如果相互争夺一人一家一国之利，而罔顾仁义，则必然引发纷争和杀戮，结果是“上下交征利而国危矣”。孟子知道梁惠王言利的动机是复仇和争霸，为私利而非人民之利，因此对梁惠王说：

万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。

各阶层间的斗争弑杀，只为争夺利益，不再遵守道义，所得虽多也不会餍足。孟子认为唯有居仁由义，践行仁政，利即在其中，无需争夺。因为“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君也”，在亲亲、尊君的政治伦理基础上推行仁政，为民谋福利，才是王道之治。即孟子说的：

是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也。然而不王者，未之有也。何

²⁴² 《孟子集注》卷一，页 201。

²⁴³ 《孟子集注》卷一，页 201。

²⁴⁴ 梁启超：《先秦政治思想史》，页 104。梁启超说孟子之最大特色，是排斥功利主义。

必曰利？²⁴⁵

如以武力行暴政，为私利掠夺攻伐，见利忘义，则是霸道。他说“君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。”如人际交往的动机是为利，目的是得利，那争夺将无休止，以至败亡。

孟子的义利观表现在政治范畴上，便是王霸的区分。²⁴⁶ 孟子说：

以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。²⁴⁷

以武力称霸，固然可以成为大国，但没人会心服，只是无力抵抗。如以仁德施政，人民才会心悦诚服。孟子认为行霸道所得的物质利益，比不上民心的拥戴。简言之，孟子说“何必曰利”时，指的是私利。在战国的背景下，诸侯间的斗争，必定加剧对人民的伤害，所以不义，为孟子所反对。孟子言利的原则，首先是看谋利的动机和目的，其次是看得利是否害义，其三是当利和义相冲突时，应舍利取义，甚至舍生取义，这是孟子的义利观。提倡仁政无非是要行利民之政，得众人之利，可见孟子要追求的是公利。我们不能笼统地说孟子重义绝利。孟子只说一个“利”字，后人唯有在当时的语境、背景、事序和圣人的思维中，寻索其可能蕴含的意义，再作出相应的诠释。

²⁴⁵ 《孟子集注》卷十二，页 341。

²⁴⁶ 韩国 赵源一：〈孟子仁政思想的诠释〉，《船山学刊》2000，第二期，页 43。

²⁴⁷ 《孟子集注》卷三，页 235。

二、“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”²⁴⁸

土地是国家的根本，无疆土不能称之为国；人民是国家的基本资源、最珍贵的资产，所以是政治的主体；²⁴⁹无人民则不能成其国；政事是具体的政治操作，须依循制定的理念方针做实际的工作。孟子以民为本，故政事的目标是要保民养民。根据孟子的政治理念，土地和人民都不必经由战争而获得，只要施行仁政，便万众来归：仕者欲立于其朝，耕者欲耕于其野，商贾欲藏于其市，行旅欲出于其途，疾其君者欲诉于王。²⁵⁰只要不杀戮暴虐，则民心归附，可成就王业。孟子说：

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，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？²⁵¹

民心归附必形成一股强大的力量，难以抵御。但在战国的客观环境下，争夺霸权必以杀灭为手段，岂有不嗜杀人者。孟子的政治理想所反映的只是民众的期望。秦以暴力统一诸国，随即迅速倾灭，施行虐政是其肇因。恰印证了孟子所言：

由今之道，无变今之俗，虽与之天下，不能一朝居也。²⁵²

如遵循当时霸道和暴虐的政治取向，纵使得到政权，也不会长久。秦王政就是由于“暴其民甚”²⁵³而失去政权。孟子所惧者正是霸道恣行，生灵涂炭，所以主张保民，戒杀反战。“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也。”²⁵⁴，认为争地杀

²⁴⁸ 《孟子集注》卷十四，页 371。

²⁴⁹ 金耀基：《中国民本思想史》，北京：法律出版社，2008，页 11。另见萧公权：《中国政治思想史》，页 61。

²⁵⁰ 《孟子集注》卷一，页 211。

²⁵¹ 《孟子集注》卷一，页 207。

²⁵² 《孟子集注》卷十二，页 346。

²⁵³ 《孟子集注》卷七，页 277。

²⁵⁴ 《孟子集注》卷三，页 234。

人者“罪不容于死”²⁵⁵，政事应以民意为依托，得民心方能巩固政权。

孟子把土地、人民、政事并列为诸侯之宝，这是孟子的政治观。他对仁政的论述，即随此三者而开展。首先是关于土地的分配、拥有，使用和保护；其次是以民为本，贵民爱民；再者是施政的策略和政制的设定。其中较突出者如尊贤使能、与民同乐，对民生福利的保障、弱势群体的照顾关怀、环境的利用和开发等。概括地说，孟子认为土地是人民赖以生存的根基；政事是为民生而设施。唯有通过政事的实际效绩，仁义得以具体实践，才能获得人民的拥戴。

三、“天视自我民视，天听自我民听。”²⁵⁶

牟宗三说孟子的民本思想以此句为论据，天的视听言动是由人民体现的。²⁵⁷换言之，人民的行动表现即天的意志，民心所向，天必从之，所以当政者需战战兢兢，谨慎审察自身的作为，以免失去人民的拥戴。要“得民心”，才能“得天下”。因此孟子说：

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。²⁵⁸

施政的方针是“所欲与之聚之，所恶勿施尔也”满足人民的需要，屏弃人民所厌恶的政制。如能照顾人民的福利，便可得民心。显然，这是孟子从夏商周政权移

²⁵⁵ 《孟子集注》卷七，页 283。

²⁵⁶ 《孟子集注》卷九，页 308。孟子引《太誓》言，见李学勤主编：《十三经注疏·尚书正义·泰誓》，页 277。

²⁵⁷ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2008，页 15。

²⁵⁸ 《孟子集注》卷七，页 280。

转的历史轨迹中得到的深切启示，天下的得失，在于民心向背，所谓“得民心者得天下”。要得民心，无非是通过政制使人民获得丰裕安逸的生活。对人民的所欲所恶，有所满足，有所戒惧。一旦屏弃虐政施行仁政，即可“保民而王”，“得乎丘民而为天子”，“得斯民得天下”。天命所归必以民心为依据，民心决定政权的得失，以及国家的存亡兴废。简言之，治权的授予，不纯粹是天的意志，还受民意的制约。如劳思光所说“孟子以“民心”释“天命”。²⁵⁹天既须依顺民心，听命于民，这等于说，君的任免权是在民的手上，民归之则天与之。²⁶⁰因此，执政者如暴虐失德而失民心，便失去统治的正当性。人民即可“变置社稷”，甚至有权诛杀“暴其民甚”，而被视为“独夫民贼”的统治者。孟子说：

贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。²⁶¹

害仁伤义的国君，丧失了为君的尊贵庄严，便如同普通罪犯一样该杀。孟子“诛一夫纣”的理据，合理化了对暴君的剪除，对暴政的反抗，成为后世革命有理的根据，其影响深远。

四、“民为贵，社稷次之，君为轻”²⁶²

既然民为三宝之一，民心又是决定政权得失的关键，因此“民贵君轻”理所当

²⁵⁹ 劳思光：《新编中国哲学史》，页 131。

²⁶⁰ 冯友兰：《中国哲学史新编》上，页 353，冯说：“天与”是以“人归”决定的，“人归”代替了“天与”，民意代替了天意。

²⁶¹ 《孟子集注》卷二，页 221。

²⁶² 《孟子集注》卷十四，页 367。

然成为仁政的核心理论根据。孟子据此建构他的仁政系统。

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。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既絜，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。²⁶³

“民为贵”“君为轻”是以“贵”对“轻”，民之所以弥足珍贵，与君的地位相较，实非以“重”对“轻”足以比拟。孟子说民“贵”，不说民“重”，应可理解为他对民的政治地位的认知和肯定。民乃国家力量的泉源，是农耕社会的主要生产力，也是赋税、劳役资源，更是战争的工具。战国时诸侯争霸，物资财货和人力资源，都是成败的重要因素，所以民为贵。社稷排次位，因无民即不能成国。社稷是土神和谷神，象征国家。如人民按时依礼祭祀，而土谷神却不能为民防灾解难，庇护人民，那么即可被更换。连神祇都可换置，何况是君。孟子直言民贵君轻，强调君权的保障来自于民，民心向背决定君的废立。君如失职虐民则可被取代，所以“君为轻”。可见孟子民本思想的出发点是爱民保民，其动机不是为了巩固封建政权，或维护统治者的利益，虽然这些都是爱民保民的效应之一。如追溯历史，民本思维，古已有之，²⁶⁴但对具体政制的阐述，应说是孟子所言，最为详备透彻。

五、“尊贤使能，俊杰在位。”²⁶⁵

孟子认为君的责任是尊重贤德和有才干的人，让道德才智卓越者在适当的职位

²⁶³ 《孟子集注》卷十四，页 367。

²⁶⁴ 梁启超：《先秦政治思想史》，第三章 民本的思想，附录三：民本思想之见于《书经》、《国语》、《左传》者，页 41—44。

²⁶⁵ 《孟子集注》卷三，页 236。孟子倡尊贤、减免市税、货税、关税、田税，五项仁政。

上治理国家。战国时贵族世袭制已式微，官位不再由贵亲垄断。²⁶⁶当时的统治者为了争胜图强，急迫需要新的士阶层中招揽人才。孟子提倡仁政，故更重视贤或仁的素质，希望“俊杰”，才德之异于众者，能被任用，以实施仁政并作为道德楷模。如得贤才聚集辅政，则可“无敌于天下”，²⁶⁷再者，由贤能者执政，便能修明政治法典，他说：

莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职。国家闲暇，及是时明其政刑。²⁶⁸

依孟子的理想，给贤德者适当的职位，统领政事并作为模范；让有才干者执行政务，一旦国家靖平，便可致力于修明政治刑法，使仁政惠及庶民。不然，让不贤不仁者居高位，则必“播其恶于众”，使恶的心性和行为延伸至整个社会，后果堪忧。因此他说：

是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下

无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。²⁶⁹

孔孟的政治理想是以“有德者执政”为中心，²⁷⁰如由不仁或无德者当权，上行下效，恶行泛滥，社会行为不再遵守仁义礼智信的规范，则引起祸患。“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”孟子遵循孔子的德治理想，倡说仁政，自然重视道德典范的社会效应。孟子“正己”的思路，无疑沿袭于孔子的为政典范理想。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”《论语·为政》，“政者，正也。

²⁶⁶ 左言东：《中国政治制度史》第四章，第一节 政治制度的深刻变革。浙江：浙江古籍出版社，1989，页 75—82

²⁶⁷ 《孟子集注》卷三，页 237。孟子说能行此五项仁政者是“天吏”，无敌于天下，“然而不王者，未之有也。”

²⁶⁸ 《孟子集注》卷三，页 235。

²⁶⁹ 《孟子集注》卷七，页 276。

²⁷⁰ 劳思光：《新编中国哲学史》，页 136。

子帅以正，孰敢不正？”及“子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”《论语·颜渊》君子必须先端正其身，才能从政。如君子不修德遵义，小人便无所适从，以至蔑视法纪。因此，行仁政须先“贵德尊士”尊崇有仁德的士人，使仁政得以施行。孟子说：

焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。杨虎曰：「为富不仁矣，为仁不富矣。」²⁷¹

可见孟子主张尊贤使能，除了注重道德典范，也是为了事功。贤能者不“罔民”，则能恭俭礼下，如抽税征役也会遵循一定的制度。孟子强调“取于民有制”，这“有制”应作两种解释，除了是法制规章，应含制约或自我克制之义，不然，不会在说了“恭俭礼下”的行为规范后，即出此言，用以警惕执政者，以免为富以至害仁。贤能如在位必须服膺善性的推广和仁政的实践，这是孟子对“贤能者”的冀望，大异于战国时的实际趋向。孟子认为行霸道者为诸侯横征暴敛，为拓张土地发动战争的人，都是“民贼”。

今日之事君者曰：「我能为君辟土地，充府库。」今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。「我能为君约与国，战必克。」今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。由今之道，无变今之俗，虽与之天下，不能一朝居也。²⁷²

孟子相信贤人治国，才能维持社会安定，巩固政权。因此必须举贤选能，而且应谨慎从事。至于人选的贤或不贤，得先由人民认可，还要通过考察，证实其贤德，

²⁷¹ 《孟子集注》卷五，页 254。

²⁷² 《孟子集注》卷十二，页 345—346。

才被任用。孟子说：

国君进贤，如不得已，将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。

273

孟子主张用人唯贤，重贤德能力尤过于阶级和背景，这样便可能出现“卑逾尊，疏逾戚”的情况。不但突破了尊卑亲疏的界限，也彰显了对人才和民意的尊重，反映了对民权意识的醒觉。在同章中孟子对人事的罢免（去之）和惩罚（杀之），也同样以民意为依据，贯彻了以民为本的精神，表述了人民可以通过舆论作出政治诉求。这是先秦儒家政治思想发展过程中的一个大跃进。

六、“与民同乐”

孟子对齐宣王说：

乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下。然而不王者，未之有也。²⁷⁴

“与民同乐”的涵义，并非君民共同作乐或使民享有平等的地位，而是说为君者尽管可以享乐、嬉游、狩猎，但必须心中有民，乐民之乐，忧民之忧。简单说就是分享人民的快乐，分担人民的忧虑。不然，只顾自己享乐，忽视民生忧患，将不会获得人民的认同和祝福。生活坎坷的民众看见君在嬉戏玩乐时的反应是：

²⁷³ 《孟子集注》卷二，页 220。

²⁷⁴ 《孟子集注》卷二，页 216。

吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。²⁷⁵

如此，在君乐民苦的强烈对照下，民怨加深，君自然不受爱戴。孟子讲仁政从不忍人之心讲起，在推恩上实践，所谓推恩即“举斯心加诸彼”推己及人。

故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。²⁷⁶

君自己享乐是“独乐乐”，象征资源的独占；如能使民也享乐，即获得生活上的安乐，便是“众乐乐”。君的天职是使民有所乐，即有机会分享劳动成果，获得福利照顾，生活快乐，所以君“独乐乐”不如“与人乐乐”或“与众乐乐”²⁷⁷。君与民是共荣共存的关系，因此，君应时刻以民为念，维护人民的福利，以免因失职失民心而召祸。在封建阶级观念依然存在的时代，孟子提出“与民同乐”，突显了民的重要性。君主要得民心王天下，就必须关注人民的感受和遭遇，因此孟子的结论是：“今王与百姓同乐，则王矣。”在封建等级观念依然存在的时代，孟子提出君民同乐同忧，无疑只是他对君民融洽关系的憧憬，以及对理想政治的期盼。秦汉以还，在君主专制的体制中，虽未曾出现过“与民同乐”的景象，但孟子以民为本，维护人民利益的进步思维，实值得后世称道。

第四节 仁政的具体内容及其评价

孟子是在以民为本的理论基础上构筑仁政的具体内容。仁政所概括的不外是民

²⁷⁵ 《孟子集注》卷二，页 213。

²⁷⁶ 《孟子集注》卷一，页 209。

²⁷⁷ 《孟子集注》卷二，页 213—214。

生经济以及教育社会等实际问题。萧公权即说：“似可以教养二大端概之”，²⁷⁸梁启超也说：“孟子言政治，殆不出国民生计、国民教育两者之范围。”²⁷⁹可见仁政讲的是民生或养民教民之事，即是民事。因此当滕文公问为国时，孟子回答说“民事不可缓也。”²⁸⁰朱熹说民事即农事，民生靠农事，所以是当时的重要政事。孟子随后在同章中所论述的有关制产（有恒产者有恒心）、赋税（什一而助）、教育（设为庠序学校）等等，都是仁政的具体内容。我们可从下列有关民生经济的命题中窥见孟子仁政思想的大概。

一、“制民之产”

孟子主张让人民拥有固定的资产，一则可解民生困苦，以维持社会安定；二则可使民心弃恶趋善，学习礼仪人伦。这样百姓才不至于因作恶犯罪而受刑罚。

孟子对滕文公说：

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。即陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。²⁸¹

