

孟子关于国政的道德论争

沈奕昊

(澳门大学, 中国 澳门 999078)

摘要: 本文试从《孟子》原文出发, 探求孟子的议述中关于国政的部分, 从而发现其中基于道德的国政治理主张。本文认为, 孟子以“义”和“利”的概念为单独的构成物, 并以道德言说中以民众的恒产为道德培养的前提, 这类的主张折射出孟子的道德体系在情境之下的实益主义倾向。这种倾向在国政治理中反映为一种基于民本的道德判准, 构建了一种折回式的政治合法性路径, 但对于丘民又维持了一种赋予式的治理逻辑。同时, 孟子的道德主张包含了“孝悌”的道德始由和“仁义”的道德核心, 成为一种依从于道德自觉的道德体系。孟子的道德体系和政治主张相互交媾从而发展为一个庞大、完整又循环的言说体系和论证链条。

关键词: 孟子; 道德; 国政

DOI: doi.org/10.70693/rwsk.v2i1.153

《孟子》中记述了孟子本人对于人事的各类议谈, 其中不乏关于国政的道德论争。孟子曾言: “诸侯之宝三: 土地, 人民, 政事。”[1]378 从而在自身面对诸侯时的议谈中将国政置于其核心位置。而孟子关于国政的诸多议论, 又在其自一而终的道德理念的基础之上。孟子关于国政的芜杂论证, 难以与其自身的道德议谈疏离; 也因此, 以其本身的道德理念的构建方式为依据, 是解释其国政治理理念的权宜做法。本文旨在从孟子本人的道德理念出发, 梳理其关于自身道德理念的构建方式, 从而诠释其关于国政的商谈态度。

一、义利分构的道德主张和道德的实益主义倾向

孟子追随孔子的仁政主张在自己的学说中贯彻了对于仁义的诉求, 但对于与之相关的“利”, 孟子却始终保持着一种模糊的态度。相较于仁义而言, 孟子较少对“利”直接发表看法。《孟子》全文计“仁”一百四十九字, 义一百零一字, 而利仅三十六字, 其中又不乏众多的别意假字, 可以说孟子对于利的观点抒发寥寥。孟子有过对于“利”的直接批评, 从而在具体的语境下将“利”置于“义”和“善”的反面, 譬如:

苟为后义而先利, 不夺不餍。未有仁而遗其亲者也, 未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣, 何必曰利?
(《孟子·梁惠王章句上》)[1]1

又: 孟子曰: “鸡鸣而起, 孜孳为善者, 舜之徒也。鸡鸣而起, 孜孳为利者, 跖之徒也。欲知舜与跖之分, 无他, 利与善之间也。”(《孟子·尽心章句上》)[1]348

前者将诸侯的夺利斥为仁义之反面, 后者则以道德性的“善”为标识物驳斥了人生对于“利”的错误追求。但此二处中对于“利”的诠释都必须依靠道德性的“善”和“义”的概念的对立去完成, 而“利”的释义也依附于“善”和“义”的释义之上。可以说, 孟子先界定了为政以仁义、为人以善的道德准则, 次之才确立了作为其对立面的“利”的概念加以批判, 而“利”的概念也因此成为了一种对于“善”和“义”的逆向标识。

但这样的释义在《孟子》全文中并不是一以贯之的, 譬如孟子曾云:

周于利者凶年不能杀; 周于德者邪世不能乱。(《孟子·尽心章句下》)[1]367

又: 杨子取为我, 拔一毛而利天下, 不为也。墨子兼爱, 摩顶放踵利天下, 为之。子莫执中, 执中为近之, 执中无权, 犹执一也。所恶执一者, 为其贼道也, 举一而废百也。(《孟子·尽心章句下》)[1]349

前者将财货富足(“周于利”)视为在饥荒的年份得以保全的条件, 而将德行的高洁视为混沌的世间得以维持正直的条件, 从而将“周于利”和“周于德”分别视为能在“凶年”和“邪世”间得以维持自身的前提, 并将二者置于对等的地位之上。而后者更是直接提出了在两种“利天下”之间的“执中”做法, 希冀凭借这种“执中”而非“执一”的态度避免对于道德的贬损(“贼道”)。在此二则的语境中, “利”作为一种可以实现的追求和可以维持的状态不仅从

