第七讲孟子与儒家政治哲学

儒家很早已注意到人以“群”或社会为其存在的方式，孔子所谓“吾非斯人之徒与而谁与”，便着重突出了人的这种群体性或社会性特征。作为人的存在方式，社会本身应当如何组织？其成员及相互关系应怎样定位？社会基本的结构的理想形态是什么？如何担保社会的合理运作？围绕着这一类问题，儒家展开了其政治哲学，其中包含多方面的价值观意蕴。这里以孟子为中心，对儒家的相关思想作一考察。

**一　君臣之义与德位之分**

孔子曾提出“君君、臣臣、父父、子子”的原则。父子所指向的是家庭关系，君臣则涉及社会的政治构成，在孔子看来，以父子为核心的家庭关系和以君臣为主干的政治关系，构成了社会的基本结构；社会的有序运行，在于君臣、父子等不同身份的个体都各自认同自身的角色，并履行相应的职责。

作为社会政治结构的主导方面，君臣之间无疑蕴含着某种不对称性：如后来的“三纲”所强调的，君与臣之间存在着支配与被支配、决定与被决定的关系；这种不对称性的实际政治含义，即是在社会领域中确认等级差异。与君臣之义相应，儒家往往赋予人与人之间的关系以等级性质，并甚而将这种等级差异引入家庭关系，在不同程度上肯定父子、夫妇之间的单向从属性。儒家所推崇的礼制，也包含着对社会成员之间不对等性的规定；不同社会等级的社会成员，往往有不同的行为要求，其间界限分明，不得逾越。孔子曾对他那个时代各种违背礼制的僭越行为痛心疾首，并对此严厉地加以抨击；而被认为违礼的行为的特点之一，就在于无视等级差异的各种规定。

对君臣之义及礼制所规定的等级差异，孟子从更普遍的层面予以了肯定及论证。在孟子的时代，与儒家坚持等级之分相对，崇尚神农的许行主张“贤者与民并耕而食”，在与这一派的论争中，孟子着重强调了社会分工的意义。《孟子·滕文公上》记载了孟子的如下看法：“有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备。如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人：天下之通义也。”许行的理想，多少表现了对初民时代人与人之间原始平等关系的缅怀与向往，但其取消社会分工的主张，则显然偏离了社会演化的现实进程。相形之下，孟子对分工必要性的肯定，似乎展示了一种历史的视域。不过，这里所说的“大人”、“小人”之分，同时具有社会等级的意义，孟子将经济学意义上的劳动分工与政治学意义上的社会等级完全等而同之，由劳动分工的必要性论证社会等级的合理性，并赋予大人、小人这种社会等级以普遍、永恒的意义（“天下之通义”），无疑又主要体现了对社会等级结构的维护。

然而，在确认君臣之义及大人、小人之别的同时，儒家又对“位”与“德”作了区分。孟子的看法在这方面也具有代表性。“位”相对于社会结构而言，表示个人在等级系统中所处地位；“德”则涉及人的品格、修养，表示个人在道德领域中所达到的境界。在孟子看来，位与德并不简单地对应，位高者未必德高，位卑也不一定德不如人；君主固然在社会地位上高于贤者，但贤者的道德力量却可以超过君主：在后一方面，君主具有从属性。位与德的这种不平衡，意味着政治等级的差异并不是决定社会运行的唯一因素；贤者在道德领域所具有的社会力量，可以对君主在政治等级结构中的主导性有所限制。

这种限制在道与势之辩中得到了具体的体现。关于道与势的关系，孟子在《尽心上》中作了如下的论述：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？”“道”和“善”以社会理想（包括道德理想）和道德追求为内容，势则表征着社会的地位。这里包含二重含义：就君主而言，其贤明性往往表现在不以自身在社会政治结构中的地位（势）自重，而是将道德的追求放在更优先的方面（所谓“好善而忘势”）；就贤士而言，其人格的力量则在于不迎合或屈从于外在的势位，以道的认同消解势位对人的压抑（“乐道而忘势”）。在君臣关系的如上理解中，似乎已多少流露出某种交往对等性的要求：贤士与王公之间君臣关系的建立，要以王公“致敬尽礼”为前提，如果王公不“致敬尽礼”，则士可拒绝为臣；君臣之义中君主的绝对主导性，在此无疑受到了一定的限制。上述的交往要求，在尔后受儒家哲学影响的政治实践中，往往体现为礼贤下士的传统。