孟子对齐宣王也有相同的论述，并且提出贤明的君主应有为民制产的意识，他说：

无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，

²⁷⁸ 萧公权：《中国政治思想史》，页 59。

²⁷⁹ 梁启超：《先秦政治思想史》，页 109。

²⁸⁰ 《孟子集注》卷五，页 254。依朱熹注文，民事谓农事，因孟子所引诗经言打草、编绳、修屋、播种，均为农事。

²⁸¹ 《孟子集注》卷五，页 254。

放辟，邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。²⁸²

是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，则民之从之也轻。

今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡，此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？

可见制产的目的是使百姓能从事生产活动，解决衣食问题，有能力侍养父母妻儿；无论遇上丰年或灾荒，生计都有保障，这样便自然容易受引导而向善。简言之，民有固定的资产，才有恒常不变的道德心。不然，民不聊生，哪有功夫去理会道德礼义。所以唯有制产才能使人民丰衣足食，受教育和养老扶弱。孟子在同章中描绘了制产的图象：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。

人民在拥有百亩的土地后，除了耕作，还可以建屋、种桑树、养蚕取丝，饲养家畜，供给生活所需，使老有所养，幼有所教。这是孟子对小康经济下人民衣食无忧的憧憬。吃饱穿暖本是百姓最简朴的生活需求，而孟子视之为要务，可见当时的民生拮据，已不容忽视。孟子尤其关注长者的生活条件，数次提及七十者“衣帛食肉”的需求。他在〈尽心〉上卷中曾称赞周文王的善养老。

²⁸² 《孟子集注》卷一，页 211—212。

五亩之宅，树墙下以桑，匹妇蚕之，则老者足以衣帛矣。五母鸡，二母彘，无失其时，老者足以无失肉矣。百亩之田，匹夫耕之，八口之家足以无饥矣。所谓西伯善养老者，制其田里，教之树畜，导其妻子，使养其老。五十非帛不煖，七十非肉不饱，不煖不饱，谓之冻馁。文王之民，无冻馁之老者。此之谓也。²⁸³

在文王的统治下，没有冻馁的老人。看来当时长者受冻挨饿是常有的事，所以在制产之后，老人便有丝绵可穿，有肉可吃，衣暖食饱，解决生活所需。孟子对穷困长者的关怀周到，也包括其中的鳏、寡、独者，认为他们是“天下之穷民而无告者”²⁸⁴，所以是施行仁政时，首先要关照的对象。后人对弱势群体的关爱扶助，早在孟子的仁政论述中，明确提出了。

至于如何制产，孟子主张恢复井田制。²⁸⁵在农耕社会，最重要的资产莫过于土地。而均分土地最有效的方式，在孟子看来就是井田制。笔者在此不详论井田制的优劣和历史渊源，以及在当时的客观环境下能否实现，所关注的是其均平的原则，以及孟子养民富民的精神和目的。在当时土地走向私有化的浪潮中，孟子要为无衣无食的贫苦大众请命，以免遭受淹溺，实难能可贵。不过，孟子所提井田制，也只是一个概略，目的是要提供一种可以公平分配的模式。如韦政通所说，可能是因为它是最接近均平理想的制度。²⁸⁶有关井田制的实际操作，孟子认为应由当政者酌情

²⁸³ 《孟子集注》卷十三，页 355。

²⁸⁴ 《孟子集注》卷二，页 218。

²⁸⁵ 赵刚，陈钟毅：《中国经济制度史论》北京：新星出版社，2006，页 19。作者认为孟子所提井田制，基本上是参考古制，但也掺杂了孟子的理想，等于是一个新设计的土地制度。笔者同意此观点。

²⁸⁶ 韦政通：《中国思想史》上册，页 278。

而定。²⁸⁷其实孟子所提的“井田制”和古代所行的“井田制”，有根本上的差异。农奴只负责生产，并不拥有土地。²⁸⁸原有的井田制是为了贵族的利益，孟子的理想是为了人民的利益，要让人民获得“恒产”。因为人民拥有私田才能从事生产活动，解决衣食问题。但制产须先划定经界，他说：

夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，穀禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。²⁸⁹

使经界分明是首要任务，可避免当政者的滥用权力，或分配不均，或侵占土地，导致出现“穀禄不平”的现象；农民被征收不合理的田租作为官员的俸禄。因此，分配田地和制定俸禄皆从划定经界开始。至于均分田地的方法，则仿古以井字为模式。

方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事……

这是把一方土地按井字模式分为九份，中间的百亩是公田，八家各自拥有百亩私田。但必须先合力耕作公田，然后才在私田上劳动。“八家皆私百亩”，百姓既有私田，便可使一家温饱。无虑冻馁。

在古代财产本为公有，²⁹⁰ 但由部族进入封建制后，如周天子把土地分封给子弟亲属叫做“国”，这些封国一般统称为“诸侯”²⁹¹ 所封土地即为国有，即国君（诸

²⁸⁷ 《孟子集注》卷五，孟子对滕文公说：此其大略也。若夫润泽之，则在君子于子矣。见页 257。

²⁸⁸ 金耀基：《中国民本思想史》，页 75。

²⁸⁹ 《孟子集注》卷五，页 256。

²⁹⁰ 吕思勉：《中国通史》，上海：上海古籍出版社，2009，页 75。

²⁹¹ 左言东：《中国政治制度史》，第二节：贵族制政体，页 54。

侯)所有。国君又把土地赐予卿大夫,这是土地所有权的移转。²⁹²农民只使用土地,并不拥有土地。春秋以还,由于战乱频繁,土地的兼并、买卖,豪强的掠夺、侵占,使土地逐渐被私有化。原来的井田制受到破坏,更多的百姓无以为生,社会出现严重贫富不均的现象。如孟子所谓“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也。”马肥人饥,甚至有人饿死,这是当时人不如兽的惨况。就算不行井田制,也得让农民拥有土地,使生活有所保障。在战乱和工商业逐渐发达的背景下,农民无地可耕,遂成为农奴或游民,被严重剥削。孔子所谓“不患贫而患不均”,所忧虑的是分配不均,因不均便产生贫穷问题,导致社会失序或动乱。孟子患贫,希望通过井田制来解决不均的问题,让耕者有其田,充分利用人力地力。更何况拥有土地是农耕社会最基本的要求。

其实,孟子要为民制产的目的十分纯朴简单,除了使民温饱,不过是“死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。”如此而已,但在乱世却不易实现。概略言之,为民制产应有下列效益:一、使荒置的土地得到开发,增加粮食供应。二、使农民更积极生产,保障民生丰足。三、物产增加可促进工商业发展。四、税收增加,民富国强,政制更完善。五、减少贫民的颠沛流离,使社会和谐稳定。因此,孟子相信为民制产是首要政事。除此之外,孟子还阐述了他对刑法、税制和生产方式等的构想。

二、“省刑罚,薄税敛,深耕易耨。”

²⁹² 梁启超:《先秦政治思想史》,页66—67。

在《孟子》首卷，梁惠王因屡屡兵败，失地失城，以至国势衰微；为了雪耻便向孟子问政，孟子回答说：

王如施仁政于民，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。²⁹³

孟子反战，自不会教诸侯去攻城掠地，他相信“仁者无敌”，行仁政即无敌于天下。上文所言仁政，包括了三项基本内容，即减省刑罚，减轻赋税，促进农业生产。试分述如下：

1. “省刑罚”

孟子的仁政思想无疑是源自孔子的德治理想。孟子所讲的“省刑罚”，如直接上溯至周代，则可见于《尚书·康诰·召诰》中“明德慎罚”²⁹⁴的思想传统。孔子讲德治，孟子延续他的思路，为政的纲领自然是“导之以德，齐之以礼，有耻且格。”儒家之所以反对法家的霸道，是因为相信“导之以政，齐之以刑，”必然导致“民免而无耻”²⁹⁵。“无耻”和儒家的“知耻”对立，自不为儒家所认同。孟子说：

人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。²⁹⁶

“无耻之耻”，是真正的不知羞耻。唯有通过教育和有德者的导引，才能使民知耻趋善，不触犯法纪，免受刑罚。因此，使民有“知耻”之心，才是治本。制定法规和刑罚，固然有阻赫作用，人民为了免受刑罚才不敢犯法，并非出于内心的道德自觉，这只能治标。概括地说孟子讲“省刑罚”，一是要批判法家的严刑酷法，

²⁹³ 《孟子集注》卷一，朱熹注文说：省刑罚，薄税敛，此二者仁政之大目也。页 206。

²⁹⁴ 李学勤主编：《十三经注疏》二（尚书正义），页 359、401。

²⁹⁵ 《论语集注》卷一，页 54。

²⁹⁶ 《孟子集注》卷十三，页 350。

因当时在秦国有轻罪重罚、罪及三族、连坐什伍的酷法；魏国也有五家连坐之律，²⁹⁷如在齐宣王的苑囿内杀死麋鹿，则等同杀人之罪。²⁹⁸种种苛刑，有违仁政的宗旨。孟子称赞文王“罪人不孥”²⁹⁹的法制，即罪人判刑不株连妻儿。这无疑是更合理和公平的善政，可说是孟子教人“省刑罚”的典型例子。“省”的意涵，除了减免，窃以为还有省思慎用之意，无论立法、决案、判刑都应谨慎从事，以仁义为依归；并推己及人，才符合仁政的要求。再者，孟子提倡贤人治国，说“惟仁者宜在高位”³⁰⁰，既有仁者能以德服人，实施仁政；在民生富足后，便可从事教化育人。假使教化能使人趋善，社会安宁和睦，则罪案不生，民间自然如孔子所盼“无讼”³⁰¹，也就无需实施严刑酷法了。

孟子讲“省刑罚”，并非不重视法制中的刑罚，只是认为刑罚须合理适当。刑法是因立戒惩恶而制定，是消极的防治。善性的发动，良知良能的发挥，才能治本，所以孟子会说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行”³⁰²，善不足以作为施政的唯一凭借，但完全依赖法制也不能有效施政。因为人的道德自律层次各异，既良莠不齐，便需要法律条例来约束和规范人的行为。但法制必有它的局限性和适当性，往往是由于其时的某些特殊背景或原因而制定的。事过境迁，时空转变，即不再适用，甚至成为恶法。

孟子倡说仁政是要行“先王之道”，凭“不忍人之心”发政施仁；必须以法辅善，德先刑后，才不违儒家德治的传统。因此，孟子要求“省刑罚”。认为对刑罚

²⁹⁷ 王保国：《两周民本思想研究》，页 226。

²⁹⁸ 《孟子集注》卷二，页 214。

²⁹⁹ 《孟子集注》卷二，页 218。

³⁰⁰ 《孟子集注》卷七，页 276。

³⁰¹ 《论语集注·颜渊》页 137。孔子说：听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！

³⁰² 《孟子集注》卷七，页 275。

的态度应慎重警惕，不但要公平公正，还要能展现恻隐慈悲之心，即今人所谓的人道精神。刑罚，固然有警戒和惩罚的作用，但实施刑罚的首要目的，是要使罪犯能反省觉悟；使人性中被隐晦的善端得以重新萌发，培植道德意识，不再违法违纪。如果立法和司法者能在在根源上探索犯罪的导因，再谋求解决的办法，相信会比不断制立刑法，加重刑罚更为有效。孟子把“省刑罚”列在仁政的首位，除了是伦理道德的考量，另一目的是要先解除严刑酷法对人民的精神威慑和压迫，再处理民生经济问题。

2. “薄税敛”

民生问题无过于生产所得能否维持生活所需。孟子要为民制产，固然是个重要策略，但能否富民，还得看人民的负担有多重。当时人民最重的负担是各种赋税。孟子提出“薄税敛”无疑是对当时的民困而言。可以想象当时的税务，不但重而且种类繁多。³⁰³ 孟子要养民富民，则须从税制上着手。且看孟子对税制的一些建议：

³⁰⁴

(i) 田税

“野九一而助，國中什一使自賦。”³⁰⁵ 这是孟子对征收田税的建议。田在郊野用九分抽一的助法，即除私田外，农民同耕公田，所得归公，不再抽税，属“劳役

³⁰³ 左言东：《中国政治制度史》，页 81。赋税的名目主要有田说和户口税，有者还征山泽税、宅园税、牲畜税、农具税、蚕桑税等杂税。对私营工商业者征关市税。

³⁰⁴ 《孟子集注》卷三，页 236。孟子所言税制包括田税、商税、关税、雇役钱和地税。

³⁰⁵ 《孟子集注》卷五，页 256。依朱熹注文：野，郊外都鄙之地；國中，郊门之内，乡遂之地。

地租”。³⁰⁶ 如田在城市，则用十分抽一的贡法。孟子的理想是“耕者助而不税，则天下之农皆悦而愿耕于其野矣。”如果农民只需助耕公田而无需再为私田纳税，那么天下的农民自然都愿意在其郊野耕作了。物产自享，收入稳定，生活安逸，是所有农民的期盼。

(ii) 商业税

孟子主张“关市讥而不征”³⁰⁷，是鼓励商业活动的例子。只作检查但对货物通关和在市场上买卖都不征税。等于现在说的零关税和免征货物销售税。孟子有利商的思维是由于洞悉社会生活对不同物品的需求，因此必有“通工易事”的经济结构。物资生产有余则补不足，促成产品流通，所谓“以羨补不足”³⁰⁸。除此，还提出更具体的建议：“市廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣。”在市场上备有存放货物的仓库，但不收税。如货物过剩便依照法规征购，避免积存过多。这样天下的商人都会高兴，愿意把货物存放在其市场上。免收货物存仓税，以及由公家收购过多或滞销的货物，都是利商的措施，有稳定物价和维持供需平衡的作用。

(iii) 关税

设关卡只负责稽查而不征税，这样天下的商旅都会高兴，愿意过境来做买卖。“关讥而不征，则天上之旅皆悦而愿出于其路矣。”免征关税可使商品自由流通，促进商贸并刺激工商业发展。当今许多国家或区域签订互免关税的条约，也是为了同样的目的。虽不征关税，但对过境者则须稽查，孟子虽没说明稽查的原因，但可

³⁰⁶ 左言东：《中国政治制度史》，页 54。“九一而助”即井田制，领主的剥削所得在经济学上叫“劳役地租”。

³⁰⁷ 《孟子集注》卷二，页 218。

³⁰⁸ 《孟子集注》卷六，页 267。孟子向彭更解释社会分工的必要性，他说：“子不通功易事，以羨补不足，则农有余粟，女有予布；子如通之，则梓匠轮輿皆得食于子。”

以推测是为了保安，以防止如偷盗、贩卖人口等等非法活动。可见孟子对经贸、时局、人情都有实际和深入的见解。孟子重农却不抑商，不同于当时法家的经济策略。

³⁰⁹ 其实历史证明，经济多元化才是推动国家持续发展的重要因素。

(iv) 雇役钱和地税

“廛无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。”布即钱，夫布是雇役钱，雇人代作力役的税。里布是地税或地产税。如在有人居住的地方，不征收额外的雇役钱和地税，那么天下的百姓都会高兴，愿意到那地方去居住。孟子认为这些税项都应减免。薄税敛则民轻松，致力生产则民可富，这是孟子对民生经济的主要观点。

(v) 征垄断之税

孟子虽主张利商，但反对商人垄断市场来囊刮巨利，所以赞成对垄断者征税。一则可避免商品价格受操控，消费人被过度剥削；再者可刺激市场竞争。

古之为市也，以其所有易其所无者，有司者治之耳。有贱丈夫焉，必求龙断而登之，以左右望而罔市利。人皆以为贱，故从而征之。征商，自此贱丈夫始焉。³¹⁰

古时做买卖的方式是“以其所有易其所无”，货物自由流通于生产者和消费者之间，官方只负责管理，但不征税。后来由于有奸商要垄断市场并操控物价，才开始征税。孟子称那些意图垄断，罔顾消费者利益的商人为“贱丈夫”。现代有所谓“反垄断法”、“反倾销法”，就是国际间为了保证商品的自由流通、公平竞争和稳定物价所达成的协议。古人亦早已意识到垄断商贸之有违公义，所以才通过征税