作者简介: 沈奕昊(2002—), 男, 硕士研究生, 研究方向为中国文学批评史。

通讯作者: 沈奕昊

“义”的道德对立面中解脱出来，相反成为了一种对于“道”的促进。因此我们可以说孟子在其议论中并不天然持有对于“利”的完全厌恶，而是凭借不同的语境抒发不同的概念，以满足其对于不同议论场景的需求。也正因此，《孟子》中的“义”和“利”不能视为一种完全的对立物，而是孟子在不同的讨论场域中分别阐述的构成品。“义”始终处于孟子进行道德舒张的主轴，而“利”则间歇性地充当孟子加以沿用和提及的次轴。当孟子需要一个对于“义”的反向标识时往往沿用“利”之名假以批驳，而当孟子抒发其自身的道德理念时又时常恢复“利”的地位。正是这种模糊的语义态度致使“利”在《孟子》中兼扩了不同的语义，而这也间接地关系到孟子在自身道德理念中的实益倾向。

试举一例：当孟子在劝说宋牷将以仁义而非利去说秦楚时，尝言：“为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄。是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。……为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，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。”（《孟子·告子章句下》）[1]310

此处孟子便假借“利”的概念充当了“仁义”的对立面。而之于个人，孟子并不反对对于财货的正当索取，如：

孟子曰：“仕非为贫也，而有时乎为贫；娶妻非为养也，而有时乎为养。为贫者，辞尊居卑，辞富居贫。辞尊居卑，辞富居贫，恶乎宜乎？抱关击柝。孔子尝为委吏矣，曰‘会计当而已矣’。尝为乘田矣，曰‘牛羊茁壮，长而已矣’。位卑而言高，罪也；立乎人之本朝，而道不行，耻也。”（《孟子·万章章句下》）[1]268

又：孟子曰：“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。”（《孟子·尽心章句上》）[1]335

又：书曰：享多仪，仪不及物曰不享，惟不役志于享。（《孟子·告子章句下》）[1]312

可见对于赠与的财货，士人及至平民毋需讳及求利而过分的推诿，只需遵循相应的利益，“求之有道”即可。当这种个体层面对“利”在“义”和“道”的规范之下的有选择性的悦纳扩张为国政方面的主张，便成为孟子对于国君应当尽力维持国民不仅“周于利”而且“周于德”的希求。孟子将对平民的财货寄予和物资保全视为德育教化和推行仁政的前提。而平民对于国君的归顺则被孟子视为庶民财货充盈的结果。孟子曾云：

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，放辟邪侈无不为已。及陷于罪，然后从而刑之是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？（《孟子·梁惠王章句上》）[1]18

又：民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。（《孟子·滕文公章句上》）[1]217-218

当孟子将“恒产”言说为道德准则和行为规范的前提之时，孟子的道德主张便不再被剥离为一种单纯的道德治理，而是与君国产业和财货分配相联系，从而构成了以规制产业为先导，以道德培育为后续的国政治理。换言之，其治理逻辑并不简单基于其对于仁义的秉信，而是具有强烈的实益主义倾向。孟子不以仁义为道德，而是以恒产之下的仁义为道德。对于士人而言，这样的道德规范或许在一定程度上可以脱离于恒产而长久的存在，而针对士人的道德准则也较庶民而言更为严苛。当然即使如此，孟子依旧为士人收敛诸侯财货而辩驳。而对平民而言，孟子在全书中都几乎没有阐述育以仁义的具体措施，而对国君的建议也多是归置产业而已。这一则是因为孟子对于平民的道德自觉有所秉信，及对国政之下的道德治理依旧坚持着一种赋予式的态度（将在后文论述），“君子平其政，行辟人可也”[1]202；二则是因为孟子对于平民的仁义诉求无以财货的缺失而存在。

在此基础上，孟子曾提出以下的治国之策：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。民非水火不生活，昏暮叩人之门户，求水火，无弗与者，至足矣。圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？（《孟子·尽心章句上》）[1]346