德位之分、乐道忘势等观念，同时也蕴含着对个体内在人格力量的肯定。孔子已强调个体的意志非外力所能决定，所谓“三军可以夺帅，匹夫不可夺志”，便表明了这一点。孟子进而将“大丈夫”视为仁人志士应有的人格形态，并认为其特点在于能够“独行其道”，并做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。富贵、贫贱、威武都属外在的存在境遇及外在的社会力量，而大丈夫的特点则在于完全不为这些外在的力量所左右。对外部境遇和社会力量的抗御与“独行其道”相结合，无疑使“大丈夫”获得了独立人格的意义。如果说君臣之义及等级差异包含着某种个体从属、依附的观念，那么对人格独立性的彰显，则多少意味着在道德境界的层面逸出人与人之间的依附关系。

肯定个体可以不受社会政治结构中特定地位的限制而挺立自身的人格，与孟子对人性的理解存在着逻辑的联系。在孟子看来，凡人皆有恻隐之心、羞恶之心、恭敬（辞让）之心以及是非之心，它们构成了道德意识的萌芽（端），仁义礼智即植根于此。《孟子·告子上》由此肯定人性皆本善：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”对人性的这种预设在理论上是否圆融，当然是有待讨论的问题，但在孟子自身的系统中，这种人性理论却构成了其理解与定位人的出发点。从逻辑上看，人性皆善，意味着在人性这一层面，人与人之间并无本质的差异。在如上意义上，孟子进一步提出了“圣人与我同类”的论点。这里的着重之点在于从“同”的角度理解人与人之间（包括圣与人之间）的关系，其中无疑渗入了人性平等的观念。不妨说，正是这种“同”或平等的意识，构成了以德抗位（势）、人格挺立的前提。在儒学尔后的演进中，以上观念也同样得到了延续，以宋代新儒学而言，其重镇朱熹便肯定：“圣人亦人耳，岂有异于人哉？”对“圣”与“人”关系的这种理解，与孟子大致前后相承。

可以看到，孟子对人的定位包括二重维度：一方面，对君臣之义及礼制所规定的等级差异，孟子不仅予以肯定而且从社会分工等角度作了论证；另一方面，从性善论出发，孟子又通过区分位与德、道与势等，而表达了某种个性独立及人性平等的观念。在对“贵贵”与“尊贤”的双重确认中，以上二重含义得到了更为集中的表述。“贵贵”是就政治结构和关系而言，它要求等级结构中的在下者承认在上者的特权地位；“尊贤”则涉及道德领域，它要求在上者对无位而有德者予以同等的尊重。对人的以上二重定位，同时也使孟子的政治哲学在现代具有了多重意义。

孟子将等级差异视为天经地义的现象，与近代民主政治理念无疑存在着理论的距离。如所周知，民主政治的基本原则之一，是合乎法定要求的每一社会成员都具有参与社会决策的权利，它的前提，则是承认每一社会成员在社会政治结构中具有平等的地位。在这一意义上，民主无法离开平等：它既内含着平等参与社会决策的要求，又以社会成员在政治身份上的平等为其必要的条件。由此反观孟子所代表的儒家思想，则不难看到，对君臣之义的维护以及将劳心与劳力之分视为天下之通义，使之难以发展出近代的民主观念。

然而，难以自然地发展出民主理念，并不意味着儒学与近代民主完全格格不入。以孟子而言，如前所述，在确认等级差异的同时，孟子又从人性皆善的预设出发，肯定人与人之间，包括圣人与普通人之间存在对等的关系，并提出“乐道忘势”的观点。如果说圣人与人同类，首先从人的存在（首先是道德存在）的层面确认了人与人之间“同”的一面，那么乐道忘势则蕴含着弱化或淡化等级意识的趋向：“忘势”的直接字面意义即忘却或悬置社会地位上的等级差异。尽管这里对“同”的肯定及“势”的悬置主要侧重于道德上的平等，而不同于政治领域中的权利关系，但作为对人的一个方面的规定，二者并非毫不相关。这不仅在于道德上的平等意识在对人的本质的理解上与政治上的平等观念存在着一定的相通性，而且在于前者包含着引向政治实践的某种可能。事实上，当孟子由“圣”“我”同类、乐道忘势而提出尊贤的要求时，已表现出这种思维趋向：尊贤不仅在于对无位而有德者表示敬意，而且包含着尊重贤者意见的要求，后者已涉及实践参与的问题。此外，儒家对自我尊严、个体人格的追求，也有助于抑制对外在“位”、“势”的依附、从属心理，后者同时为独立地表达个体的观点、见解提供了前提。对人及人与人之间关系的上述理解，无疑又包含着接受、认同近代民主理念的可能。当代新儒家有所谓“内圣开外王”之说，外王之中即包括民主。内圣是否可以开出外王，固然颇可质疑，但将民主列入外王，却又表现出对民主理念本身的认同。当代新儒家上承传统儒学，它对民主理念的上述立场，也从一个方面表明：儒学与近代民主政治之间，存在着某种相容性。