³⁰⁹ 王杰：〈孟子仁政思想中的经济利益原则与道德教化原则〉，《中共中央党校学报》2005，九卷2期。重农抑商是农耕社会传统，自有其历史因素，法家在当时的改革运动，也有抑商的目的。

³¹⁰ 《孟子集注》卷四，页248。

作为惩罚。现代的法制无疑是古人智慧的延伸。

从孟子所提的税项看来，人民除了力役外，务农的要交田税、地租、户赋；对工商业者则有市税、关税。事实上还有山泽、牲畜、农具等等杂税。名目繁多，人民不胜荷负，所以孟子会要求薄税敛，以减轻人民的负担。当时农民缴税多以实物为主，如谷物、布匹、蔬果、土产、货币等，而且各种税率并不一致，对人民的剥削可想而知。孟子说：

有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三则父子离。³¹¹

如以实物作税，多缴即少得，农民所余存的物资必定减少，而不足以维持生计。相信当时最重的税是田租和户税，³¹² 所以孟子说在同一时间只能征收其中的一种，延后其他两种。如同时征收两种，便有人会饿死；同时征收三种，则会导致骨肉离散，可见当时民生艰苦的情况。虽然缴税是人民的责任，但横征暴敛，过度压迫人民，则必失民心。不过孟子也不赞成过轻的税率，如“二十税一”³¹³，认为税率应视地域的丰瘠和国家的支出来制定，适当的税制才不至于影响民生和政务的推行。可见孟子对抽税的具体建议，非纯为理想，是相当务实和中肯的。除了减轻赋税外，孟子还提及增加生产的方式。

3. “深耕易耨”

³¹¹ 《孟子集注》卷十四，页 371。

³¹² 陈界：〈孟子的经济思想〉《北方论丛》，2004，第 4 期，页 111。孟子说的“粟米之征”和《荀子》中的“田野之税”，均指田租。“布缕之征”如荀子说的“刀布之敛”，则是户赋。

³¹³ 《孟子集注》卷十二，页 346。白圭问孟子“二十抽一”的税率是否可行。孟子回答抽税过轻或过重都不适宜。

除了要“省刑罚”、“薄税敛”，孟子认为农作时应采用深耕易耨³¹⁴的方式来增加产量。即通过深耕来使土地保持水分，进行轮作来提高产量。确实，深耕细作是更进步和更科学的增产方式。如能增产便能使民生富裕，至少能衣食无忧，不至冻馁。孟子对农耕的方式，相信是有所观察和认识的。他又说：

易其田畴，薄其税敛，民可使富也。食之以时，用之以礼，财不可胜用也。³¹⁵

恰当地治理田地并减轻赋税，便可使人民富裕起来。但在民生丰足后，也应按照礼仪规则 and 实际所需，在适当的时节食用消费。有节制的使用资源，财富便不会竭尽。孟子的消费原则，是教人节俭自律，不胡乱花费消耗。如和当今一些富人的奢侈炫富行为相比，确实印证了富而不教的恶果。依孟子的设想，富民、教民同样重要，但应先富后教。因为人在生计无虑后，才有闲暇去习礼义、明人伦。孟子所忧虑的是富而不教，小人闲居为不善；饱暖思淫欲，将导致“为富之害于仁”³¹⁶。一旦仁心陷溺，便与禽兽无异了。这也是人为何需有教化的原因。孟子说：

人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。³¹⁷

圣人洞悉人性，所忧患的是富裕安逸会导至良心放失，所以孔孟都强调富而后教。

三、“设为庠序学校以教之”

³¹⁴ 南怀瑾：《孟子旁通》，上海：复旦大学出版社，1996，页 136。作者释“深耕”为将泥土耕得更深，使植物获得更多养分，“易耨”是把秧苗周边杂草去除，再压进土里成为肥料，助其生长。“易耨”也含轮作庄稼之意，以增加生产，是农技。

³¹⁵ 《孟子集注》卷十三，页 356。朱熹注文：“易，治也。畴，耕治之田也。”此节是教民节俭，使财用足。

³¹⁶ 《孟子集注》卷五，页 254。

³¹⁷ 《孟子集注》卷五，页 259。

孟子提出兴学以教化人民，先阐明三代以来的学制称呼，再陈述学的内容和目的，他说：

庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，学者三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。³¹⁸

无论是庠、序、学、校，传习的目的都是要“明人伦”。所谓人伦就是：“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信。”³¹⁹简单说，即人际关系中的道德意识。要达到“明人伦”的目的，必须先修习和明白孝悌忠信的意义。这样才能“入以事其父兄，出以事其长上”，亲其亲，长其长。如人际关系有清楚的划分，各自的行为准则被遵守，则可避免人事纷争和阶级冲突，使社会更和谐亲善，达到“人伦明于上，小民亲于下。”的理想。的对孟子来说，人伦关系是王道政治的基础，建立伦理秩序才能有效地实施王道之治。不然，子弑其父，弟弑其兄，乱源肇始，如何得行仁政。

孟子讲教民，主要是讲德育教化、心性修养，使人性中的善端得到扩充，能推己及人，启发道德自律精神。至于具体的智育内容，在《孟子》书中，所言不多，相信是儒家传统中的礼、乐、射、御、书、数，六艺之学。如何教化，施教的方法，³²⁰以及为何需教化，才是孟子教民的重点。如何教化，是通过善性的发掘，以及仁义礼智道德意识的扩充和实践，来完成尽心、知性、知天的修养功夫，成就完美人格。至于施教的方法，孟子说：

³¹⁸ 《孟子集注》卷五，页 255。

³¹⁹ 《孟子集注》卷五，页 259。

³²⁰ 杨泽波：《孟子评传》，第三章（三）教民。南京：南京大学出版社，1998，页 176—178。

君子之所以教者五：有如时雨化之者，有成德者，有达财者，有提问者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。³²¹

这里的五种教学方法，³²²首先是施教者在关键处点拨，使学生豁然贯通，有所顿悟，如雨水之化育草木。其次是成德、达财，依照学生的禀赋或才能加以教导，使其特长得到发挥。再者是为学生解答疑难；最后是自学，没有亲炙的师生关系，只私自研习探讨。由此可见孟子教学的灵活性，主要的原则是因材施教。但也坚持无论教者或学者都要遵守规举，“大匠诲人，必以规矩；学者亦必以规矩。”³²³同时要依照一定的标准。所谓：

大匠不为挫工改废绳墨，羿不为挫射变其彀率。君子引而不发，跃如也。

中道而立，能者从之。³²⁴

这是说优秀的施教者不会因为笨拙的学生而改变标准，只是依照正确的方法，作出示范；鼓励学生自己发挥，作具体的练习。有如教射箭时，“引而不发”，拉开了弓却不发箭，引导学生自己尝试和体会。唯所作示范应正确无误，不偏不倚，那么，有才能的便有所领会而自发学习。孟子以伦理道德作为他的政治理想，因此教育的具体内容也以道德伦理为主体。

所谓“射者正己而后发”³²⁵ 射箭的人须先端正身体然后发箭，这“正己”，是施教者的守则，实含躯体姿态之正，以及道德心志之正。依儒家治道的根本，正己而后可以正人、正物，人伦教化都从正己的实践开始。因此，就算是对实际技艺的

³²¹ 《孟子集注》卷十三，页 361—362。

³²² 周山：《中国学术思想史》卷一 子学思潮，上海：上海科学院出版社，2006，页 268—269。作者对孟子的教学五法，有较详细之阐述。

³²³ 《孟子集注》卷十一，页 337。

³²⁴ 《孟子集注》卷十三，页 362。

³²⁵ 《孟子集注》卷三，页 239。

学习，也必然融入陶冶磨砺心性和道德示范的因素。

既然孟子倡行仁政的目的是要保民利民，如果人民富而失教，则反受其害，丧失了行仁政的意义。因此，相较之下，“善教”实比“善政”重要。所谓：

善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心。³²⁶

好的政制法令，能使民产生敬畏之心，好的教育却能使民善良仁爱；善政虽可获得实际的收益，但善教则能得到真心的爱戴。换言之，善教能化育人的道德意识，并使心中的善端得以扩充。唯有使道德教化“沛然溢乎四海”，³²⁷道德自律普及化，才能使仁政的具体措施带来预期的效果，所以“善政”不如“善教”。孔子倡说有教无类，是平民教育的先驱；孟子则对政和教的关系作了更具体的阐述，巩固了儒家在政教理论上的基础。而教化的目的便是前文所说的“正人心，明人伦”，实践亲亲、仁民、爱物的理想。

四、“亲亲仁民爱物”

上文已提及孟子教学的目的是“申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”即“人伦明于上，小民亲于下”的实践。明孝悌之义是亲亲，使老人不必负重于路，生活安逸，便是仁民；把仁爱外推至覆盖万物，即能实践其亲亲仁民爱物的理想。孟子说：

³²⁶ 《孟子集注》卷十三，页 353。

³²⁷ 《孟子集注》卷七，页 278。

君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。³²⁸

孟子讲亲亲仁民爱物，仁的外推是由亲子关系起讲，从父子至兄弟、夫妇、君臣、朋友，再延伸至民，于物则是爱。依朱熹注文：“爱，谓取之有时，用之有节。”简言之，是人类对万物的取用，要顺其时序并有所节制。固然，仁是对人而言，爱是对物而言，但仁和爱在本质上没有区别，只是等级上的差异。善性的扩充必及于物，因为天生万物，自有其生生不息的规律和价值。人类以虔敬之心对待万物即是仁。何况不爱物将无以维持生命。孟子讲仁民爱物，在实际生活的层面上，不爱物则缺乏仁民的资源。万物供应人类的生活所需，缺乏资源，人类便不可能生存繁衍，所以必须“爱物”，珍惜物质和资源。可见孟子是保护生态环境的先行者。孟子说：

不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。³²⁹

农耕社会，必须依时作息，才能保证粮食的收成。无论是捕捞鱼虾，砍伐树木，都要按照时令季节来进行。生态得到保护，物资的供应充足，使民生无憾，便达到行仁政的目的。在生产活动中，孟子特别关注劳作与时序的配合，种田的要“不违农时”，伐木的要“以时入山林”，养家畜的要“无失其时”，可见适时劳作的重要性。孟子虽主张“泽梁无禁”³³⁰ 开放湖泊让人民捕捞水产，但并不是毫无节制的利用自然资源，还得有节俭慎用的精神。节俭即爱物，爱物则不害民。孔子尝说“敬

³²⁸ 《孟子集注》卷十三，页 363。

³²⁹ 《孟子集注》卷一，页 203。

³³⁰ 《孟子集注》卷二，页 218。开放湖泊水泽，是文王仁政之一。

事而信，节用而爱人，使民以时”，³³¹ 孟子对孔子所言，作了更详尽的发挥。

对“时”的认知，孟子嘱人“勿夺其时”，不在农忙时役使人民，这是征兵役、劳役时所应遵守的原则，以免影响生产，损及民生。孟子讲的“时”还有适时计划的意涵，是“爱物”的实践。不恣意滥用资源，戕害自然，万物才能生生不息。生态循环不受阻碍侵扰，物资丰裕，民生自然安乐。

假使民有余裕，便能以有余易不足，以多补缺；物资流通，不但能满足各种生活需求，同时能避免浪费。即孟子所谓“通功易事”³³²，农民工匠各阶层都能交换生产所得，分享工作成果，完成农工商效绩互补的功能。这是孟子对生产所得和有余物资的处理方式，也是对商品贸易的肯定。

第五节 小结

孟子向往尧舜的王道之治，同时继承了孔子的德治理想，在战国乱世的暴虐氛围中，提出人性中的善，如得到发掘和扩充，则能体现在具体的政事上。孟子相信能行仁政便能平治天下，这是孟子的抱负，也是他谆谆游说诱导诸侯的目的。他针砭时弊，批判当政者因利忘义，为争夺霸权以至生灵涂炭，民不聊生。孟子本着爱民重民的精神，强调民贵君轻，用人唯贤的施政原则。由于了解和怜恤民众的遭遇，因此产生了贵民的价值意识，成为他的基本政治理念，即爱民富民教民；实践“行仁政而王”，使“天下可运于掌”，“仁者无敌”的信念。

³³¹ 《论语集注·学而》，页 49。

³³² 《孟子集注》卷六，页 267。

孟子民贵君轻的思想是对前代治乱得失的经验总结，得民心者得天下，失民心者失天下。行仁政，便得民心受拥戴；行暴政，则失民心被歼灭。孟子在乱世中倡说民贵君轻，诛一夫纣的理论，已超越了当时一般的尊君思维。民贵论无疑大大提高了人民的地位，如果这种贵民思想，能在后继的历史发展中得以体现和延续，则不难出现民本位政治，并走向民主政体。可惜在秦统一诸国后，出现的是君本位，君贵民贱的专制政体，远离了孟子的政治理想。

孟子贵民，所以重视民生，仁政的内容不外是养民和教民的策略。他的民本思想充分体现在他所提出的具体的政制上，如制产、减税、慎罚、教育、爱物等等。不但重视具体的施政，且十分注重伦理关系对稳定社会秩序的作用。爱由亲始，亲亲仁民爱物，这是善性得以扩充的过程，也是建构道德价值的基础。孟子在政治实践中同时追求伦理秩序的延续和道德价值的塑造。善政是在政制上寻求有利民生的效绩，使人活得更有尊严；善教是培育人的精神文明，突显人的价值，使生命更有意义。

虽然这些策略都有其时代局限性，但在政策背后的理念和其崇高的目标，是后人应思考和借鉴的。孟子在乱世中要以仁政抗衡暴力和贪婪，看似腐迂，但从另一个角度看，善性的体现和仁政的施行，确是人类永恒追求的政治理想。纵观当今时势世局，不难发觉依旧是乱象丛生，暴政施虐。或许我们正需要从前人的智慧中去挖掘治乱的良方，如果人的善性能超越物欲，体现人的真正价值；如果行仁政能消除暴虐，使生活更美满，那便是人类最大的福祉。下章将论述仁政思想理念的现代价值。

第五章 仁政的思想理念在现代的实用价值

回顾上世纪的历史，固然有人类辉煌的成就，但也不缺血泪的篇章。战争、疾病、饥荒、冲突、死亡，似乎已成为在人类历史发展中，必须面对的挑战。远的不说，进入 21 世纪后，过去十年间所发生的轰动事件，无一不叫人震惊恐惧。天灾难防，但人祸则可免，如不制止人祸，灾难将继续发生，威胁人类的生存。

侵略战争、暴力事件、核子灾难、金融危机、滥用资源、砍伐林木、污染环境等，无可否认，都是人类行为。目前最显著和影响深远的恶果是地球气候变暖，资源短缺，生态环境恶化，贫穷人口增加。这些情况无疑会导致更严重的政治和经济冲突，资源争夺，甚至战争等等危机。如果人类再不反省和制约本身的行为，便是所谓“自作孽，不可活。”³³³ 因此，人类如要继续有尊严地生存，使文明不坠，就必须反省和思考，如何防止和避免人祸的发生。

灾难使人产生忧患意识，同时提出许多疑问，更大的灾难是否会降临？世界是否安全？如何消解“文明冲突”³³⁴ 和各种斗争？人的良知良能和智慧能否引导人类继续前进？本世纪是不是一个令人恐慌的乱世？这些都是我们应当探索的问题。如人类社会正患上恶疾，那么病源和病征是什么？又该如何处方和治疗？无疑，这些严肃的问题，牵涉的层面复杂，不容易找到答案。笔者要探讨的是，在孟子的仁政思想理念中，有无可治人类社会恶症痼疾的良方，有无可供现代人借鉴的价值。

笔者相信，许多恶行乱象的肇始，正是由于人的“恻隐之心”、“羞恶之心”、

³³³ 《孟子集注》卷三，页 236。孟子引《尚书》中〈太甲〉篇所言。“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”即天灾可避免（因人类有智慧可应对和舒缓其灾害），人祸是人的罪孽，自作自受。

³³⁴ 姜林祥：《儒学价值传统与现代化》〈儒学与“文明冲突”论〉，济南：齐鲁书社，2002。页 167。美国哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿在 1993 发表〈文明的冲突？〉后，引起世界广泛注意。