又：是故明君制民之产，必是仰足以事父母，俯足以畜妻子；乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。（《孟子·梁惠王章句上》）[1]18

也正因此，孟子在具体的治国举措中时常言及规制土地、置办学校这样具体的措施。孟子曾云：经界不正，井地不钩，谷禄不平。[1]128 在孟子看来田制规范是庶民基本衣食保障，也是置办教育和践行仁义的基础。孟子的论争难于脱离基础物质准则而存在，而孟子对于财货和田产的珍视也赋予其主张以充裕的实益色彩。由此，“利”虽然依旧时常被视为是“义”的对立物，但以其在不同的语境下时常摇摆的充沛语义，构成为孟子对于国政的完整的道德论说的必要环节。而当我们分别阐释“义”、“利”之时，才能在孟子实益色彩浓厚的道德主张中把握二者在语义场中各自舒展的广延性可能。在《孟子》中“义”“利”并非对立式的结构而是各自的构成物，这也就是孟子的道德论争中义利分构的状态。

孟子实益化的道德主张使其在国政治理中的天平重心由国君向平民倾斜，但纵然孟子切实关注民生，孟子依旧坚持了一种自上而下的赋予式的道德治理，这是后一节将以论述的内容。

二、民本的道德判准和赋予式的道德治理

《孟子》中贯彻了孟子关于民本的一贯主张，并且在多则语段中得到了体现。孟子关于民本的最直接的表述

出自于下：

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，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。（《孟子·尽心公章句下》）[1]369

人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。（《孟子·离娄章句上》）[1]181

由此二则，我们发现孟子将自天下以至于身的社会框架具象为一个自上而下层层依属、自下而上层层归附的梯级结构，天下赖于国家而兴存，国家赖于家而兴存，国家又赖于身而兴存。同时，得身者成家，得家者成国，得国者成天下。这是之于社会层面的判别，却并非人事的判别。因为在前一则中孟子认为丘民是天子的地位的直接来源，而诸侯乃至天子则仰赖天子而得其位。也因此，纵然在梯级框架之下，丘民之生计和喜悦依旧可以直接对天子产生影响，而天子正因为直接受政于民而以丘民之怨怒为己任，无以推责于诸侯乃至天子。然而，正因为天子是丘民直接受政的主体，而诸侯乃至天子都必须受政于天子，于是丘民之怨怒也对诸侯和天子产生影响。诸侯无以不行仁政，天子无以不行仁事，唯以天子受政于丘民而已。这样，丘民喜怒便影响整个官属阶层。

当丘民需要依靠自身的力量而对天子乃至诸侯的为政产生影响的时候，难以依托直接的方式。而对此孟子则常常假借“天”之名义加以劝谏国君并以此为辩驳。譬如：

孟子曰：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”（《孟子·离娄章句上》）[1]185

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者如之何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章章句上》）[1]241

万章问曰：“人有言：‘至于禹而德衰，不传于贤而传于子。’有诸？”孟子曰：“否，不然也。天与贤，则与贤；天与子，则与子。……匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下。……”（《孟子·万章章句上》）[1]244

以此，天子以至于诸侯的权力源于上天的赋予，而上天“以行与事示之”，凭借丘民的喜乐怨怒加以显露，从而构建起上天与丘民之间的相关性，并以此作为限制天子和诸侯的环节。天子受政于天，也即天子受政于民。而天子和诸侯等保有的权力是向上的举荐，在孟子的构想中这是以垒叠式层层请命于天的过程，而举荐作为一种天赋神权与世俗权力的沟通，在这一几乎垄断式的过程中得到了兼顾。对于权力的发生，世俗的权力保有者应当通过一定的流程向上举荐，而天又以民的怨怒加以展示和回馈，由此孟子便通过一个折返的箭头构建了神赋权力和世俗权力相互交流的途径，从而既兼顾了世俗权力的主张，又维护了天子受政于民这一民本的核心概念的合法性来源。孟子假借天的名义维护了民本的思想。