**二　民受之：政治的合法性问题**

对“民”的关注，是儒家政治哲学中的另一重要之点。相对于以人性理论为出发点的形上进路，关于“民”的讨论更多地涉及现实的社会政治立场。在这方面，孟子所代表的儒学同样表现出多重品格。

“民”在儒学的论域中常常与“君”相联系，“民”的意义，也首先通过对君主治理天下或治国过程的制约而得到呈现。按孟子的理解，君主在治理国家的过程中，应注意考察民意。以官吏的任免而言，其进其退，都不能仅仅听取少数人的一面之词，而应尊重“国人”的意见。国人即国中之“民”。这里无疑有兼听则明，偏听则暗之意，但其更重要含义则在于要求君主倾听国人的声音、体现民众的愿望。

进而言之，君主自身的统治，也应当得到“民”的认可。孟子以舜继尧位为例，对此作了阐释：尧推荐舜于天，而“天受之”，让他主管某一方面的事务，事治理得很好，百姓都处之而安，这就表明“民受之”。禹继舜位也体现了同样的过程：禹在舜之后治理天下，“天下之民从之”。民受之、民从之，即民众的接受和支持。这里尽管夹杂着“荐于天”之类的神秘表述，从而表明孟子并未放弃对超验之“天”的承诺，但从君与民的关系看，其中所涉及的更实质的问题，在于君主的统治如何获得合法性：唯有为“民”所接受和支持，君主的统治才具有合法的形式。换言之，民众的认可和接受，构成了判断、衡量君主统治合法性的尺度。对“民”与“君”关系的以上看法，显然已超出了“君”应重视、关心“民”这一类简单的规定。

以“民从之”、“民受之”为君主统治合法性的根据，同时也使君主地位的至上性受到了某种限制。与之相联系，孟子对君主与天下作了区分，在回答其学生关于尧是否将天下授予舜时，孟子明确地表达了这一观点。《孟子·万章上》记叙了相关对话：孟子的学生万章问孟子：尧将天下给与舜，是否有这回事？孟子的回应是：没有，因为“天子不能以天下与人”。天子不能以天下与人，是以天下非天子的个人所有物为前提的。这种区分的内在含义，在于肯定天下非天子个人的天下，而是天下之人或天下之民的天下。事实上，正是在与学生（万章）的同一对话中，孟子将“民受之”、“民从之”作为君主统治合法性的根据和标志。对君主与天下关系的这种理解，显然有别于“朕即国家”的独断表述。

也正是从同一原则出发，孟子将“君”与“一夫”区分开来。《孟子·梁惠王下》记载：“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君，可乎？’曰：‘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。’”在孟子看来，真正的君主，总是以仁义的原则治理天下，从而为天下之民所接受；与之相对，“一夫”则悖离了仁义，从而与天下对立并为天下所唾弃。作为非仁非义而与天下对立者，他已很难视为真正意义上的君主了。孟子的上述看法对后来儒家政治哲学的发展，产生了深远的影响。从儒学的演进看，辨析天下之公与个人之私，往往构成了其政治哲学的重要方面，从朱熹肯定“天下者，天下之天下也，非一人之私有故也”，到明清之际的儒家反对将天下等同于一姓，都表现了这一点。宋明儒者的这种政治观念在公私之辩的形式下，蕴含着对君权的某种限定，而其思想之源，则可以追溯到孟子。