“辞让之心”和“是非之心”没有获得应有的培植和护持，以至贪婪暴力横生，罪案虐政失控，有威胁人类文明之虞。孟子说：“仁也者，人也”，凡是人都有仁爱之心。

如果没有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，便不是人，“非人也”。

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。³³⁵

既不是人，则与禽兽无异，为所欲为，肆无忌惮；因此，唯有重新发掘人的善性，存心养性事天；实践推己及人的精神，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，才能消除祸患的症结。

如照牟宗三所说儒学要开出新外王，即民主政治和科学，可吸纳西方文化的特质；中西文化的相互融摄，不但可以充实和促成儒学的创新，也可以拯救西方文化的危机。³³⁶ 当今世局的乱象，无疑提供了实践揉合东西文化的契机。如能以儒家的道德核心价值，仁义礼智，辅民主政治和科学发展的新外王事业，³³⁷ 必将有助于解决当今在民主和科学现实中衍生的种种危机。

毋庸置疑，目前大多数国家奉行的是民主政体，科学发展也不断改善了人类的物质生活，但民主和科学不能绝对保障人类的幸福。民主精神固然有其普世价值，但实践民主的过程常被操弄，科技的成果也经常误用或滥用。国际间的政治斗争，

³³⁵ 《孟子集注》卷三，页 237。

³³⁶ 谢远筭：〈牟宗三先生论政道与治道之政治正当性意涵〉，郭齐勇，胡春依主编：《东亚儒学研究论集》，长沙：岳麓书社，2011，页 237—238。

³³⁷ 牟宗三：《政道与治道》，长春：吉林出版集团，2010，页 10。笔者按：牟宗三认为儒学发展的第三期要由内圣开出新外王，即民主政治和科学。民主政治涵摄自由、平等、人权之意。笔者认为这些都隐含于孟子的仁政思想中。由内圣至外王，善性的外推扩充，应能补民主和科学之不足。

利益冲突；社会上的犯罪行为，宗教和种族矛盾，都日趋严重。如果这些现状就是牟先生所说的危机，那就不只是西方所专有，而是全人类的问题。在所谓地球村，地域无疆界，经济一体化的情况下，无论是灾难或危机，一经蔓延则难以控制，甚至殃及全世界。2008年美国的金融危机，便足以为证。笔者在本章中先解析灾难的警示，再探讨孟子仁政思想理念的实用价值。

第一节 人祸——灾难的警示

我们对自然灾害如气候变暖、冰川消融、洪涝干旱、泥石流等等的反应较为积极，因此环保意识也相应提高并得以普及化。不过，我们对人祸³³⁸的反思却嫌不足，因为人祸涉及政治、经济、社会、道德等等复杂的因素。从2001年至今，我们见证了美国纽约世贸中心的恐怖袭击，英美入侵阿富汗，美国入侵伊拉克，苏马里海盗劫持船只，³³⁹伦敦地铁、埃及旅游城市、印度集市的爆炸事件，伊拉克的恐怖袭击，约旦酒店的自杀袭击。在2011年，人祸依旧猖獗，英法轰炸利比亚；阿富汗，巴勒斯坦等地区的爆炸事件断续发生。除了在中东和北非的动乱之外，在中国新疆和田市、喀什市也相继发生暴力恐怖事件。最令世界震惊的是在英国发生的暴动场景，年轻人上街抢、砸、烧，使绅士之国蒙羞。北欧的挪威，向来太平，一起残酷的枪击事件，瞬间使“天堂岛变成了地狱”³⁴⁰，不但使世界震惊，也发人深省。

³³⁸ 人祸（Anthropogenic or Man-made disaster）包括 1. 社会性的灾难如犯罪、动乱、恐怖活动和战争。2. 科技工艺性灾难。3. 各种交通事故。见 http://en.wikipedia.org/wiki/man-made_hazard

³³⁹ 苏马里海盗从 2006 年开始，劫持来往拉丁湾甚至公海上船只，索取巨款，至今不辍。

³⁴⁰ 2011 年 7 月 22 日挪威于特岛上的枪击惨案，嫌犯枪杀 98 个正在参加青年团活动的人。此引言是该国首相在事发后的感叹。

至于在我们周遭经常发生的犯罪行为，如走私贩毒，抢劫掳掠，欺骗造假，更是不胜枚举。由于社会罪案递增，治安不靖，不但直接影响民生，也使民众失去安全感。对国家的治安体制和政府维持社会秩序的能力，失去信心。人民要安居乐业，唯有提高警惕，自求多福。近年来有所谓“幸福指数”和“最适合人类居住的地方”的调查报告，正折射出人类对社会安全和幸福生活的向往。

从过去这十数年间发生的重大灾难和社会现状中，不难察觉其显著的暴力倾向，对生命的蔑视，对人类尊严的践踏，人的道德沦丧以及谬误的价值观。固然，人祸的发生有诸多复杂的原因，或有其历史渊源，或由客观因素造成。但无可否认，如果人的善性或仁心得以展现和扩充，如孟子所说：

舍己从人，乐取于人以为善。……取诸人以为善，是于人为善者也。固君子莫大乎与人为善。³⁴¹

凭借“与人为善”的精神，国际间的纷争和社会上的乱象，就不至泛滥成灾，暴虐的趋向也不易衍生。如果我们忽视这些现实的警示，将导致更严重的危机和灾难。因此我们必须反省和思考，如何端正被扭曲的人性，如何补救改制上的缺失。笔者相信孟子仁政的思想理念，能辅助现代国家在政治、经济、教育上的革新尝试。

第二节 政治理念的塑造

政治是什么？孙中山先生说：“政就是众人之事，治就是管理，管理众人之事

³⁴¹ 《孟子集注》卷三，页 239。

就是政治。”³⁴² 该如何治理，政治的目的是什么？如依古希腊哲人柏拉图和亚里士多德的观点，是把伦理学中的“善”与政治的概念结合起来。后者的看法是，政治就是实现正义，为民谋利，以达到“善”的行为。³⁴³ 政治既是管理众人之事，就必须以民为本，为民谋取福利，才能得民心。孟子说“得民心者得天下，失民心者失天下。”因此有“民贵君轻”之论。

孔子言简意赅地说“为政以德”，“政者，正也。”换言之，无德或不正者则无从为民谋福利。孟子接着说“不以仁政，不能平治天下”，“行仁政而王，莫之能御也。”具体实践仁义礼智的善性，推己及人，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”是仁政的基本理念。可见无论是东方圣贤或西方哲人，论及政治时都以“善”、“德”、“仁”为根本。可惜这些因素在现实政治中，不受重视，以至道德价值观欠缺，以民为本的施政理念丧失。随之出现独裁、专制，滥权和暴虐的现象。因此，如要重新塑造以人为本的政治理念，笔者认为孟子的仁政思想应有可供借鉴的价值。

一、抗拒暴力，屏弃暴政

暴力的使用有不同的背景和原因，又以不同的形式出现。最近除了国际武装暴力、街头暴力，还有家庭暴力、校园暴力，甚至还有网络暴力。毋庸置疑，所有暴力事件的发生都直接或间接和人性及道德有关。如果我们对暴力的导因和后果有较

³⁴² 朱光磊：《政治学概要》，天津：天津人民出版社，2008，页3。

³⁴³ 朱光磊：《政治学概要》，页2。

深切的认识，并有所觉悟和警惕，相信能有助于塑造崇高的政治理念，避免暴力的使用，更有效地应对世界未来的发展。

无疑，战争是显示暴力最具体的形式，它对生命、财产、环境、心理，以及国际关系、社会和谐等造成巨大的威胁和破坏，因此不应在一个文明世界中发生。孟子反战是由于亲历了战争的残暴，所以才强调人的善性，希望能扭转尊崇暴力的趋向，以仁政取代暴政。孟子说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。”人命伤亡是战争最直接的后果。幸存的人在乱世中往往流离失所，无以为生，所以战争是不仁不义的行为，如有人说自己善于布阵作战，就是大罪。“有人曰：‘我善为陈，我善为战。’大罪也。国君好仁，天下无敌焉，”又说“征之为言正也，各欲正己也，焉用战？”³⁴⁴端正自己以仁政治国即可，何需战争？这是孟子的基本政治思维。因此，他批判梁惠王：

不仁哉，梁惠王也！仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。……梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之，大败，将复之，恐不能胜，故驱其所爱子弟以殉之，是之谓以其所不爱及其所爱也。³⁴⁵

仁者能把爱心推广至他所不爱的人身上，不仁者则把对待他所不爱的人的行为施于他所爱的人的身上。如梁惠王为了争夺土地，不但造成人民死亡，也牺牲了自己亲人的生命。现代战争确印证了孟子所言，当政者把应该爱护的人民送上战场，造成无数伤亡，再以种种藉口和手段掩饰其真正的目的，但战争的祸害却难以掩盖。

孟子说“春秋无义战”，西周时，战争本有规矩，所谓“征者上伐下也，敌国

³⁴⁴ 《孟子集注》卷十四，页 365。

³⁴⁵ 《孟子集注》卷十四，页 364。

不相征。”只有周天子有征伐的权力，³⁴⁶ 诸国之间如有争议，不能私下征战。到了春秋时，诸侯开始不守礼法制约，互相攻伐，才出现“战国”乱世。反观现代，虽有联合国组织，被赋予排难解纷的权力，以维护世界和平。但其机制却常被西方列强利用，甚至成为正当化战争的工具，以至不能充分发挥〈联合国宪章〉³⁴⁷ 的精神。从上世纪末至今，不乏以暴易暴的例子。³⁴⁸ 使用暴力必有血腥杀戮，却未必能带来民主和自由。一旦造成社会动荡，冲突加深，便可能成为霸权者牟私利的工具，甚至沦为附属而任由宰割。强者以暴力干涉、经济制裁甚至战争，作为政治或外交手段，假仁义之名以牟私利，残害生命，掠夺资源以巩固霸权，正是孟子所谓的“霸道”：

以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。……

以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。³⁴⁹

弱国受欺侮，旁观者虽不以为然，但利害攸关，只得侧目而视罢了，真是现代文明最大的讽刺。

政府的职责或所被赋予的权力是为民众谋幸福，如罔顾民众福利，“当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。”³⁵⁰ 坏政府则行暴政，“暴政就是指，任何人利用

³⁴⁶ 《论语集注》卷八，孔子曰：天下有道，则礼乐征伐在天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。页 171。

³⁴⁷ 1945 年 50 个国家在美国旧金山签订〈联合国宪章〉，同年联合国成立。其主要宗旨是维护国际和平与安全、制止侵略行为、发展国际间以尊重各国人民平等权利自决原则为基础的友好关系和促成国际合作等。

³⁴⁸ 「英」威廉·葛德文（1756—1836），何慕李译：《政治正义论》第一卷 第四章 论诛戮暴君，北京：商务印书馆，2007，页 201—202。政治哲学家葛德文认为，由一个自封的权威去消除犯罪，不是反对非正义的恰当方法，应全然公开地废黜暴君。如属正义行动却逃避公众审查是对人类有害的教训。

³⁴⁹ 《孟子集注》卷三，页 235。

³⁵⁰ 这是亚里士多德对好政府和坏政府的诠释，见「英」罗素：《西方哲学史》，卷一，第二十一章：亚里士多德的政治学，北京：商务印书馆，2007，页 105。

自己掌握的权力为自己谋私利，而不是为处在这个权力之下的人们谋福利。”³⁵¹ 人民厌恶暴政，便起而反抗。因此，孟子对当政者的忠告是：“暴其民甚，则身弑国亡。”并引曾子的话说：

“戒之戒之！出乎尔者，反乎尔者也。”夫民今而后得反之也。君无尤焉。

君行仁政，斯民亲其上、死其长矣。³⁵²

政府不体恤民生，人民趁机报复，是政府之错。如能行仁政，人民自然会为国家效死。古今中外，人民锄暴的例子甚多，可惜执政或掌权者往往不能悟觉历史的教训。延至现代，反暴政的社会运动，甚至暴乱，依然不断发生。其主要原因是当政者缺乏政治理念和道德操守，倒行逆施，导致人民因对政府失望而走上街头；或示威抗议，或采取更激烈的行动来挑战权威，争取权利。因此，当政者就必须反省和检讨，人民对政府失望的原因，才能补缺救亡。

二、提高道德意识及自律精神

无论在任何政治体制下，³⁵³ 一个政府具体功能的彰显，关键在于执政者、行政者、施法者和民众对政治的基本认识，或有无政治意识；是否明白政府存在的功用或价值，更重要的是对权力、责任、义务、道德的认知和醒觉。使用人民所赋予的权力，为民谋幸福是当政者的责任；纳税、守法、保卫国家是人民应尽的义务，而

³⁵¹ 「英」约翰·洛克著，丰俊功译，《政府论》，第二篇：论暴政，北京：光明日报出版社，2009，页 210。洛克认为统治者不根据法律行事，肆意妄为以满足其野心、私愤、贪欲或其他不正当欲望，就是暴政的具体表现。利用所掌握的权力，剥削、压榨民众，使民生贫困，便是暴政的罪魁祸首。

³⁵² 《孟子集注》卷二，页 224。

³⁵³ 现代西方政治体制有总统制、内阁制、总统及内阁混合制、委员制。见朱光磊：《政治学概要》，页 220—225。

道德则是所有行为应遵循的原则。现代民主制度以分权和制衡为原则，无需赘言。

问题是如何在三权分治下获得成功，使国家进步，人民幸福。笔者认为，当政者的道德意识、自律精神和人文素养是政治成败的主要因素。孟子说：

…… 唯仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，
下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。
故曰：城郭不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，货财不聚，非国之害也。
上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。³⁵⁴

使孟子担忧的是，不仁者在高位掌权，其败坏政治民风的后果严重。如在上层的领袖、官员和士人没有道德，在下层的官员、工匠、小民则不守法规制度，这样的国家能生存是侥幸。所以孟子说国家的建设不足，军队不多，土地未开发，财富未积累，都不是祸害。唯在上者无礼义，在下的又失教，罪恶兴起，才导致国家灭亡。这是给为政者最恳切的警示。因此，他强调“贤者在位，能者在职”，让有道德³⁵⁵的人治国，才能保障人民的福利和国家的安全。可见道德素质在政治上的重要性，以及其示范作用对社会的影响。

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。³⁵⁶

执政者必须有仁义之心和道德行为，上行下效，引导人民，安定国家。简言之，是使善性具体实践在政事上，孟子所谓的行仁政。不只是孟子的政治理想，也是现代人的追求，希望有贤德的政治领袖，抱持崇高的政治理念，“居仁由义”，使政治清明，政府的绩效显赫；杜绝贪腐滥权，尊重人民的权益。

³⁵⁴ 《孟子集注》卷七，页 276。

³⁵⁵ 葛德文对“道德”下的定义是：一个理性动物出于同情和善心所采取的，在趋向上有助于普遍幸福的行动。见《政治正义论》，页 101。其释意契合孟子的道德观。

³⁵⁶ 《孟子集注》卷七，页 285。

不过，在源自西方的民主体制中，崇德尊贤的倾向并不显著。由于崇尚个人自由和私人权利，多不认为个人的好恶、行为及道德标准和政治职权有任何关系。因此，缺德的政治领袖，尽管弄奸使诈，在法治下，如没有罪证，依旧可以执政。在自由开放的民主社会，也不缺操纵舆论，玩弄权术的政客。无论何种政体，内阁或议会成员如缺人格道德，对最高领袖惟命是从，巧言令色，只图个人或政党利益，则必然催生专制和独裁政治，使本身成为奴役。孟子说：

不仁、不智、无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人之耻为弓，矢人之耻为矢也。如耻之，莫如为仁。³⁵⁷

政坛的“人役”充塞，离人民盼望的“贤者在位，能者在职”³⁵⁸，何其遥远！人民如有较高的政治意识，觉悟恶政的祸患，并抗拒无德无能的政客，相信必有助于提升为政者的道德意识和自律精神，使政治优质化，出现“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。”³⁵⁹即贤人当政的局面。