当仅仅究探于世俗事务时，孟子也往往不言天而以丘民的喜怒作为判别依据，强调国君的悦民义务：

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。（《孟子·梁惠王章句下》）[1]34

齐人伐燕，胜之。宣王问曰：“或谓寡人勿取，或谓寡人取之。以万乘之国伐万乘之国，五旬而举之，人力不至于此。不取，必有天殃。取之，何如？”孟子对曰：“取之而燕民悦，则取之。……取之而燕民不悦，则勿取。”（《孟子·梁惠王章句下》）[1]47

由民本为出发点构建的整个权力循环获取和定向赋予的结构不仅是社会结构性的主张，而且基于相对强硬的道德基础。天子直接受政于民，也正因此而受到更为严苛的道德准则的对待：

禹思天下有溺者，由已溺之也；稷思天下有饥者，由已饥之也。（《孟子·离娄章句下》）[1]219

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。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。（《孟子·离娄章句上》）[1]180

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。（《孟子·离娄章句上》）[1]196

孟子强调国君的道德准则，实质上构成了一种累进式的道德阶梯。天子因为受政于民，受命于天，因此需要遵循最高的道德准则，因为天子的仁政及行为规范会潜移默化地影响天下规范。而诸侯受政于天子，也同样需要维持较高的道德准则和行为规范。而丘民因为无有受政，缺乏道德的直接功用，因此需要先维持一定的产业收入，才能发展恒心。孟子将各层次世俗权力与道德标准加以必要关联，从而使道德不仅成为一种向优向善的主张，而且成为一种世俗权力的保有者所必须践行的必要义务以及行为准则。在孟子的学说和理念中，仁政，不仅是推政以仁，而且是非仁不政。施行仁政才能维持天子乃至诸侯的合法性权力的持久来源，而不行仁政，丘民之怨怒和天意则可能对天子乃至诸侯的地位产生破坏性的动摇。是举一例：

孟子谓齐宣王曰：“王之臣有托其妻子于其友，而之楚游者。比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？”王曰：“弃之。”曰：“士师不能治士，则如之何？”王曰：“已之。”曰：“四境之内不治，则如之何？”王顾左右而言他。（《孟子·梁惠王下》）[1]42

对于诸侯而言，如果不能治四境之内，自己的地位便可能被舍弃。因此以仁义为核心的道德观念支撑了以民本为核心的权力体系的构建方法。国君施行仁政不仅是道义的需要而且是维持权利的需要。但对于道德准则无以过高的君主，孟子便强调了处于丘民和官属阶层之间的士人的教化作用。孟子曾多次言及士人应对国君予以正确的教化，从而推行仁义，明晓贤良。士人阶层游离于道德阶梯之外，从而补济全社会的道德水准：

莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职。（《孟子·公孙丑章句上》）[1]80

子之君将行仁政，选择而使子，子必勉之！（《孟子·滕文公章句上》）[1]129

虞不用百里奚而亡，秦穆公用之而霸。（《孟子·告子章句下》）[1]314

君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已。（《孟子·告子章句下》）[1]322

在孟子的学说中，士人以善道匡扶礼制以规范君主的行为，从而换取君主的食禄，是完全正当的，并且君主应当以相应的完备的礼节加以对待。因为代表了道德扶济者的士人君子完全是仁义的散播者和权力的匡扶者，唯有接受他们的观见从而推进仁政才能在最大程度上保有自身的世俗权力。也因此，士人可以凭借自身借助丘民的言行举止对天意加以言说，从而僭越君主的权力来源。为了在这种僭越式的权力言说中维护自身的地位和安全，孟子特别强调了士人君子和国君之间的礼仪。他曾云：用下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵、尊贤，其义一也。[1]262 正因为士人君子游离于孟子自身构建并推广的道德阶梯之外，所以，士人君子面见国君时虽然仍旧处于相对的低位，但可以遵循相对平等的交互礼仪。这是孟子的道德体系投诸实际的一个侧影。

对于诸侯国君而言，作为社会道德补济者的道德言说是补济式的、僭越式的，但对于广大的丘民来说，这样的道德言说伴随着国君的国政推行，完全是赋予式的。尽管丘民掌握了天意，可以利用自己的言行反映天意，但并不代表他们拥有直接干预国政的权力，相反，一种合乎仁义的国政需要积极排除丘民的直接参与：