在天下与君主的区分中，君主似乎已不再凌驾于天下之上，相反，其本身的权威需要由天下之民加以确认：民受之，则为君；一旦因贼仁贼义而为民所拒，则为一夫。在上述关系中，君对于天下之人或“民”而言，相应地呈现某种依存性。在《尽心下》中，孟子进一步提出了著名的民贵君轻说：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。”丘民在宽泛意义上表示天下的普通民众。所谓“得乎丘民而为天子”，是指唯有得到天下之民的拥护，才能成为真正意义上的君主（天子），在这里，为民所认可，构成了君临天下的前提；而作为达到君主之位所以可能的条件，民也相应地表现出贵于君的意义。从朱熹开始，人们往往较多地从“以民为本”的角度理解孟子的“民贵君轻”说，但“以民为本”仅仅涉及民为社会或国家存在的基础。从以上的分析中可以看到，孟子上述论点更深沉的涵义，在于从君主的合法性这一层面，界定君与民的关系。

以民为贵，同时也表明“民”有自身的价值，与这一认定相联系，孟子提出了“与民同乐”、“保民”等要求，而其仁政、王道的主张，也涉及对民众利益的关切，其具体目标包括“使民养生丧死而无憾”。在《公孙丑上》中，孟子对“民”之生命与天下这二者作了比较，由此更具体地确认了“民”的价值：“行一不义、杀一无辜而得天下，皆不为也。”这里的“无辜”，是指一般之“民”。“杀一无辜”，亦即否定一民之生命；得天下，则是获取君主或天子之位。按孟子的看法，获取君主之位不能以牺牲民之生命为代价：天下虽大，但并不足以易一民之生命。换言之，民之生命较君主之位更为可贵，因此不应当将其作为获取君位（得天下）的手段。这里所蕴含的内在观念是：在“民”之生命与君主之位二者之间，前者更具有目的之意义。不难看到，孟子关于民与君主关系的种种论述，在逻辑上一定程度地引向从目的之维来理解和定位“民”，正是后者，使之区别于一般意义上的以民为本。

然而，如前所述，孟子最终的政治理想是实现王道或“王天下”，君与民关系的讨论、民在社会中的定位，同样并未离开王道的追求。从实现王道或王天下的理想看，民便具有了另一重意义。孟子曾提出“与民同乐”的主张，在《梁惠王下》中，孟子对君主何以应与民同乐作了解释，认为：“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。”此处之“王”作动词用，指实现王道的理想或将王道推行于天下。一方面，这里依然把民视为应当加以注重、肯定的对象，要求君主和民忧乐与共，但另一方面，整个过程又指向了“王”（推行王道于天下）：乐民之乐与忧民之忧是为了使民亦能以君主的忧乐为忧乐，而其最终的目标，则是实现王道的理想。相对于王道的政治目标，民在此多少呈现从属的性质。

对民及其作用的以上理解，在关于诸侯治国条件的考察中，得到了进一步的体现。君主治理国家，应当具备何种条件？孟子在《尽心下》中提出了如下看法：“诸侯之宝三：土地，人民，政事。”土地既属于自然的资源，又是政治意义上的版图，政事涉及权力及国家管理系统的运作，人民则是社会的主要群体。无土地，国即失去了依托；无政事，国将处于无序状态，二者在不同的层面构成了诸侯治国的手段。土地与政事的这种手段意义，在此也同时也规定了“人民”的性质：当人民与土地、政事相互并列，共处于同一序列时，它无疑也被赋予某种治国手段的意义。

以上分析表明，在区分君主与天下、肯定民贵君轻、反对杀一无辜以得天下、并由此一定程度地从目的之维定位“民”的同时，孟子又从王道的政治理想出发，或多或少将民理解为实现某种政治理念的手段。民贵君轻与民为手段之间的这种纠缠，与前文论及的道德平等、德位相分的主张和与君臣之义的交错呈现某种理论上的对应关系，其意义也具有多方面性。