在现代民主国家的选举制度中，政党遴选候选人的主要考量，是其胜选的机率，而不是其人品道德。因此，代议士的素质往往良莠不齐。而且民主选举制的现实是需要巨额金钱来进行竞选活动，有如商品行销。目的不是专为宣传候选人或政党的政治理念或治国纲领，而是用于“打选战”。顾名思义，选举如作战，便不择手段打击政敌。有些政治人物不但互相诋毁抹黑，颠倒是非，更造谣生事，恬不知耻。如孟子所说的：

³⁵⁷ 《孟子集注》卷三，页 239。

³⁵⁸ 《孟子集注》卷三，页 235。

³⁵⁹ 《孟子集注》卷三，页 236。

耻之于人大矣。为机变之巧者，无所用耻焉。³⁶⁰

人无羞愧之心便轻易作奸犯科，罔顾法纪，如何能做人民代表，领导国家。可见选举过程本身，不无弊端，也暴露了政客“不仁不义”的面目。无道德自律精神的政客岂会兑现诺言，行仁政为民谋福利。无疑，选举是实践民主政治的必要过程，但如今的所谓“选举文化”，已远离了礼义廉耻诚信的道德规范，成为民选制度的负面教材。现代无“举贤才”的制度，但有“精英治国”的理想。不过，精英的意涵应包括道德素养，唯品学兼优才足以为政，“品”在“学”之上，是传统价值观。孟子说：

人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。³⁶¹

唯有经历过生活磨练，并具备德行、智慧、谋略和知识的人，才能获得尊重和信赖，被赋予治国的重任。吾以为“德慧术知”可作“精英”的注解。人民希望当权者“尊德乐义”³⁶²不是过分的要求，不然，执政者得了权位便忘了仁义忠信，祸国殃民，使国家败亡，如孟子所说：

既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。³⁶³

人爵是权位，天爵是“仁义忠信，乐善不倦”。得了前者，舍弃后者，必不得善终。前车可鉴，世界许多曾经叱咤一时的政治领袖，开始是英雄，至终是暴君。正是由于不能坚持原有的政治理念，逐渐被权力和私欲腐蚀，以至道德沦丧，才导致悲剧收场。

³⁶⁰ 《孟子集注》卷十三，页 351。

³⁶¹ 《孟子集注》卷十三，页 353—354。

³⁶² 《孟子集注》卷十三，页 351，尊德乐义，朱熹注：德，谓所得之善。尊之则有以自重，而不慕乎人爵之荣。义，谓所守之正。乐之，则有以自安，而不殉乎外物之诱矣。

³⁶³ 《孟子集注》卷十一，页 336。

现代的政党政治，为了争取支持或争夺政权，政党内斗和政党间的恶斗，更是激烈鄙劣。芸芸政界人士，似无政治家踪影。善使手段权谋，拙于经国韬略者，则为数不少。所谓政策，轻则以小利小惠取悦百姓，“惠而不知为政”³⁶⁴，不思革新图强；重则作出短视或错误的判断，典当国家前途。目前欧洲的经济危机，³⁶⁵ 主要根源于朝野政党都因恐惧失去选票和政权，不愿作经济体制改革，以至债务累积，政府濒临破产。不但祸延整个区域，恐怕全球经济也会受到影响，实足以为鉴。

政治人物如缺乏恻隐、羞恶、辞让和是非之心，其言行举止将对社会产生负面的影响。人民较积极的应对是进行批判和要求改革，消极的反应则是对政客的厌恶和鄙视，对政治的冷漠和逃离。如要防微杜渐，遏止政治的恶质化，首先需提升人民的政治意识；即了解公民的权利和义务，政府的职责和权限，并积极监督立法、司法和行政的实施，以建立公民社会，和平理性地表达诉求和对政府的期望。政府则必须以民为本，尤其是在多元种族、文化和宗教的国家，应公平施政，高瞻远瞩，实践共同的愿景。现代的仁政是可以在人民和政府的良性互动中体现的。果如此，则必有助于抗拒丑陋政治文化的衍生或蔓延。

除了政治领域，在行政领域³⁶⁶上，道德价值观和政治理念的缺乏，同样应受到关注。在三权分治的民主制度下，政府政策或事务都交由行政部门执行，如有疏漏

³⁶⁴ 《孟子集注》卷八，页 289。此言是孟子批评子产，只施小惠而无治国大纲领。

³⁶⁵ 欧洲经济危机又称债务或信贷危机，在 2009 年底爆发。涉及国家有希腊、意大利、西班牙、葡萄牙等。主要原因是国家借债度日，积弊成疾，公共债务庞大，无力偿还。现正要求国际援助，后果难卜。

³⁶⁶ 「德」马克斯·韦伯，公共行政思想史的重要作家，认为政府分为两个领域，一是政治领域，即政策和法律的制定过程；另一是行政领域，包括法律和政策的执行。他说：“政治是国家意志的表达，行政是国家意志的执行。”见 江涛：《公共哲学》，北京：中共中央党校出版社，2003，页 196。

即给政府和全民带来重大的损失。以我国的政府行政领域为例，公共服务局³⁶⁷的体制庞大，使政府的经济负荷沉重。许多公务员由于缺乏以民为本的理念，以至服务素质和工作绩效不著，更严重的是贪污渎职成风，消耗政府资源，蚕食人民膏血。我国政府现今推行的“政府转型计划”³⁶⁸，可说是由于政治领袖已意识到变革创新的急迫需要。再不励精图治，便继续失去人民的支持。就事论事，如求变的意图是为人民谋幸福，无疑是正面的举措，人民会翘首以待其成。不过，成功的首要因素是执行者的意识形态，有无理念和担当、负责、服务的精神；其次才是专业知识和训练。如公务员的行为不受制约和监督，行政系统不能有效操作，再多的计划和拨款也是枉然。应记取“不以仁政，不能平治天下。”

公共行政部门是人民与政府在第一线上的接触，人民能直接感受到公务员的态度、效率、诚信和知识，然后形成对政府的印象。公共行政机构能否为政府塑造良好的形象和公共关系，有赖于行政部门的社会效益和工作效率。³⁶⁹现在虽有“公共关系”部门的设立，如公务员没有为民服务的理念，又缺乏羞恶、辞让、是非之心和“思诚”³⁷⁰的涵养，不能制约其“穿逾之心”³⁷¹，任何制度改革，也难见其效。简言之，人民和政府的关系，是否理解政府的政策或支持政府，在很大程度上是基于公务员的态度、工作表现和绩效。

我国沿用前殖民政府的文官制度，独立后经过半个世纪的发展，虽也有顺应时

³⁶⁷ 马来西亚的公共服务局，或称民事服务局，雇用约 129 万公务员。2011 年的营运开支为 1 千 802 亿 8 千 300 万令吉。尚未包括因浪费和舞弊所涉及的公款。见梁风英：〈珍惜人民血汗钱〉，《星洲日报》(财经评论)，第 11 版，2011 年 11 月 1 日。

³⁶⁸ 现任政府在 2010 年，实施政府转型计划，所遵循的原则是通过创意及革新传递公共服务；重视决策及执行的速度，确保政府计划物有所值等。

³⁶⁹ 江涛：《公共哲学》，页 15。

³⁷⁰ 《孟子集注》卷七，页 282。孟子说：“思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。人能充无穿逾之心，而义不可胜用也。”

³⁷¹ 《孟子集注》卷十四，页 372。“穿逾之心”即挖洞跳墙的不轨行为，如偷窃等。

势的调整，但不曾遏制官僚主义的逐渐形成。公务员本称“公仆”³⁷²，是执行政府政策和指令的受雇人员。固然，各级公务员有效执行政务能彰显政府权威，但本身不是权威。有些“公仆”不断自我膨胀，自以为是“主子”，便恃仗权位欺侮百姓；还有些因缺乏道德意识，便营私舞弊，贪赃渎职，以至民怨日深。因此，政府必须加强行政领域的素质，并建立有效的问责机制，以便监督、评估和检讨公务的进行。这样才得以贯彻“以民为本”的政治理念，³⁷³ 实践为民谋福利的政策。

第三节 以民为本的经济策略

在人类历史的发展过程中，经济问题延续不断地威胁着人类的生存，所以任何好政府都必须制定经济政策，解决民生问题，使国家繁荣进步。因此，经济效益成为现代所有政治、外交政策的最终目的。而最困扰一国政府的是贫富不均的现状，贫穷和失业问题。政府的首要职责，也就是以民为本实施利民的政策。在战国时代孟子倡说“民为贵，社稷次之，君为轻”，这“民贵君轻”论便是孟子“政治学说的理论基础，同时，又是构成他全部经济主张的基本内核。”³⁷⁴ 如贵民，则必以民为本，所以孟子的仁政理论，所阐发的便是富民、养民的经济策略。固然，现代的经济问题远比古代错综复杂，也更难处理。但万变不离其宗，无论何时何地，所有经济政策都必须以民为本。而人民最需要的是赖以生存的资源，在农耕社会，土地

³⁷² 英国的公共服务称 *civil service*，雇员称 *civil servant*，即公仆。我国通称公务员。

³⁷³ 我国现任首相在 2009 年提出国家转型计划，其许诺之一是推动“以民为本，绩效为先”的理念。见《星洲日报》（国内新闻）〈盼预算案实现承诺〉，第 3 版，2011 年 10 月 20 日。

³⁷⁴ 虞祖尧：〈略论孟轲的经济思想〉，韩钟文主编《儒家经济思想研究》，北京：中华书局，2003，页 94。

便是最基本的资产，所以，孟子的富民思想即从为民制产说起。

是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。³⁷⁵

人民拥有资产，解决生活问题，才易于受引导向善。如衣食不足，生存受威胁，“惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”可见“制民之产”是重要的经济策略。

一、土地资源的分配

孟子建议“制民之产”是要为人民提供生活资源，消除贫穷，这是古往今来人类共同的愿望。无疑，现代导致贫穷的因素复杂，要彻底消除贫穷，并不容易。如退而求其次，实践社会公平，纾缓贫富差距，相信可以办到。³⁷⁶例如一国政府能让人民拥有土地，便能从事生产活动，解决最基本的衣食问题。孟子说：

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。即陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。³⁷⁷

孟子主张把土地分配给人民，让人民拥有“恒产”³⁷⁸。因为土地是远古以来人类最具体和实际的生活资源，是所有生产活动的基础。孟子提出以井田的模式来均分土地，目的是为人民提供最基本的生存物质。人民拥有固定的资产，则不会“放辟邪侈”为非作歹。俗语说“穷乡僻壤出刁民”，“饥寒生盗心”，人性虽善，但

³⁷⁵ 《孟子集注》卷一，页 211。

³⁷⁶ 笔者相信有效的土地发展策略，资源开发，援助弱势和贫困群体，提升社会福利，提供技能训练，规定最低薪金标准，调整税率，引入外资增加工作机会，调控物价等措施都有助于纾缓贫富差距。

³⁷⁷ 《孟子集注》卷五，页 254。

³⁷⁸ 胡寄窗：〈孟轲的经济思想〉韩钟文主编《儒家经济思想研究》，页 62。作者认为恒产论是孟子的特出经济思想。是中国历史上第一次明确提出的拥护私有财产制度的理论。

在穷极潦倒，无以为生时，则被迫作恶。因此，有恒产者有恒心，“恒产”可说是维持社会秩序的重要条件。如果人民因缺乏生活资源而犯法，并受刑罚，是由于政府罔顾人民的利益。因此，政府有责任为民制产。

目前在落后或发展中国家，多数人面对的生存挑战，是贫穷和饥饿。³⁷⁹ 因此，增加粮产是当务之急。虽然粮产会受到天灾人祸的影响，³⁸⁰ 但土地缺乏和不均的分配制度，是问题的症结之一，也是导致贫穷的主要原因。如果人民无力解决生计问题，便会进行抗争，引起社会动荡。因此，在一些土地资源丰富的国家，应制度化土地分配，并以公平为原则，让人民获得土地，从事生产，以免成为赤贫阶层，在天灾发生时或死亡，或沦为难民，四处逃荒。³⁸¹ 孟子在两千多年前已说过：

凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而至四方者，几千人矣。³⁸²

遗憾的是，历史不断重复，人类生命至今依旧受饥馑威胁，又岂仅是几千人而已。如人民拥有土地，不但可供应内需，缓解饥饿问题；同时能避免过于依赖入口粮食，有余则可供输出，增加农民收入。尤其是在世界粮食短缺，物价波动时，不至于引发经济危机。现代在农业发达国家的经济较为稳定，除了天灾，不易受外在因素的影响，农民的生活也相对富裕。如澳大利、纽西兰、荷兰、加拿大等国家，人民的生活素质、幸福感、人类发展等的指数都高于其他国家。

以我国为例，在东、西马各州，还有不少可供开发垦殖的土地。政府应为民制

³⁷⁹ 据全球生态基金在 2011 年 1 月 18 日公布的报告，目前全球有七分之一人口挨饿。未来 10 年，如陷入粮价暴涨和粮食短缺危机，将有五分之一人口挨饿。按：2010 年全球饥荒人口增至 9 亿 2 千 5 百万。

³⁸⁰ 据联合国粮农组织在 2006 年的“农业收成预计和粮食现状”报告，由于天灾人祸的影响，全球面临巨大的粮食危机，有 40 个国家急需国际粮食援助。

³⁸¹ 2011 年 7 月在索马里发生的饥荒，据联合国粮农署统计，已造成上万人死亡，近 370 万人受灾，约占其全国人口的二分之一。联合国驻索马里人道主义救援工作人员称，这是索马里 20 年来最严重的粮食危机，也是非洲 20 年来最严重的饥荒。已有约 16 万人逃往邻国。

³⁸² 《孟子集注》卷二，页 223。按：在卷四，页 244 孟子有相同之说辞，应是当时十分普遍的现象。

产，以公平合理、不分种族的方式，把土地分配给要从事农耕的国民。这样不但可以增加粮产，稳定粮价；还能舒解因小城镇居民涌入大城市谋生，所衍生的各种社会问题。如政府只鼓励或支持大企业和大财团的种植业，农基产业等，却忽略了百姓对耕地的需求，无疑是一种社会不公。固然，政府能从大规模的农产品输出中抽税，但大量的输入，同样是经济负担。我国输入的农产品众多，如米粮、蔬菜、水果、罐头食物等。政府虽曾承诺，要稻米自供自足，但至今尚未实现。³⁸³ 一旦遭遇经济危机，粮价上涨，通货膨胀，失业等等冲击，低收入阶层将沦为贫户。政府如开放土地，分配给有计划要务农的国民，使耕者有其地，不但能刺激生产力，增加粮产和收入；同时会减少失业和贫穷人数，拉近贫富差距。其实，协助人民拥有土地，鼓励农民主动生产粮食，也能制造就业机会，提高国民收入，协助除贫。例如，州政府在土地使用和规划中，把荒置的土地分配给低收入阶层和失业者，从事种植业；并就地取材，发展农产品加工业，使乡区的经济活动多元化，促进乡村发展。³⁸⁴

除了乡区的荒置土地，还有不少邻近城市的所谓“污染土地”³⁸⁵，可供开发和利用。政府应进行统计和规划，使土地能发挥它的经济价值，同时减少荒废和污染。

如政府在国家经济计划中，顾及小民小农的需要，实施有序合理的土地分配模式，必能惠及低收入的国民，同时提高我国的人均收入和国民生产总值。目前我国的许多菜农、果农、花农等只以临时地契使用土地，可说缺乏保障，这种情况应

³⁸³ 在 70 年代，我国政府已有稻米自供自足的承诺，至今未实现。目前我国有 30% 稻米依赖进口。见刘伟伦：〈粮食供应面临危机〉《星洲日报》第 26 版（言路）2011 年 10 月 24 日。

³⁸⁴ 我国第二任首相在第二个大马计划（1961—1965）其间开始推行“乡村发展计划”。其后第四任首相才转向发展制造业，要在 2020 年成为先进工业国。

³⁸⁵ 污染土地如垃圾场或和摩托车厂、汽油站、火葬场、铁路线、巴士总站等交界的地区，老工业区也有大量被污染地块。政府已拨款 35 万马币作为研究的启动经费。载自 <http://news.dichan.sina.com.cn> 2006-9-21.