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。圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律，正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰，为高必因丘陵，为下必因川泽。为政不因先王之道，可谓智乎？是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。（《孟子·离娄章句上》）[1]175

以佚道使民，虽劳不怨；以生道杀民，虽死不怨杀者。（《孟子·尽心章句上》）[1]339

对于广大丘民而言，仁义和德政并不是来自自身的直接干预的结果，而是少数居于高位的贤者和国君赋予的结果。道德标准的意涵来自于士人君子言说，而仁政的具体践行则来自于国君具体施策。丘民素然可以凭借自己的行为和喜好反应天意，但以天意干涉国君和诸侯的行为则必须假借天意。至于丘民则无有干预国政的直接能力和直接地位。孟子认为，一旦推行仁政，广大的百姓就会“心悦而诚服也”[1]79，从而“民之归仁也，犹水之就下、兽之走圹也”[1]185 并最终达到“君行仁政，斯民亲其上、死其长矣”[1]51 的效果。孟子主张难以超越为诸侯所言的局限，从而使广大民众依旧处于被治理的客体地位之下。丘民以自己的言行回馈天意，天使天子乃至至于诸侯依次受政，天子、诸侯推行仁政德治以维护自身的社会地位，并接受主张道德的士人君子的道德游说，从而遵循一种自下而上的道德诉求日益严苛的累进式的道德阶梯，并最终通过一种赋予式的道德治理还政于民。相互扣合严密无疏。

所幸孟子在强调道德言说需要由士人君子完成的同时，并未割裂士人与丘民之间的联系。孟子云：圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也[1]68。孟子在构建具体的道德意涵时遵循了一种近乎于天赋的道德自觉，并且额外强调孝的作用。此前通常将此归咎为性善论，这并不是准确的说法。

三、孝先的道德始由和风险之下的道德自觉

孟子将孝的概念置于道德体系的首要位置。孟子的孝作为一种发散式的美德，通常伴随着“悌”这一次一级的规范构成“孝悌”概念，作为道德的始由。其余道德概念受到“孝悌”的统领，乃至可以视为“孝悌”发散的结果。“孝悌”作为一种原初的良善美德不仅发散出其余的美德，而且往往与圣人之道直接联系。圣人之道就是孝悌之道，而圣人创制古制，承袭天意，难以忤逆，因此圣人之道就是当时之道，在这一递进的言说链条中，以“孝悌”为始由的道德便是当时应当遵循的规范。而“孝悌”具有一定的超越性，可以僭越世俗性的道德准则，乃至以其意涵约制圣人行为。孟子也往往假借圣人之名诠释“孝悌”。“孝悌”可以颂赞圣人，而圣人也可以诠释“孝悌”，“孝悌”之义承圣人之名而成为一种社会性的普遍道德，构成多元一体的道德逻辑：

孟子曰：“天下大悦而将归已。视天下悦而归已，犹草芥也。惟舜为然。不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，

不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定，此之谓大孝。”（《孟子·离娄章句上》）[1]200

人悦之、好色、富贵，无足以解忧者，惟顺于父母，可以解忧。人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。（《孟子·万章章句上》）[1]228

尧、舜之道，孝弟而已矣。（《孟子·告子章句下》）[1]305

孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。（《孟子·万章章句上》）[1]237

古者棺椁无度，中古棺七寸，椁称之。自天子达于庶人。非直为观美也，然后尽于人心。不得，不可以为悦；无财，不可以为悦。得之为有财，古之人皆用之，吾何为独不然？且比化者，无使土亲肤，于人心独无恔乎？吾闻之也，君子不以天下俭其亲。（《孟子·公孙丑章句下》）[1]105