如前所述，在讨论孟子所代表的儒家思想时，人们往往习惯于从民本的角度理解孟子民贵君轻的论点，并进而将其与近代的民主观念区分开来。这种看法当然并非毫无根据。但在作上述区分时，人们常常忽视了二者之间的相关性。前文已提及，民贵君轻并非孤立的命题，它与君主和天下之分、以民的认同和接受为君主统治合法性的依据、反对以牺牲民之生命而得天下等思想相互关联，形成了对“民”较为系统的理解，而这一系统的核心内涵，则是对“民”自身价值的肯定：所谓“贵”，其字源意义便包含着价值的确认。正是在这一价值确认的层面上，使孟子对“民”的理解与近代民主政治的论域具有了某种相通性。如前文所述，民主政治基本原则之一，是承认社会成员具有平等地参与社会有关决策的权利，这种平等的参与并非仅仅涉及政治运作的程序（运作的程序往往较多地关联着社会成员的参与能力等），它的更深刻的根据在于与视天下为一姓相对的公共意识以及对社会成员存在价值的确认，后者既表现为解构至上的君权，也在于从人是目的这一角度肯定社会成员的内在价值。无论是就历史，抑或逻辑的层面看，民主政治的建立，都离不开这一价值前提。孟子诚然不可能质疑君权，也难以达到近代民主政治意义上的价值确认，但他对君与天下的区分及民之为贵等较为系统的看法，无疑为认同或接受民主政治的价值前提提供了一定的可能。当然，就其将民视为实现王道理想或治国过程的手段而言，孟子的思想似乎又与近代民主政治存在着某种紧张。这种相容而又相拒的关系，从一个方面表现了儒家思想在当代的多重意义。

**三　善与法**

作为价值关注的体现，从民贵君轻等方面界定君与民、君与天下等关系，无疑更多地具有实质的意义。社会政治生活的有效组织和运行，当然还有形式的方面，后者包括制度的运作、规范的约束，等等。从主流的方面看，儒学较为注重形式层面的规范与实质层面的价值之间的沟通，在孟子的政治哲学中，便可较为具体地看到这一特点。

孟子很重视规范的作用，在谈到如何为学时，他已指出了遵循“规矩”的必要性，所谓“学者亦必以规矩”。规矩是行为的一般准则，就技艺的传授和掌握而言，仅仅凭借个体化的经验，往往很难使人真正了解和把握某种技艺，唯有以一般的规程为纲，才能让人领会相关技艺的行为要领，并逐渐成为某种技艺领域的成员。同样，为学也并不是一个随意的过程，而是应当遵循某种规范。在《尽心上》中，孟子特别指出“规矩”不应因人而异、随意改变：“大匠不为拙工改废绳墨，弈不为拙射变其彀率。”规矩作为一般的行为准则，并不仅仅为某些个体而存在，因此不能因为某些个体不能适应这些规矩而轻易地变更它们。孟子的这些看法，无疑已注意到规范的普遍性、公共性。

规范当然不限于技艺和为学的领域，治国过程同样离不开规范。从无规矩则无以成方圆的前提出发，孟子强调了为政过程中遵循先王之道的重要性。在《离娄上》中可以看到如下论述：“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆；师旷之聪，不以六律，不能正五音；尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。……为政不因先王之道，可谓智乎？”规矩、六律作为准则，规定了应当如何做，同样，仁政作为先王之道的体现，也蕴含着治国的程序。这里值得注意的是，孟子将“道”与规矩联系起来，从而赋予它以普遍规范的意义。以“道”与规范的沟通为前提，由“道”的具体化而形成的仁政，也不再仅仅表现为抽象的理想，而是包含了一套政治实践的操作系统和规程。

规范的更具体的形态，往往以“礼”为其存在方式。在儒家的论域中，礼既具有制度的意义（展开为礼制），也表现为行为的准则，相对于道，与体制相联系的礼，往往与日常行为和政治实践有着更切近的联系。孟子从不同的角度对此作了考察。就个人而言，其言行举止都应合乎礼义规范，所谓“非礼无行也”。如果悖离礼义，则往往将导致自我否定，即“自暴”。自暴即损毁、戕贼自我。就治国过程而言，缺乏礼义规范，则将引向社会的无序化，所谓“无礼义，则上下乱”。在这里，作为社会规范系统的礼，已被视为社会秩序的一种担保。

按一定的礼义规范治国的过程，需要专门的知识，并相应地总是涉及或包含着技术化的方面。孟子将这一过程与工匠治室、玉器加工者治玉加以类比，反对君主对主管具体治国事务者横加干预。在孟子看来，从事特定领域的工作，如建房、雕琢玉器，等等，需要有该领域特定的知识、经验，治国也是如此，君主不能让负责具体领域治理的人，舍弃其专长而听从缺乏这方面专长的君主。这里的值得注意之点是，孟子将治国也视为特定的技术性的领域。技术性的领域，都需要运用所谓工具理性，后者涉及的，首先是形式层面的合理性；作为需要专门知识的政治实践领域，治国过程也相应地涉及工具理性或技术理性的运用。尽管孟子并没有达到对工具理性与价值理性这一类规定的自觉区分，但其以上的论述，无疑肯定了工具层面或技术层面的理性在治国过程中的意义。