获得改善。且以印尼为例，因农民没有土地所有权，耕种须付相关费用，致使农民生活水平持续底下。政府常年进口大米，并未考虑到人口中 40% 农民的利益。虽在一定程度上稳定米价，却使农民日益贫困。³⁸⁶ 我国同样需要常年进口白米，又需补贴稻农，数十年来所费不貲。政府应有解决问题的意愿和计划，进行改革或调整政策，屏弃种族和政治考量，才能使仁达于天下，人民才不至于对政府失望。

二、资源的保护和节用

国家如要富民则必须先有资源，并且知道如何保护和利用资源。人民对资源的重要性要有清醒的认识，才能事半功倍，使资源不至于消耗殆尽。政府应制定完善的保护计划，并有效的监督资源的使用。远在战国时代，孟子已提出土地资源的分配和使用，“五亩之宅”，“百亩之田”是维持民生经济的关键因素。这在上章已阐明，现不赘言。对于其他自然资源的利用，孟子也有深切的体会。孟子认为无论是稻米的种植，水产的捕捞，树木的砍伐都要依时令季节而作。

不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。³⁸⁷

从上文可知孟子对“时”和环境、资源的认知，是来自对自然界的观察和思考。之所以有如此深切的领悟，固然是由于已觉悟到物质持续供应的重要性，更关键的

³⁸⁶ 谢知均：〈依赖进口大米导致印尼农民日益贫困〉《罗盘报》中国经济网，2010年12月14日。

³⁸⁷ 《孟子集注》卷一，页202。

是孟子对人和万物的关怀。孟子说亲亲仁民爱物，无疑是仁的扩充过程，爱物是一种道德情操。人的修养到了至善的境界，尽心、知性、知天，万物与我为一，与天地同流。万物是天地所生，是自然的恩赐，所以人类应尊重万物的存在，予以“善用”，而不“害物”，这是道德价值关的体现。“爱物”的实践原则，是“取之有时，用之有节”，其涵意是使用资源应依照适当的时序和有所节制。目的是使自然资源能生生不息，永续经营，供给人类所需的生活物质。如滥用自然资源或破坏环境，直接的后果是物资匮乏，物价高涨，甚至引发冲突和掠夺。间接的影响是生态环境改变，威胁地球上所有物种，包括人类的生存。因此，如何保护自然资源和生态环境，是目前人类最应关注的问题。

其实，许多自然现象以及周遭环境，已使我们意识到，如人类继续滥用资源，戕害自然，最终必自食其果。例如无节制的砍伐林木，“旦旦而伐之，可以为美乎？”³⁸⁸便出现“牛山濯濯”的景象，即造成水土流失，引发气候干旱或洪涝成灾，使经济受损。不受控管的大量捕捞，加上水源的污染，水产供不应求，价钱即不断攀高，穷人无力消费。由于对能源的需求增加，便尽量挖掘开采，造成各种的环境污染。如果说饥饿是由于贫穷，贫穷是因为缺乏资源，资源来自自然界，那么人类要消除贫穷就必须先保护自然环境和善用资源。这是仁义的实践，也是人类自保的途径。

自保应从使用资源的道德自律做起，要“用之有节”。节俭慎用，无疑是保护资源的有效方法。无可否认，富有阶层浪费物质的行为和贫困阶层的缺衣缺食，形

³⁸⁸ 《孟子集注》卷十一，页 331。孟子说人的善性如不获护养，便有如树木之被不断砍伐，失去山林之美，来比喻良心的放失。

成了强烈的对照。目前世界贫富差距继续扩大的趋向，已十分显著。富人丢弃的“垃圾”，是穷人赖以生存的物质。在大城市的垃圾场边缘，逐渐形成了贫民窟，穷人就靠捡拾垃圾度日，这种现象并不罕见，已不令人惊奇。菲律宾大马尼拉地区的“垃圾山”是最显著的例子，有 15 万贫民窟的居民，靠捡拾垃圾，每天挣 2 美元为生。³⁸⁹ 垃圾堆积成山是由于物质被随意丢弃，垃圾能卖钱是因为还有使用价值。富人如有爱物的意识，不浪费物质，则不会出现大量垃圾。浪费不但消耗有限的资源，同时造成环境污染。最近在美国已有民间团体，如“自由素食者”³⁹⁰，进行“拯救”食物，反对浪费的活动，他们在纽约的超市和五星级酒店的垃圾桶里，收集还可食用的物品，收获相当惊人，可见不道德的消费行为在大城市中尤为普遍。³⁹¹ 孟子说：

食之以时，用之以礼，财不可胜用也。³⁹²

无论食或用，都要遵照消费的道德原则；不作不合理的消耗和浪费，才能保住财富和资源。不然，人祸加上天灾，必将造成资源耗尽，物质短缺或物价昂贵，如何得以使民生富足？因此，唯有节俭惜物，有效地保护资源和环境，维持生态平衡，才能继续满足人类的生活所需，保障人类和地球的永续发展。

³⁸⁹ 垃圾山有称冒烟山，是个大型垃圾场，附近贫民窟有 3 万多居民。2000 年曾发生坍塌事件，造成贫民死伤和失踪。大马尼拉地区当时约有 1200 万居民，每天制造 7200 垃圾。载自 <http://news.qq.com> 2006 年 05 月 28 日。笔者按：有关政府至今未能解决其贫民窟及垃圾问题。

³⁹⁰ 自由素食主义在上世纪 90 年代兴起，反对商界利用广告误导消费人，丢弃或更新现有物品，浪费资源。其支持不少是年轻专业人士，收入不低，关心环境，也有无力负担纽约高消费生活的人。载自中国新闻网 <http://chinanews.com>

³⁹¹ 据香港环保团体调查发现，香港人在 2010 年中秋节过后丢弃 212 万个月饼，较 2009 年增加 12.4%，可填满 25 个篮球场。主因是买太多和过了食用期。半数受访家庭，过节吃剩 70% 食物，估计食剩肉类达 480 多公吨；又平均丢弃 1.2 个胶灯笼。见《星洲日报》（综合）37 版。2011 年 9 月 15 日。

³⁹² 《孟子集注》卷十三，页 356。

三、税制与民生

缴税是国民的义务，征税是政府的职责。税收是国家的财政来源，缺乏资金则政府不能运作，不能保障社会福利，国家也无从发展。政府要考虑的是如何制定公平合理的税制，所应遵守的原则是富人多交，穷人少交，赤贫者免交。当今我们所见的税制，如说是沿袭古人的构思，再经过延续的改革和调整才制定的，应无大误。

孟子主张“薄税敛”是就他的时代而言。战国时民生困顿，人民无力负担多而重的税务，因此孟子提出“薄税敛”的原则，并针对对各种税务提出意见。如和现代的税制对比，则可发觉孟子经济思想的前瞻性。

首先说田税，孟子要求根据田地所在征收，“请野九一而助，国中什一使自赋。”税种和税率随地理环境而定，这是比较合理的税制。地域环境、土壤、气候、人力，各不相同；良田和瘠田，近郊和僻远，生产所得必有差异，如统一税率则不公平。依实况调整，体恤贫农，奖励生产，是现代政府可以仿效的。

至于关税，目前世界的一些地域性组织，如东盟国家，正在逐步推行零关税的协定，³⁹³这正是孟子说的“关市讥而不征”。东盟十国要在2020年实现东盟自由贸易区（AFTA），到时各国商品互免关税，将能达到地区经济一体化和促进经济发展的目的。除了提出免征关税和货税等，孟子也反对商人垄断商品的行为。当今的国际经济或贸易组织如世界贸易组织（WTO）也有反垄断的条文和规章，要求成员国遵守。主要目的是要保障在商业领域的自由和公平竞争，避免损害有关国家、商业机

³⁹³ 2012年东盟十国将对11个领域的产品实行免税。新加坡、泰国、菲律宾、马来西亚、印尼和汶来将提前5年（2015）互免关税。其他成员国老挝、柬埔寨、缅甸和越南将在2020年实行免税。

构和消费人的利益。

固然，孟子反垄断是从仁义的视角出发，霸占市场以牟巨利是“不义”行为，所以是“贱丈夫”，理应抽税。现代的自由市场经济，贸易注重公平和互利原则，自不能允许垄断。其实，古代和现代的经贸原则一样，不能为私利而害公利。只要不受政治企图影响，反垄断法实有助于防止越轨的国际经贸行为。

孟子说“薄税敛”，是不向穷人收重税，但也不赞成过轻的税率，如“二十税一”。因为税率过轻，国家收入减少，便不足以维持开销。孟子已预知收支平衡的重要性，税率应视国家需要而定。例如在国家的经济衰退，民不聊生时，政府应向富人和大企业多征所得税，³⁹⁴以免贫富差异加剧，引起社会动荡。2011年在欧洲一些国家发生的债务危机，便是由于政府财政经年入不敷出，以至负债累累，急需国际救援。

富人多缴税是社会责任，政府调整税率是实践社会正义。不然，富者越富，贫者越贫；加上国库空虚，不但威胁社会安全，更无经济能力发展国家，还那有财力去扶贫救弱。

四、救助弱势群体

在现代的进步国家，注重社会福利，已备有许多救援弱势群体的机制，但在发

³⁹⁴ 美国巨富巴菲特公开呼吁政府针对每年所得逾 100 万者调高应缴税率，逾一千万者额外增税。并在 1980 和 1990 年代，富人缴税更多，税率不会影响富人投资。见《纽约时报》，2011 年 8 月 15 日。

展中国家或落后地区则不然，老弱病残，往往“转于沟壑”³⁹⁵，孤儿寡妇则命运凄惨。在我国，除了政府的援助，民间的慈善团体或机构，扮演着重要角色。其实，政府拥有立法、司法和行政权，如能善用国家资源，以民为本，推动扶贫救弱的计划，将会事半功倍。

在孟子的仁政思想中，扶贫救弱的优先对象是鳏、寡、独、孤。孟子说：

老而无妻曰鳏，老而无夫月曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。³⁹⁶

“穷民而无告者”是不但贫穷而且无亲人可倚靠的人，可见极需救助。固然现代社会需救助的还包括贫困老人和残障者。提供社会福利，悯恤弱势群体，无疑是政府的责任。我国政府应在法规制定、基础建设和资金筹备上，作出详备的计划，然后在国家计划中实施。简言之，政府应在主导的位置上协助民间组织的福利工作，同时设立完善的监管机制，监督官方和私人福利机构如老人院、孤儿院等的运作，保证社会的弱势群体能获得应有的福利。

五、“取于民有制”的现实意义

现代的民主政治体制，注重法治精神，社会行为必须遵守法律规则。尤其是在经济领域内，需要制定有关的法制规章，以便执行管理、控制和监督所有的经济活动，保障人民的福利。如果一种政治或经济体制缺乏有效的管控规则条例，陷入不

³⁹⁵ 《孟子集注》卷四，页 244。孟子说“老羸转于沟壑”意即老弱无依者，死后尸体被抛弃在山沟中。

³⁹⁶ 《孟子集注》卷二，页 218。

受制约的放任状态，往往会引发严重的后果。上章已提及孟子说的“有制”，除了指法制，也含制约、克制之义。孟子深知“人之所以异于禽兽者几希”，人的善性易于陷溺，一旦善性放失，则必须有外在的法制加以制约。要是既无法制，又无良心，便出现以权位掠夺财富的现象。依照“森林规则”，弱肉强食，伤残同类。笔者认为2008年在美国发生的“金融海啸”是典型的例证，最足以说明“无制”所造成的祸患。

美国纽约是世界的金融中心，其动向向来是各国金融业的指标，也直接或间接影响世界的经济发展。一旦发生金融危机，其牵涉之广和影响之深，实难以估计。如果我们探讨美国这次的金融危机何以会发生，可概括地说，华尔街金融精英的“贪婪”是祸首；因金融体制和监管部门的缺失，而造成的“无制”状态，则是帮凶。我们从美联储前主席格林斯潘³⁹⁷在一个听证会上被“质询”时的回答，便可知这次金融危机发生的导因。

格林斯潘承认，过去错误地相信自由市场可以调节金融体系而无需政府加强监督。现在他对自由市场的缺陷感到“震惊”³⁹⁸，但只承认自己有“局部的”错误，即没有对信贷违约掉期市场进行监管，以至华尔街的金融精英们肆无忌惮地操控信贷衍生产品。可见，在资本主义体制下，过度信赖自由放任的原则，而不行使人民或政府所赋予的权力，制止不合道义，只为私利的行为，即是“富桀”³⁹⁹。助桀为虐，难辞其咎，焉能推卸责任。

³⁹⁷ 格林斯潘是美国联邦储备局的前主席，在位18年，不听一些专家学者警告，坚持放宽管制。曾为金融衍生产品辩护，认为无拘束的自由市场是优秀经济的根基。按：美联储局有如我国的国家银行。

³⁹⁸ 美国《国际先驱论坛报》10月23日报道。载自：<http://www.jiaotong.net> 2008-10-25。

³⁹⁹ 《孟子集注》卷十二，页345。

格林斯潘对危机的发生，只表示“震惊”，虽也提及体制和规则的“缺陷”，但未见其反省自省，或表示愧疚，实不足以说服因金融危机而陷入经济困境的民众。他把金融灾难喻为海啸，并不符实情。这无疑不是天灾而是人祸，其对经济和民生的杀伤力，至今还在延续发酵，后果难以预测。这正足以警示当权者，无论在立法、司法或行政上的措施，都不应只凭个人的意愿倾向，或学识经验行事，而必须审慎考量有关的法制规则，是否足以保障人民和国家的长远利益。

无疑，这次危机的始作俑者，是华尔街的所谓金融精英。他们经年享受高薪和巨额年终红利，意气风发，生活豪奢。“怀利以相接”是金融界的现实，无论是企业、银行、投资机构、股市投机，都以追求最大利益为目标。由于利欲膨胀，多欲则见利忘义，忘义则善性不存，如孟子所说：“其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”善性之不存，则无道义和羞耻心，利用监管宽松的缝隙和漏洞，模糊公众视线以牟取私利。引发这次金融危机的信贷衍生产品，就是在这些精英的操弄下产生的。

最令人民愤激的是，那些濒临倒闭的金融机构，在接受政府援助后，依然如常分发丰厚的红利或奖励金给金融主管们。虽然金融危机造成高失业率和工资下降，但现实是“华尔街的薪资水平却回升，金融大亨的赚钱手段比以往更难看。”⁴⁰⁰ 金融界对普通百姓的经济困境无动于衷。于是人民走上街头示威，就是要抗议社会不公，贫富悬殊，⁴⁰¹ 失业问题严重等。⁴⁰² “占领华尔街”⁴⁰³ 的社会运动，方兴未艾，无论结果如何，对美国甚至其他国家的社会、经济、政治，都会有所影响。

⁴⁰⁰ 克鲁曼（美国经济学家）：〈华尔街的哀鸣〉，《星洲日报》（财经评论）第 11 版，2011 年 10 月 19 日。

⁴⁰¹ 在美国 1% 的富人拥有国家 50% 的财富。目前约有 4 千 600 万人生活在贫穷线下。

据专家学者和媒体的分析，“占领华尔街”的民众抗议活动，目的是针对华尔街的贪婪腐败、金融体制的弊病和政府监管的疏失。笔者以此次金融危机为例，是要阐明贪婪和无制足以破坏任何争取社会正义的努力。要达到除贫富民、就业增产、保护资源环境等目标，都必须从人性和制度上著手。无疑，在功利和物欲的笼罩下，人的善性良知易于丧失，但人类毕竟异于禽兽，有反省和警觉的能力。社会应更关注在政治、经济、教育领域内的道德价值观及其影响，并要求对政制体系的监督和改革。从相继发生的民间运动中，已显示出人民要求被赋予权力者，具有更高的道德素质；所有法制规章应公平合理，受积极监控和作出适时改革。让贤者在位，能者在职，以卓越政绩保障人民福利，这些都是人民的诉求，也是未来的社会趋向。