这种孝的始由的直接来源是对父母的归顺，而这种归顺与圣人的言行紧密联结从而产生了难以动摇的效力。因为对圣人之道的反击将被诠释为一种对三代的政制的怀疑，而三代的政制素以清明著称。纵使三代有昏君桀纣，也因其个人品行堕落所至，违背了天意；至于天意，则凭借牢靠的道德自觉而成为一种可以由“孝悌”为始由、以“仁义”为注脚的道德规训。正是这种道德规训约制了圣人，从而拱卫了三代的政治清明。由此，孟子承袭孔子的儒学在恢复古制和崇尚道德的逻辑链条上形成了相互保卫的循环。而作为道德始由的孝则几乎是一种不依着于他物的独立构建的道德概念。或言之，孟子推崇的道德体系选定了孝作为其余道德的发散起点，因此孝的概念难以依附其他概念而存在，从而必须成为一种独立的构建。这种构建也因此在不受拘束的状况下呈现出匪夷所思的冒犯性和僭越性。譬如上文材料所言，舜之兄父是史载有名的败兄恶父，可孟子仍旧在语段中多次以舜“终身慕父母”为孝，反言之为“彼（象，舜兄）以爱兄之道来，故诚信而喜之，奚伪焉”[1]233，可见孟子推崇的孝是一种形式性的表现，并不以父母的言行和品德高下而有所改变。或言之，孟子推崇的孝的概念是一种立足于社会之上的他者概念，可以在形而上的意义上超越一些个体性的差异。而这种孝的概念在某些情形下是可以僭越于天下之上的，并且不避讳财货的合理取用（亦道德之实益之体现），孟子由此直接提出了“君子不以天下俭其亲”。

前文提及，孟子的道德体系和政治主张处于相互保卫的循环链条之下，所以当“孝”的概念被诠释为一种对于父母的形式性的归顺之时，这种家长制的结构也可以引申为在社会层面对于国君的形式性的归顺。纵使孟子认为国君应受一定的道德约束，但对于丘民而言，依旧尊崇一种赋予式的道德治理逻辑。因此当孝父和尊君发生联系时，就实现了道德体系和政治主张的合流。而对于其他对此不加以认同的学派，孟子便诬为伪学：

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。（《孟子·滕文公章句下》）[1]168

规矩，方圆之至也；圣人，人伦之至也。欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。（《孟子·离娄章句上》）[1]178

此二则证以孟子之道德体系与政治主张之合流。后世之西晋也以此推崇“以孝治天下”，惟忠君是尔。

对于孟子认为的孝的概念的具体意涵，此处也可作一简短的说明。孟子曾两次列举他以为的不孝之举：

不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。（《孟子·离娄章句上》）[1]199

世俗所谓不孝者五：惰其四支，不顾父母之养，一不孝也；博奕好饮酒，不顾父母之养，二不孝也；好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也；从耳目之欲，以为父母戮，四不孝也；好勇斗狠，以危父母，五不孝也。章子有一于是乎？（《孟子·离娄章句下》）[1]221

值得一提的是，前一则中的无后照原本解，非绝嗣也，只是不顺于父母，没有履行相应的告知的仪礼而已。参后一则，不孝五类中也没有绝嗣一则。

然而，纵使，孟子时常提及天意，但孟子绝不以天赋来保卫圣人，而是以道德来护卫之。孟子消弭了圣人和凡人在人格上的差异，只是以单纯的道德品质来加以衡定。诸如以下的表述见于《孟子》：

何以异于人哉？尧舜与人同耳。（《孟子·离娄章句下》）[1]224

圣人与我同类者。……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。（《孟子·告子章句上》）[1]288

在摒弃对于圣人的超越常人的天赋异质的表述之后，孟子便寻求一种独特的方式将道德体系发扬为一种普遍性的范式。他认为一切的道德概念，包括其中的始由“孝悌”和核心“仁义”都可以在所有人的道德自觉中找到根源。而这种根源多半是与生俱来的，或者至少具有一定的先验和天赋的成分。诸如此类的主张通常仅以性善论为名，但孟子绝非以善称性，而是以性为善。即孟子并不把人的本性当成是善的，而是认为人的本性中感知到的成分本身具有其合理的成分，而这些部分可以以善的名义加以推行。这是一种纯粹的先验式的道德主张，并且孟子以其雄辩的说辞使之与“孝悌”之义相结合，从而使超脱和僭越式的“孝悌”概念也得到了一定的阐述和证明。