然而，在孟子那里，规范的制约，并非仅仅表现为形式化的理性操作。以治国过程而言，其中所运用的规范，往往与道德人格相联系。《离娄上》对此作了如下概述：“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。”规矩本来是工匠测定方圆的准则，引申为一般的行为规范，圣人是指完美的理想人格，“法”则有依循、仿效之意。孟子将圣人与规矩加以对应，似乎同时也肯定了，在“为君”、“为臣”这一类政治实践中，行为规范可以取得道德人格的形式；或者说，道德人格能够被赋予某种规范的意义：当圣人成为效法对象时，他同时也对如何“为君”、如何“为臣”的政治实践具有了范导、制约的功能。

把完美的人格引入治国的政治实践，意味着确认道德在政治实践中的作用。从儒学的演进看，在孟子以前，孔子和他的门人已对此予以了相当自觉的关注，在谈到礼的作用、方式时，《论语》提出了一个著名的论点：“礼之用，和为贵。”儒家所说的“礼”，既指普遍的规范体系，也包括社会政治的制度，孔子推崇备至的周礼，便兼指周代的社会政治体制；“和”则更多地表现为一种体现于交往过程的伦理原则：从消极的方面看，它要求通过主体之间的相互理解、沟通，以化解紧张、抑制冲突；从积极的方面看，“和”则意味着主体之间同心同德、协力合作。礼本来首先涉及制度层面的运作（包括一般仪式的举行、等级结构的规定、政令的颁布执行、君臣上下之间的相处，等等），但孔子却将这种制度的运作与“和”这样的伦理原则联系起来，强调礼的作用过程，贵在遵循、体现“和”的原则，这里已有见于体制组织的背后，是人与人之间的关系；体制的运行过程，离不开合理地处理人与人之间的关系（以“和”的原则达到彼此的相互理解与沟通，从而消除冲突、同心协力）；质言之，制度（礼）的作用过程，需要道德原则（和）的担保。孟子同样对“和”予以了高度的重视，从其“天时不如地利，地利不如人和”的著名论点，便不难看到这一点。

广而言之，不仅制度的运作需要道德的制约，而且与技术性操作相联系的规矩或规范，也存在如何约束和调节的问题。在谈到技艺或技术性活动及其主体时，孟子曾对此作了阐释。在孟子看来，制造弓箭者总是希望自己所制的弓箭能置人于死地，而盔甲的制造者则每每担心自己所制的盔甲不能使人免受弓箭的伤害，这并不是因为弓箭的制造者比盔甲的制造者更残忍，而是其从事的特定之“术”使然。在这里，孟子似乎已注意到，“术”作为工具性的存在，有其自身的运作模式和发展方向，一旦完全陷于“术”之中，则往往会身不由己地受“术”所支配，就如同“矢人”的情形：最初他也许并非不仁不义之辈，但他所从事的“术”，却会将他引向“唯恐不伤人”的不仁归宿。“术”本来是为人所用的，但一旦缺乏道德的制约，则往往会导致对人本身的否定。正是在这一意义上，孟子强调“术不可不慎”。

从肯定“术”或技术性规范的局限及人格的作用等前提出发，孟子对自我的修养予以了相当的关注。就个体与天下、国、家的关系而言，孟子首先强调了个体的本位意义，所谓“修其身而天下平”。平天下属于广义的政治实践，修身则是个体的道德完善；以修身为平天下的前提，意味着政治实践无法离开道德的制约。

修身主要着眼于个体，道德对于政治实践的意义，当然不限于个体的人格，它同时也涉及道德规范。相对于个体的人格，道德的规范更具有普遍的涵盖性，而在儒家的规范系统中，“仁”又被视为核心的原则。对孟子来说，作为基本的规范或原则，“仁”不仅作用于日常的道德实践，而且决定着国家、天下的命运：从平民到天子，循仁则昌，违仁则亡。对“仁”与天下得失、国家兴亡关系的这种强调，当然不免有过分渲染其作用的倾向，但它同时无疑也注意到了道德在社会政治生活中的不可或缺性。