第四节 孟子教育思想的借鉴价值

俗语说“十年树木，百年树人”树木需要培植才能生长，人类同样需要培育才能成长。“百年”和十年相比，只是以数字象征树人过程的持久和艰辛。窃以为“树人”不仅指个人的成立，而是蕴含一个理想群体的建立。简单地说“树人”就是富含道德教化，依循仁义礼智信规范的教育过程。通过良好的教育，建设善良、和谐、安全和幸福的社会；使人的存在更有意义，生命更具价值，人类文明能延续发展。

⁴⁰² 国际劳工组织与经济合作及发展组织在一份合作的报告中说，自金融海啸后，全球约有 2 千万人失业，到 2012 年末，数字可能翻倍。西班牙、南非及美国是失业人数增加最多的 G20 成员国。西班牙、美国和英国的失业率增加最多。见《星洲日报》（国际）第 30 版，2011 年 9 月 28 日。

⁴⁰³ 这是美国民众在纽约华尔街示威（2011 年 9 月 17 日开始）提出的口号。已蔓延至很多城市及其他国家。抗议金融业贪婪、金融体制弊病、政府监管不力、社会不公、高失业率、经济萧条和贫穷等。

因此，修养完美人格，“使人成为全面发展的人，尤其是道德的人。”⁴⁰⁴ 即是教育的核心价值。孟子说“得天下英才而教育之”是人生一乐。

君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也，得天下英才而教育之，三乐也。⁴⁰⁵

之所以快乐，是因为能够培养资质优秀的人才，完成“树人”的事业，为社会作出了贡献。

一、教育理念的建构——反思教育的核心价值

孔子说自己“三十而立”，如“立”⁴⁰⁶是挺立或成立的意涵，即表示已达到了道德和学识上的基本要求，可立足于社会而无所欠缺或愧疚。“立”的基础功夫是儒家所修习的德行、言语、政事、文学，另有技艺如礼、乐、射、御、书、数的训练。即使是技艺的学习，也蕴含道德人格的陶冶。例如射不中的，则反躬自省，忠己恕人，不推诿失败的责任。⁴⁰⁷ 可见儒家对道德教育的重视。因此，在学科中以“德行”为先，道德人格达到有如孟子说的“仰不愧于天，俯不忤于人”，便是“立”的境界。己立立人，人需先自立方能为别人创造立的环境和条件。

反观我国的教育体制，往往不重视道德教育，忽略了对人格的熏陶，更无立人

⁴⁰⁴ 郭齐勇：《儒家文明的教养的意义》，郭齐勇，胡春依主编：《东亚儒学研究论集》，页 3。

⁴⁰⁵ 《孟子集注》卷十三，页 354。

⁴⁰⁶ “立”的意涵，郭齐勇说是“挺立生命”，“立人”是“创造一种气氛或环境，让人家自己站立起来。”不是外在强加于人地使人站起来。见《中国儒学之精神》，页 266。

⁴⁰⁷ 见《孟子集注》卷三，页 239。“仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”

的教育理念，以至弊端丛生。无论是政府、教育部门、学校、老师、家长和学生都以功利为先，以考试成绩为至要考量，“应试文化”也因而形成。实际利益取代了对品德和真正“学问”的追求。这和孟子说的“学问之道无他，求其放心而已矣！”⁴⁰⁸ 求学问最主要的目的是心性的修养。古今对学的目的，落差足以发人深省。

当今的情况是学生希望在政府考试中取得最特出的成绩，以便获得奖学金，⁴⁰⁹ 所以非考试资料不沾手。出版商大量供应各科的辅助应试材料，甚至连文学和道德科也备有标准答案。学生只要熟读强记，便不难考取所谓“优秀成绩”，无需思考能力或才智。多数老师依照考试范围教课，采用现成作业簿和模拟试题训练作答能力，并根据范本批改，“一视同仁”省时省力，以便应付其他事务。家长为了功利和虚荣，不考虑是否有需要，从小便让孩子参加补习班，使补习学校门庭若市。学校为了声誉、绩效和满足官方评估，追求数字上的提升，何来抗拒“应试文化”的魄力，实践“立人”的理念。教育部门的体制僵化，缺乏适当的咨询、研究和监督机制。法则规章通常是由政治人物或政府首长，甚至地方官员主宰。人治多于法治，因此换人即换规则，朝令夕改，制度混乱。

从以上的种种现状，便可知我们和“立人”的教育理念渐行渐远。学校教育难以“尊德性”，更无从“道问学”。功利倾向和应考文化出现，学校的道德教育荒废，使学生不能受到充分的心性陶冶和人格磨练，因此缺乏正确的道德观。良知良能放失，“放其心而不知求，哀哉！”出现校园纪律问题，甚至足以影响社会风气、治安和国家发展。教育是建国大业，政府和民众应有培育英才的意识。目前的制度

⁴⁰⁸ 《孟子集注》卷十一，页 334。

⁴⁰⁹ 我国颁发奖学金，偏重政府考试成绩，以考获多少个 A 等取舍，造成竞争十分激烈，求学只为应考。

往往使德育、智育、体育、美育，⁴¹⁰ 不能获得均衡发展，使学生的价值观错置。社会再不反省检讨，进行改革，青年学子或将成为“鸡鸣而起，孳孳为利者，蹠之徒也。”⁴¹¹ 如学校和家庭教育只注重成绩和文凭，“教”而不“化”，化育学生成才，轻则无从建设人文精神和公民社会，重则彼此“怀利以相接”使社会罪恶丛生。

孟子重视教育，认为通过教育才能使善性得以显现并实践在政事上。简言之，孟子的教育核心理念就是“立人”，是成德之教，使人成为有道德的人。修习仁爱孝悌忠信，使人“明人伦”。从培养道德自律精神开始，再推广至社会层面，体现仁义礼智，“居仁由义”。因此，孟子所提的“教”是德育教化和心性修养。这无疑是现代教育所最缺乏的。目前民间推行学习“弟子规”、“三字经”等启蒙教育，以及近年来有所谓“国学热”，已反映出人们正在反思，觉悟到社会行为需要道德规范。而从事道德建设，则需从心性培育开始。孟子说：

人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。⁴¹²

孟子的忧虑是人的“无教”，在生活丰裕安逸后，如无教化，行为便近于禽兽。各种社会乱象和弊端也随之而生。富而无教的后果，经常体现在富人的纵欲跋扈和骄横豪奢中“为富不仁”，可见孟子并非杞人忧天。唯有通过有效的道德教育，才能建设人类的理想家园。

我国在上世纪 80 年代，已有培养学生道德观，纠正学校和社会风纪的举措，即以“道德教育”取代“公民”科。可惜实践的过程出现许多纰漏，效果未达理想。

⁴¹⁰ 依学校课程，体育和美术科每周各两节，但因科目过多，节数不敷分配，一些学校违规缩减应考班级的体育课。道德和美术，也普遍被认为是次要科目。

⁴¹¹ 《孟子集注》卷十三，页 356。蹠是春秋时大盗。孟子以他和舜相比“孳孳为善者，舜之徒也。”

⁴¹² 《孟子集注》卷五，页 259。

问题的症结在于它不被认为是主要的考试科目，⁴¹³ 所以不受重视，也缺乏该科的受训师资。而且只注重道德纲目和相关材料的死记背诵，忽视实际的行为表现。如只根据考试分数来评估道德水平，也未必公平。言教不如身教，身体力行才能改善纪律，扩充善性，培养道德观。该科的课程大纲涵盖仁、爱、礼、敬、勇、诚、忠、恕、勤、中庸等，实类同孔孟的道德价值，所缺的只是实践教育理念的热诚和推行政策的决心。

二、孟子教学方法的提示和借鉴价值

孟子说：

君子之所以教者五：有如时雨化之者，有成德者，有达财者，有答问者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。⁴¹⁴

孟子乐为人师，把他的教学心得，列出五种，实有可供借鉴之处。一是“如时雨化之”，为人师者培育学生，如雨露之于草木，及时给予辅助滋养，才能使学生成长。如老师缺乏教育理念或责任意识，学生将有如草木缺水，容易枯槁。因此，优秀的师资是国家进步的重要因素。老师作育英才的责任重大，任重道远。

二是“成德”，着力培养学生的道德观，奖励善行义举，使人性中的善端能成长茁壮。如有学生特别需要品德上的辅导，则须优先处理；开发善的潜质，使学生向上向善，学问和德行得以同步提升。如只注重考试成绩，竭力追求分数名次，最

⁴¹³ 道德教育每周三节，初中有校内考试，高中则有政府考试。应试必须熟读 16 条道德纲目及其细节。

⁴¹⁴ 《孟子集注》卷十三，页 361—362。

后的产品将是“考试机器”和“应试文化”，为师者能不慎乎！

三是“成财”，学生的禀赋不齐，倾向各异，理应因材施教。但在我国，除了寄宿学校，每班的人数过多，⁴¹⁵难以因材施教。何况有些学校经年师资不足，无从进行个别指导，栽培学生的特殊禀赋。唯有改善学校的实际情况，才能实践“成财”的理想。政府的责任是一视同仁，提供硬体设备，改善教学环境，加强教师素质，才不至于埋没才俊，加剧延续出现的人才荒。只高谈教育改革，缺有效措施，实无补于事。

四是“答问”，老师为学生解答疑难是必然的学习过程。大致上说，《孟子》书就是由答问而来。答问，其实是师生的良性互动，交流和切磋，应受鼓励。老师通过答问来传道、授业、解惑，所以问学是优质传统。然而，常见的课堂现象是学生不愿提问，或不敢提问，固然也有不思而胡乱发问者，但“问”依旧是最简单直接的学习方式，我国学生应多学习。西方学生跃跃欲试的态度，或许正是孟子的期盼。

五是“私淑艾”，孟子本身的学问便是从“私淑诸人”而来，证明了虽不能亲炙良师，也无碍于学习。只要有典范可供仿效，善用资料，勉力研习，也能成就大学问，历史上不缺自学成功的例子。这是给无缘受正规教育，或有志于学和希望终身学习的人最大的激励。“私淑”有更大的空间和自由，何况现代资讯发达，是开放性的学习环境。宽松地说，通过互联网的搜索和联系模式，也是一种“私淑”途径。

⁴¹⁵ 城市附近及较著名的华文小学，每班人数通常超额，四五十人一班是常有现象。

除上述，孟子还有一种“不教之教”⁴¹⁶的方法，他说：

教亦多术亦，予不屑之教诲也者，是亦教诲之而已矣。⁴¹⁷

教学法有多种，不屑去教诲一个人，也是一种教诲的方法。因为那不被教诲的人会有所感触而反躬自省。可见孟子的教学法是经验和智慧的累积，不但因人而异，发掘学生的个别潜质，还蕴含哲理。现代老师如教学失当，岂不愧对圣人？

三、学的智慧

孟子除了阐明作育英才的心得，在文本中也可见他对于学的精神、态度、方法和原则的精辟见解。其实用价值并未因时代的嬗变而消失。试列数则以作范例。

• “尽信书，则不如无书。”⁴¹⁸ 书是指《尚书》，孟子认为对典籍也应有怀疑的态度，不轻易相信所有的资料，因其中或有错谬。如果存疑，则不易被误导。学习固然需有所本，但思考和辨别的能力同样重要。

• “君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。”⁴¹⁹ 学习的人如要获得高深的造诣，便得依循一定的途径去努力。觉得有所得时，便掌握住而不犹豫，心得积蓄多了，使用时便能得心应手。这是说学习的心得决定造诣的高低。

⁴¹⁶ 此语引自徐婉君主编，傅佩荣著：《傅佩荣解读孟子》，吉隆坡：大将出版社，2005，页260。

⁴¹⁷ 《孟子集注》卷十二，页348。

⁴¹⁸ 《孟子集注》卷十四，页364。

⁴¹⁹ 《孟子集注》卷八，页292。

• “博学而详说之，将以反说约也。”⁴²⁰ 扩大学习的范围或层面以后，要详尽地了解所学的资料，并融会贯通，才能由博返约，精简扼要地表达大意。

• “其进锐者，其退速。”⁴²¹ 前进过于猛烈，则难以持久，其后退必也迅速。学习或谋事都应稳健有序，如急功近利，则易于溃败。

• “有为者辟若掘井，掘井九轫而不及泉，犹为弃井也。”⁴²² 学习的功夫譬若掘井，纵使已经努力挖掘，如还未达到目的，则需勉力继续，以免前功尽废。无疑，这是“有为者”的学习态度，决不半途而废。

• “助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。”⁴²³ 学习应循序渐进，顺其自然，如汲汲求成，反而有害。有如把苗拔高，欲助其生长，结果苗必枯槁。“揠苗助长”是常用成语，足以警戒急功近利者。

• “虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”⁴²⁴ 就算有容易生长的植物，暴晒一天，受寒十天，也不会生长。“一暴十寒”的学习态度，即不能持续用功。学贵有恒，如果时而全力以赴，时而怠惰疏懒，则不会学有所成。

• “今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。”⁴²⁵ 弈棋虽是小技艺，如不专心学习，也学不会。青年学子，好奇好动，易受外物诱惑，因此更要心无旁骛，才能事半功倍。

• “羿之教人射，必志于彀；学者亦必志于彀。大匠诲人必以规矩，学者亦必

⁴²⁰ 《孟子集注》卷八，页 292。

⁴²¹ 《孟子集注》卷十三，页 363。

⁴²² 《孟子集注》卷十三，页 358。

⁴²³ 《孟子集注》卷三，页 232。

⁴²⁴ 《孟子集注》卷十一，页 331—332。

⁴²⁵ 《孟子集注》卷十一，页 332。

以规矩。”⁴²⁶ 羿教人射箭，必先拉满弓，向他学射的人也照着做。这是射箭的法则。

任何学习都得依照一定的规则去做，乱了章法，必影响学习的效果。

- “仁者如射，射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”⁴²⁷

仁者的德行表现在他的射箭过程中，先依规矩端正了姿势才发箭，如射不中，不埋怨胜过自己者，只反思自己的缺点。不怨天尤人，失败则自我检讨，是学习或竞赛的正确态度。

- “行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”⁴²⁸ 无论行事或行为，如得不到预期的效果，就必须自我反省，改过迁善。品德行为端正，便能得到所有人的爱戴和支持，成为学习的榜样。反求诸己的自觉，无论对学习或做人处世，都有莫大裨益。从上述引文中可见孟子对学的热诚和智慧，虽经千年，依旧可供学习和仿效。

第五节 小结

孟子仁政思想的现代价值，不言而喻。尤其是在人类面对各种危机和挑战的 21 世纪。天灾频传，人祸不断，正需要我们深切反省，重新检讨在政治、经济、教育等领域内所衍生的问题。如能借鉴前人的思想理念，智慧和经验，在有关的制度体系、内容实质和实际施行上进行改革，相信必有利于人类的发展、⁴²⁹ 社会建设、国

⁴²⁶ 《孟子集注》卷十一，页 337。

⁴²⁷ 《孟子集注》卷三，页 239。

⁴²⁸ 《孟子集注》卷七，页 278。

⁴²⁹ 联合国有作人类发展调查，其报告中的人类发展指数（HDI）包括收入、财富、教育、健康、人口、环境、灾害以及国民对生活的满意度等。指数可显示不同组别国家的发展水平。

家发展和国际关系。

在政治领域，掌权者和行政机构应有为民谋福祉的理念，并培养道德自律精神，屏弃专制、滥权和贪腐，树立道德典范。“以德服人”⁴³⁰，以服务为宗旨，以行仁政为愿景。促进社会和谐，建构人文精神，才是有为者的政治宏图。

经济策略需以民为本，实践“所欲与之聚之，所恶勿施”的原则。“无政事，则财用不足。”⁴³¹ 国家有良好的经济政策，如增加生产、取之有制、保护资源，节约爱物，才能保证民生富裕。并通过公平的资源分配，使民有恒产并有恒心，在根源上解决贫穷问题，便能使社会稳定，国家安全。政府如要维护人民的福利，则必须与时俱进，改革或制定法规，制约贪婪和腐败，建立完善的体制。扶贫救弱无疑也是政府的责任，应制度化对贫困和弱势群体的援助和实体建设。