至于“仁义”也依附在这种超然的道德自觉的感知基础之下，从而成为以人为本的一种诠释性的道德。孟子在其道德学说中隐含了这一道德主张，也表达了将道德的起始点回归于人本身的朴素夙愿。是文以证：

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智、无礼、无义，人役也。（《孟子·公孙丑章句上》）[1]87

仁，人之安宅也；义，人之正路也。（《孟子·离娄章句上》）[1]187

人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。（《孟子·告子章句上》）[1]280

仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。（《孟子·告子章句上》）[1]300

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。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·尽心章句上》）[1]334

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。（《孟子·告子章句上》）[1]286

仁也者，人也。合而言之，道也。（《孟子·尽心章句下》）[1]370

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。（《孟子·尽心章句下》）[1]380

引从上文可知，“善”、“仁”、“礼”、“义”、“智”等象征美好的道德概念既是上天的赋予（“天爵”），也是可以诠释于人的一种广泛而普遍且实益的道德主张。在这种道德自觉的强调中，孟子的提出的“善”、“仁”等概念成为一种悬置的道德客体对天和人产生双向的补济。其既可受哺于天，又出实于人，成为一种带有明显的实益色彩的道德伦理观念。当然，在天人合一的指引之下，这种客体化但又实益化的道德概念的存在不过是在本就十分牢靠的天人感应的二者中间又多控制了一条锁链。

既然众多的道德概念来源于人们最初的道德感知，并且这种朴素性的感知完全可以具有很高的层次，达到恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心的层次，那么孟子认为的来自士人君子的道德言说便是一种对于原有的道德概念的浇灌和护卫，当然也是一种将此类朴素的道德自觉向孝父侍君的社会性方向的引领。孟子曾云：五谷者，种之美者也；苟为不熟，不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣[1]302。以孟子自身为代表的士人君子便力求将这种朴素性的道德自觉加以引导和改造从而使之成仁。由此便成就为诸如以下几则的一些具体性的社会规范：

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。（《孟子·离娄章句下》）[1]218

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。（《孟子·尽心章句上》）[1]341

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。（《孟子·尽心章句下》）[1]375

这样广泛的依从于朴素的道德自觉的观念当然存留有风险，譬如一种将道德自主裁量权交付于民众、并且寄望于民众对于道德切实感知可以导向良善的期望，多半会因为纷繁复杂的道德差距而受损。而孟子的主张中不仅包含有可以经验的直觉性内容，也依旧存留有大量的超越以至于僭越式的道德内容，而这些无从被直接感知的内容多半会催生出纷争。譬如孟子本人就曾多次面对这种道德例外化的诘难，但孟子多以雄辩化解难题：

任人有问屋庐子曰：“礼与食孰重？”曰：“礼重。”“色与礼孰重？”曰：“礼重。”曰：“以礼食，则饥而死；不以礼食，则得食，必以礼乎？亲迎，则不得妻；不亲迎，则得妻，必亲迎乎！”屋庐子不能对，明日之邹以告孟子。孟子曰：“于答是也何有？不揣其本而齐其末，方寸之木可使高于岑楼。金重于羽者，岂谓一钩金与一舆羽之谓哉？取食之重者，与礼之轻者而比之，奚翅食重？取色之重者，与礼之轻者而比之，奚翅色重？往应之曰：‘紂兄之臂而夺其食，则得食；不紂，则不得食，则将紂之乎？逾东家墙而搂其处子，则得妻；不搂，则不得妻，则将搂之乎？’”（《孟子·告子章句下》）[1]303

孟子对于部分问题尚且采用一种灵动的情境主义主张，则其将道德意涵置构于道德自觉之上的学说则必然要在纷繁多元的道德感知中承担过度风险。孟子提出“权变”的概念加以调和，也是一种中庸的态度。

但对于丘民而言，纵使孟子将部分的道德感知的主体交还给他们，他们也依旧畏惧于被包装之下、与政治主张相互交缠的道德体系，所以孟子主张的普遍化的道德感知最终也只能沦为一种符号化的感知结果，而并非一种可以随意掺杂的经验结构，而是被孟子假言而用以诠释自身以“孝悌”为始由并与政治主张相互媾和的循环链条而已。这便是以“孝”为先验和始由的道德体系衍生的道德自觉和以道德自觉拱卫的“孝悌”始由。