以道德在政治实践中的作用为思考的背景，孟子对善政与善教的不同特点作了考察。在《尽心上》中，孟子指出：“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。”“政”侧重于法制，“教”则侧重于教化。法制的实施，对人具有镇慑的作用，使人惧怕而行为谨慎；教化则通过对人的引导，使人心悦诚服，真诚地认同、接受社会、国家的约束；前者具有强制的性质，后者则是自愿的，所谓“畏之”、“爱之”便体现了二种不同的境界。在孟子以前，孔子已区分了“道之以政”与“道之以德”。这里也涉及两种治国方式：其一，用法制约束民众、以刑律统一民众意志和行为；其二，以道德规范引导民众、以礼义统一其观念。孔子所倡导的是后一方式。在孔子看来，对民众不应加以外在强制，而应注重其内心的认同和接受，通过教化，可以使民众在行为与规范冲突时，内心产生羞耻感，从而真正有所触动。孟子的以上看法，显然与孔子的原始儒学一脉相承。

以善教制衡善政，主要侧重于社会之维，就个体而言，则有天爵与人爵之分。天爵以道德境界为内容，人爵则涉及现实政治法律制度中的社会身份、社会等级。在孟子看来，社会成员不仅是法制关系中的人，而且也是道德关系中的人；人爵所代表的社会等级或法制关系中的存在形态，应当以天爵所体现的道德存在方式加以引导和制约。这里已注意到，仅仅以法制意义上的身份、等级为存在方式，无视或否弃社会存在中的道德面向，则将导致消极的社会后果。

总起来，孟子认为，仅仅关注“善”，与仅仅关注“法”，都难以担保社会的有序运行，所谓“徒善不足以为政，徒法不能以自行”。“善”是道德的规定，“法”则泛指普遍的规范、制度；前者侧重于社会对个体的要求，所谓“责人”；后者则表现为个体对自我的要求，所谓“责己”。当然，对孟子而言，尽管二者都为治国过程所不可或缺，但“责己”或“善”似乎居于更为主导的方面，所谓“其身正而天下归之”。不难看到，在道德优先的前提下确认“善”与“法”的统一，构成了孟子政治哲学的特点，而从儒学的发展看，这一立场同时也构成了儒学的主流思想。

相对于孟子所代表的儒学思想，近代的民主政治似乎更多地侧重于工具层面的理性。尽管从早期的启蒙思潮到当代的自由主义，都在不同意义上包含着自由、个性、人权等多样的价值追求，但从社会生活的组织、政治体制的运行等方面看，民主政治显然以形式的、程序的方面为其主要关注之点。较之传统的等级制，民主的政治体制具有科层制的特点，而科层制本身在相当程度上可以看作是工具理性或技术理性在政治领域中的具体化，它在某种意义上将制度或体制理解为政治或法律的机器；作为机器，其运行常常按照固定的程式，具有超越于人或非人格的性质。民主政治往往试图通过这种形式化、程序化或程式化的运行方式，来担保社会政治生活的公正和效率。

以形式化、技术化、程序化的规定为主要指向，德性、人格等方面，往往在民主政治的体制中难以获得适当的定位。就本体论或存在论的层面而言，上述思维趋向显然未能注意到人的存在的多方面性。如孟子已意识到的，人既是政治法制关系中的存在，也有其道德的面向，作为人的存在的相关方面，这些规定并非彼此悬隔，而是相互交错、融合，并展开于人的同一存在过程。本体论上的这种存在方式，决定了人的政治生活和道德生活不能截然分离。从制度本身的运作来看，它固然涉及非人格的形式化结构，但同时在其运作过程中也包含着人的参与；作为参与的主体，人自身的品格、德性等总是处处影响着参与的过程，在此意义上，体制组织的合理运作既有其形式化的、程序性的前提，也需要道德的担保和制衡；离开了道德等因素的制约，社会生活的理性化只能在技术或工具层面得到实现，从而难以避免片面性。

从以上前提看，孟子关于社会生活如何组织，以及道德与政治的关系等看法，无疑为当代政治哲学的思考提供了值得注意的理论资源。尽管如前所述，他对道德主导性的反复论证，每每蕴含着过分突出道德作用的立场，在某些方面甚而表现出某种泛道德主义的倾向，然而，就总体而言，其整个论述显然不乏正面的建树。如果说，孟子对规范、礼制以及法等作用的肯定，对“徒善不足以为政”的确认，使之包含了与近代民主政治沟通的可能性，那么，他注重人格在政治实践中的规范意义，强调“徒法不能以自行”，要求以善教制衡善政，等等，则对近代民主政治过分强化形式化、程序化及技术理性的偏向，可以在思维进路上形成某种纠偏的作用。