教育应有“树人”、“立人”的理念，目的是要作育英才。如教育制度只偏重考试，急功近利，不重视道德和人文教育，忽视心性陶冶和品德修养的重要性，将无从培育出品学兼优的学生。如“考试文化”延续滋长，必将影响学生素质。老师的责任是化育学生，使学生成德成材；并因材施教，把学问和学习心得以及学习方法，传授给学生，完成传道、授业、解惑的教育使命。唯有通过优质的教育，才能使民风敦厚善良，人才涌现，为国家进步作出贡献。孟子之所以重视人的教化，无非是要达到同样的目的。

概括言之，社会需要持续发展，就必须在政经文教各方面有所革新，促进人的发展，使人能过幸福生活。改革是一种进步和需要，世界目前的动乱不安和危机递

⁴³⁰ 《孟子集注》卷三，页 235。孟子说：以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。

⁴³¹ 《孟子集注》卷十四，页 366。朱熹注文是“生之无道，取之无度，用之无节故也。”

出，已使人类警觉到革新的迫切需要。但改革需有正确的思想理念和精神价值作为基础和依据。幸福生活不仅是财富的聚敛和权力的追求，而是更高层次的道德修养和精神面貌。仁义礼智信达于天下，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，”的实现，没有时空的分隔和限制，只在于我们有无学习、仿照和借鉴的意愿和行动。笔者相信孟子的仁政思想，在现代依旧有其实用价值。

总结

历史不断往前发展，不会因人为了的因素而停止，但人类文明会因人的行为而受到摧毁。我们可以总结 20 世纪的经验，但却未能汲取其警示和教训。在本世纪的过去十年中，人类依旧受到战争、暴力、掠夺、饥饿、污染、安全等等威胁。究其原因，笔者认为人性的陷溺，道德理念的匮乏，是导致种种人为灾难的主因。因此，必须重新挖掘人的良知良能，培养道德精神和人文素质，通过有效的政制革新，才有可能解决面临的各种挑战和危机，使本世纪成为“和平与共生的世纪”⁴³²。

如何构筑一个和平与共生的世纪，确是人类必须思考和探索的问题，也是人类共同的责任。假如说目前喧嚣扰攘的世情，忐忑不安的人心，以及剑拔弩张的局势，都是现代物质文明的产物，或者说是源于现代扭曲的价值观。那我们就不得不回顾历史，借鉴前贤的智慧，发掘传统文化中的精华，古为今用；重塑道德价值，张扬蕴涵仁义礼智的理念，以铺设现代人应走的康庄大道。

孟子提出性善论，不只是为了抗衡恶的滋生和霸道的蔓延，更重要的是要使人觉悟人性中“善端”的存在，“仁义礼智根于心”，故此，人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，也是所有德性的根源。如善性获得发掘和扩充，不断自我完善，向内深掘，向外扩展，即可修得至高的道德境界，可媲美尧舜，因此“人皆可以为尧舜”。人的这种价值自觉，便是“人之所以异于禽兽者几希”的根据，使人超越其生物性的局限，转入道德精神的无限。因此，孟子注重修养功夫，以至诚扩充善性，

⁴³² 〔日〕池田大作，〔美〕杜维明著，汴立强，张彩虹译《对话的文明》，成都：四川人民出版社，2007。池田在序一里说人类正徘徊在歧路上，要重复“战争与暴力的世纪”的 20 世纪悲剧，还是在 21 世纪开辟“和平与共生的世纪”。

通过反躬自省“反求诸己”的过程，择善而固执，便能护养良心善性使不流失，所谓“学问之道无他，求其放心而已矣。”当扩充功夫做到圆满极至时，不但有“知言”的智慧，且能养就“浩然之气”。人能完成至善的道德修养，体悟“万物皆备于我”的境界，即能感悟“上下与天地同流”的超越道德精神，因而获得极大的愉悦“乐莫大焉”。孟子有系统地陈述了“存心、养性、事天、尽心，知性，知天”的修养功夫，开创了儒家的心性之学。

孟子提出的性善论，固然是儒家心性学理的肇始；但孟子除了强调身心修养的重要性，另一目的是以善性作为仁政理论的依据。如善性仁心得以落实到政制的实际层面上，即能以“仁政”救民于水火，使“黎民不饥不寒”，“养生丧死无憾”。这是在战国背景下，孟子期望发施仁政的基本要求。至于如何发施仁政，依孟子所说就是“以不忍人之心，行不忍人之政。”扩充“不忍人之心”，便能行“不忍人之政”。这“不忍人之心”，就是人的恻隐之心、仁心；这“不忍人之政”，就是仁政。因此可说“性善论”是孟子仁政思想的心理基础。孟子不断强调仁政的效用，是要说服诸侯，实施仁政以掌握天下治权，“治天下可运之掌上”；并且肯定“不以仁政，不能平治天下”，因为仁者无敌。

孟子的仁政理论，无疑是继承自孔子的德治思想，但并非单纯的因袭，因已有所增益和发展。⁴³³ 孟子的贡献，除了在孔子仁学的基础上阐发性善，还在于为德治思想提出了具体的政制内容，作为施政的策略，使保民、富民、教民的政治理念得以实践。因此，仁政的内容包括了为民制产，调整税制，慎用刑法，并以不扰民伤

⁴³³ 崔大华：《儒学引论》，北京：人民出版社，2001，页48。作者认为因袭则缺新的内容，这种思想理论便易于衰亡消失。

民为原则“使民以时”，增加生产力；同时合理利用自然资源，控制资源开发，保护生态环境。除了富民也注重社会福利，救助弱势群体；并重视教育，以化育人民为要务。这些全是为民谋福祉的措施，也同样是现代政府应有的施政目的。

无疑，孟子的具体政制策略是衍发于他的民本思想，即他的民贵君轻论，“民为贵，社稷次之，君为轻”。“民贵君轻”是孟子审察前代政治得失的结论。“得民心者得天下，失民心者失天下。”民心所向，决定政权的得失。而民心的归附或叛离，则在于执政者的素质，政策的良莠以及施政的效果是否有利于民生。因此孟子是以尧舜为典范，以德治为纲领来铺陈他的仁政理论。目的是要实践以民为本的政治理念。固然民本思想非始自孟子，但坦言人民有更换政权的权力，则倡自孟子。他说：“诸侯危社稷，则变置”，执政者如危害国家，应被取替。这对后世的专制统治者，抑或现代民主制度下的执政群体，依旧具有警示作用。何况相同的处境还不断在人类历史的进程中出现。

在孟子的民本思维中，除了对具体政制的阐述，还突显了几个重要理念：一、为政者应是道德典范，“君仁莫不仁，君义莫不义”，其示范作用能引导社会人心和风气。二、必须由贤能者执政，“惟仁者宜在高位”，因为有仁德的执政者必然会“恭俭礼下，取于民有制。”不会横征暴敛，行虐政。三、执政者需有与民同乐，“乐以天下，忧以天下。”的操守，公平对待人民，才能获得拥戴。四、行霸道以力服人者，不能使人心服，“非心服也，力不赡也”。五、怀利以相接的社群，罔顾仁义，必引发灾难，“怀利以相接，然而不亡者，未之有也。”六、贪婪与掠夺“不夺不餍”，是由于缺乏仁德，“后义而先利”。如果把孟子的这些思想理念和现代的社会现状对比，便可发觉当今许多冲突和斗争的肇因。

现代的暴力倾向，从个人、家庭、社群走向国际，霸道恣行，凭武力、外交和权谋，则足以称霸或垄断政权。从街头攫夺到奸淫劫杀，从恐怖袭击到歼灭轰炸，诸如此类，世界似乎已更不安全。难得见“贤者在位，能者在职”，更遑论为民生设想，恭俭礼下，与民同乐的识见。政界如再不践行合乎仁义，以民为本的政治理念，“仁则荣，不仁则辱”，不但失职失权受辱，且贻害人民家国。虽屡见暴政倾覆，暴君被逐，但社会往往已付出沉重代价。

在经济领域，人的贪婪如不受制约，“上下交征利”所造成的恶果，已有目共睹。本世纪应汲取金融危机、气候警讯、物种绝灭、资源渐竭等历史教训，不但需要“取于民有制”，“怀仁义以相接”；还要有“爱物”的意识和情操，对资源的利用和环境生态的保护，应遵守“取之有时，用之有节”的原则。使万物生生不息，永续供应人类的需求。

教育是建国之本，所以孟子以作育英才为人生大乐，人民和政府都必须有“立人”的理念和愿景，不以功利为前题，偏重应考知识的传授，而忽略了人格和道德的陶冶。孟子认为善政不如善教，因为善教能培育人的精神文明，突显人的生命价值，使人能堂堂立于宇宙间而无愧。

孟子要以善性仁政来救治战国时的暴虐，相信现代人的聪明才智也能以同样的价值理念，追求相同的理想，为人类建设更幸福的家园。

参考文献

(一) 专书

1. 白寿彝主编：《中国通史》上册，上海：上海人民出版社，2004。
2. 曹尧德：《孔子传》，河北：花山文艺出版社，1997。
3. 曹尧德：《孟子传》，河北：花山文艺出版社，1992。
4. 杜维明：《儒家思想新论—创造性转换的自我》，南京：江苏人民出版社，1996。
5. 〔日〕池田大作、〔美〕杜维明著、汴立强、张彩虹译《对话的文明》，成都：四川人民出版社，2007。
6. 崔大华：《儒学引论》，北京：人民出版社，2001。
7. 〔清〕戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，2008。
8. 董洪利：《孟子研究》，南京：江苏古籍出版社，1997。
9. 冯友兰：《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司出版，1968。
10. 冯友兰：《新原道》，北京：生活·读书·新知三联书店出版，2007。
11. 冯友兰：《中国哲学史新编》上册，北京：北京人民出版社，2004。
12. 傅佩荣：《傅佩荣解读孟子》，吉隆坡：大将出版社，2005，
13. 郭齐勇、胡春依主编：《东亚儒学研究论集》，长沙：岳麓书社，2011。
14. 郭齐勇：《中国儒学之精神》，上海：复旦大学出版社，2009。
15. 韩钟文主编：《儒家经济思想研究》，北京：中华书局，2003。

16. 何建章：《战国策注释》，燕策一，北京：中华书局出版，1990。
17. 黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004。
18. 黄俊杰：《孟子》，台北：东大图书公司出版，1993。
19. 姜林祥：《儒学价值传统与现代化》，济南：齐鲁书社，2002。
20. 〔清〕焦循撰：《孟子正义》上册，北京：中华书局，1987。
21. 金耀基：《中国民本思想史》，北京：法律出版社，2008。
22. 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005。
23. 雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆，2001。
24. 李零著：《郭店楚简校读寄》增订本，北京：中国人民大学出版社，2007。
25. 李明辉：《孟子重探》，台北：联经出版事业公司，2001。
26. 李学勤主编：《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，1999。
27. 梁启超：《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2003。
28. 〔法〕卢梭著，高秀娟译：《论人类不平等的起源》，上海：上海三联书店，2009。
29. 〔英〕罗素：《西方哲学史》，北京：商务印书馆，2007。
30. 吕思勉：《中国通史》，上海：上海古籍出版社，2009。
31. 〔法〕孟德斯鸠著，于应机、余新丽译：《论法的精神》，西安：陕西人民出版社，2005。
32. 牟宗三：《道德的理想主义》，台北：台湾学生书局出版，1992。
33. 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005。
34. 牟宗三撰、罗义俊编：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2008。
35. 南怀瑾：《孟子旁通》，上海：复旦大学出版社，1996。

36. 钱穆：《先秦诸子系年》，香港：香港大学出版社，1956。
37. 钱穆：《国史大纲》，北京：商务印书馆，2005，页 68。
38. 钱逊：《先秦儒学》，沈阳：辽宁教育出版社。1997，页 76。
39. 〔美〕萨克斯著，邹光译：《贫穷的终结》，上海：上海人民出版社，2010。
40. 〔汉〕司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959。
41. 王保国：《两周民本思想研究》，北京：学苑出版社，2004。
42. 韦政通：《中国思想史》，台北：水牛出版社，2001。
43. 〔英〕威廉·葛德文著，何慕李译：《政治正义论》，北京：商务印书馆，2007。
44. 萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2010。
45. 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005。
46. 徐婉君主编、傅佩荣著：《傅佩荣解读孟子》，吉隆坡：大将出版社，2005.。
47. 许倬云著，邹水杰译：《中国古代社会史论》，桂林：广西师范大学出版社，2006。
48. 颜炳罡：《牟宗三学术思想评传》，北京：北京图书馆出版社，1998。
49. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960。
50. 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局出版，1980。
51. 杨儒宾：《儒家身体观》，台北市：中研院文哲所出版，1996。
52. 杨泽波：《孟子评传》，南京：南京大学出版社，1998。
53. 杨朝明：《鲁文化史》，济南：齐鲁书社，2001。
54. 杨朝明：《儒家文化面面观》，济南：齐鲁书社出版，2000。
55. 〔英〕约翰·洛克著，丰俊功译：《政府论》，北京：光明日报出版社，2009。
56. 〔美〕约翰·伊斯比斯特著，蔡志海译：《靠不住的诺言》，广州：广东人民出版

社，2006。

57. 章太炎：《章太炎讲国学》，长春：吉林人民出版社，2007。
58. 赵明：《先秦儒家政治哲学引论》，北京：北京大学出版社，2004。
59. 周山：《中国学术思想史》卷一 子学思潮，上海：上海科学院出版社，2006。
60. 朱光磊：《政治学概要》，天津：天津人民出版社，2008。
61. 〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。
62. 左言东：《中国政治制度史》，浙江：浙江古籍出版社，1989。

（二）期刊论文

1. 陈界：〈孟子的经济思想〉《北方论丛》，2004，第4期，页108-112。
2. 王杰：〈孟子仁政思想中的经济利益原则与道德教化原则〉，《中共中央党校学报》2005，第9卷第2期，页59-63。
3. 杨清荣：〈试论孟轲性善论的逻辑起点〉，《现代哲学》2001年第一期（总第63期）页82-85。
4. 虞祖尧：〈略论孟轲的经济思想〉，韩钟文主编《儒家经济思想研究》北京：中华书局，2003，页92-118。
5. 张鹏伟，郭齐勇：〈孟子性善论新探〉，《齐鲁学刊》2006年第4期，总期193期，页16-20。
6. 〔韩〕赵源一：〈孟子仁政思想的诠释〉，《船山学刊》2000，第二期，

页 40-44。

(三) 报章资料

1. 巴菲特：〈征巨富税救国〉，《纽约时报》，2011 年 8 月 15 日。
2. 国际劳工组织：〈世界经济疲弱〉，《星洲日报》（国际）第 30 版，2011 年 9 月 28 日。
3. 〈港人去年丢弃 212 万个月饼〉，《星洲日报》（综合）37 版。2011 年 9 月 15 日。
4. 克鲁曼：〈华尔街的哀鸣〉，《星洲日报》（财经评论）第 11 版，2011 年 10 月 19 日。
5. 梁风英：〈珍惜人民血汗钱〉，《星洲日报》（财经评论），第 11 版，2011 年 11 月 1 日。
6. 刘伟伦：〈粮食供应面临危机〉《星洲日报》第 26 版（言路）2011 年 10 月 24 日。
7. 〈盼预算案实现承诺〉，《星洲日报》（国内新闻）第 3 版，2011 年 10 月 20 日。
8. 谢知均：〈依赖进口大米导致印尼农民日益贫困〉《罗盘报》，2010 年 12 月 12 日。

(四) 网络资料

1. 卡利什：〈“拯救”食物〉，中国新闻网
<http://chinanews.com>，2011 年 08 月 08 日。

2. 《国际先驱导报》：〈“众星”簇拥“垃圾山”〉
<http://sina.com.cn>, 2003年06月16日。
3. 《美国先驱论坛报》：〈格林斯潘对自由市场的缺陷感到“震惊”〉,
<http://jiaotong.net> , 2008-10-25。
4. 〈重新开发受污染土地〉,
<http://news.dichan.sina.com.cn>, 2006年9月21日。
5. http://en.wikipedia.org/wiki/man-made_hazard.