四、结语

本文试梳理孟子在《孟子》中呈现的道德体系和国政治理逻辑。在孟子的学说中，“仁义”和“利”的概念

都是单独的构成而并不处于始终的对立状态，而孟子在道德言说中以民众的恒产为道德培养的前提，这折射出孟子论述在情境之下的实益主义倾向。这种倾向在国政治理中反映为对诸侯乃至国君的道德期待和政治合法性的强力，构建为一个自丘民反映天意、又以天意赋予天子乃至诸侯世俗权力合法性的折返式的权力想象路径。然而对于普通的民众而言，这种构建式的道德逻辑与国政治理相结合之后，依旧维持为一种赋予式的道德治理逻辑，并没有改变民众被治理的客体地位。而民众所保有的朴素道德感知被诠释为道德直觉的主张，从而在添置了“孝悌”的道德始由和“仁义”的道德核心之后，成为一种起码在形式上推崇“良善”的道德体系，并以此发挥既护卫圣人又约制圣人的双重作用。这在与世俗权力的想象机制发生结合后成为一种完整的忠君孝父、推崇礼制的政治理想。孟子的道德体系和政治主张相互交媾，从而发展为一个庞大、完整又循环的言说体系和论证链条。

参考文献

- [1] 杨伯峻. 孟子译注[M].北京:中华书局,2019.
- [2] 朱熹著; 金良年校笺.四书章句集注[M].上海古籍出版社,2006.
- [3] 杨泽波.孟子性善论研究[M].中国社会科学出版社,1995.
- [4] 张学智. 中国哲学中身心关系的几种形态[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2005,(03):5-14.
- [5] 庞朴. 试析仁义内外之辨[J].文史哲,2006,(05):28-30.
- [6] 陈来. 孟子的德性论[J].哲学研究,2010,(05):38-48+127-128.
- [7] 韩东屏. 论道德困境[J].哲学动态,2011,(11):24-29.
- [8] 吴震. 中国思想史上的“圣人”概念[J].杭州师范大学学报(社会科学版),2013,35(04):13-25.
- [9] 龙涌霖. 志·气: 孟子的行动哲学——以“知言养气”章为中心的探讨[J].中国哲学史,2025,(06):5-19.
- [10] 荆雨. 从主观的“意见”到客观的“理义”——戴震之理的政治哲学内涵及其当代意蕴[J].中国哲学史,2025,(06):88-98.
- [11] 高瑞杰. 从尊贤到从兄: 论思孟学派德性伦理的内向化展开[J].复旦学报(社会科学版),2025,67(06):23-32.
- [12] 苟东锋. 重估“仁义”:论儒学的标识性“概念” [J].哲学研究,2025,(12):43-56+169-170.

Mencius' Moral Controversies on State Governance

Shen Yihao

(University of Macau, Macau, China)

Abstract: Based on the original text of Mencius, this paper explores the discourses concerning state governance in Mencius' arguments, so as to identify his propositions on morally grounded state administration. It is argued that Mencius regards the concepts of Righteousness (yi) and Benefit (li) as independent categories, and advocates that the people's stable means of livelihood should serve as the prerequisite for moral cultivation in ethical discourses. Such propositions reflect a pragmatist tendency embedded in Mencius' moral system within specific contexts. In the realm of state governance, this pragmatist tendency manifests itself as a people-centered moral criterion, which constructs a reflexive path to political legitimacy, while maintaining a paternalistic governance logic toward the common people. Meanwhile, Mencius' moral propositions take Filial Piety and Fraternal Duty (xiaoti) as the origin of morality and Benevolence and Righteousness (renyi) as its core, thus forming a moral system that relies on moral consciousness. Mencius' moral system and political propositions intertwine with each other, evolving into a comprehensive, coherent and cyclical discursive system and argumentative framework.

Keywords: Mencius; Morality; State Governance