

# 孟子

孟子 (372 BC-289 BC)，名轲，表字无传。今之所谓孟子字子舆、子居、子车等，皆出自魏晋之后，当系后人附会。大抵孟子为继孔子之后能发展其理论学说者，系儒家一甚大人物，却无表字，实在令人难以接受，故强为之字。

孟子生于百家争鸣之盛时。彼时杨朱、墨翟已为显学，而慎宋之流，仪秦之徒，亦各肆其说。孟子以继承孔子之学自居，致力于捍卫儒学，驳斥诸家之说，以“正人心、息邪说、距圯行、放淫辞”为己任，其文雄辩滔滔、气势不俗，颇值一观。

孔子之学，以人之自觉作为价值判断之根源，由此衍生“仁”（公心）、“义”（正当）、“礼”（秩序）之脉络，最终落于政治实践。孟子对孔子理论之发展，主要体现于孔子理论脉络的两端。其一是人之自觉如何得以完成价值之判断？孔子对此未有一明确答复。孟子则以价值判断为人之一固有属性。其二系政权转移问题。各人皆有各人之权利义务。倘某人侵犯他人之权利，或未完成自身之义务，则可由政府，或者说统治者以国家权力加以制裁。但若统治者未能完成自身之义务，或侵犯他人之权利，是否应该加以制裁？由谁来制裁？如何制裁？换言之，如何处理“君不君”的情况？孔子对此未有涉及。这一问题，亦留待孟子加以解答。

## 1 性本善

“性”指人之自觉主宰，“本”指本质，“善”指价值意识。所谓“性本善”，是说人之价值意识为自觉心之本有，或为自觉心之固有本质。人于生活中，对各种行为、主张，皆有其应当或不当、合理或不合理之自觉。对某种已有之事像，若觉其不当，即有割离排斥之自觉。此种判断出自人之自觉，独立于利害考虑之外。换言之，人可以不由于利害或自身感受等原因，而仍自觉事务之应当或不当。此种价值意识，为人自觉心之固有属性，通过不同形式得以表现，成为各种德性之根源。即人之自觉为各种德性之种子。欲使各德性圆满展开，需人自觉之努力。《孟子·公孙丑上》以孺子将入于井加以说明：

所以谓人皆有不忍人之心者：今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。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，无惻隐之心，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。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以

26 保四海；苟不充之，不足以事父母。”

27 所谓“不忍人之心”，指人之价值自觉。由于此自觉心，人“乍见孺子将入于井”时，皆有此事件为  
28 不应当之自觉，遂有排斥之心，故能“怵惕惻隐”。这种排斥不合理事件之自觉与个人之利害无关。由此  
29 种价值自觉生“惻隐”“羞恶”“辞让”“是非”诸心，为仁义礼智诸德之种子。“扩而充之”指诸德之展开  
30 所需之自觉努力。

## 31 2 取义去利

32 人之自觉心本有价值判断之能力。换言之，人天生即有仁义之心。既然如此，又何以有君子小人之分  
33 别？“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”答曰：或从义也，或从利也；从义者为大人，从利者为小人。

34 所谓利，系人之感官需求，或者说是趋利避害之生物本能，为人生而具有之欲望。利不具有普遍性，  
35 所谓各人心机各自谋。利具有特殊性，每个人的利不尽相同，甚至互相冲突。若以利作为价值规范之基础，  
36 则必生混乱。《孟子·梁惠王上》载：

37 孟子见梁惠王。王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义  
38 而已矣。王曰‘何以利吾国’？大夫曰‘何以利吾家’？士庶人曰‘何以利吾身’？上下交征利而国危矣。万  
39 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  
40 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？”

41 此处谓王、大夫、士庶人皆一味追求私利，彼此冲突，生“不夺不餍”之混乱。

42 所谓义，乃人本有判断正当与不正当之自觉能力，系普遍性真理，无个体之差异。故以义判断事物，  
43 以本有之价值自觉为方向，方为“大人”。《孟子·告子上》载：

44 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？  
45 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。”

46 此处谓人之自觉心求义，一如感官要求其满足。

47 换言之，所谓利、义，均为人生而具有之性质。利追求个体物质欲望之满足，个体差异显著，不能为  
48 价值判断之标准；义追求正当并否定不正当，系普遍真理，应成为价值判断之标准。

## 49 3 养气成德

50 综上所述，人本有判断正当与不正当之自觉，即从义之自觉；亦有趋利避害、追求感官满足之欲望，  
51 即逐利之本能。就理论意义而言，从义还是逐利，由人之自主所决定，其主宰权在于人自身。君子人自当  
52 从义而终。然而在实践中，义和利多有种种混杂纠结，遂生迷乱。换言之，从义实系一“应当性”问题，  
53 而非“必然性”问题。由此，本节所论之问题为如何才能从义而终？如何才能在实践中坚持发挥价值自觉  
54 之功效？答曰：养气。

55 所谓气，指人之生命力和生命感，系人之情感和本能所产生的冲动。养气，即将情感冲动理性化，将

其置于人之价值自觉之统帅之下。换言之，人之冲动，可由利所驱动，亦可由义所驱动。利具有特殊性，不足以作为此类冲动之依据，否则必生迷乱。而义为普遍真理，系生命冲动之坚实根基。此种价值自觉所统帅的生命力量浩然无际，至大至刚。《孟子·公孙丑上》载：

敢问何谓浩然之气？曰：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。

《孟子·公孙丑上》引曾子之言：

自反而不缩，虽褐宽博，吾不惴焉？自反而缩，虽千万人，吾往矣。

## 4 民为贵

至此，孟子之心性理论已基本得立。孟子谓价值自觉，即义，为人之固有属性，亦是普遍真理。人需以普遍性的义统帅生命情意，而不是以特殊性的利为其根基。现论孟子之政治思想，自民贵始。

民为邦本的观念在中国起源甚早。《尚书·皋陶谟》载：

天聪明，自我民聪明；天明威，自我民明威。

引文中所谓“天”，系一至高主宰，犹今之宗教所言上帝者。然此至高之“明”、“威”均出自民。换言之，至高主宰之意志需假借人民群众来表达，民为天之代表。

孟子则直接肯定民之重要性。《孟子·尽心下》载：

民为贵，社稷次之，君为轻。

更进一步，孟子直接将政权之得失归诸民意，弗言天意。

《孟子·离娄上》载：

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。

如此，政权之转移由民心向背决定。统治者失去民心，自然也就要失去政权。换言之，君不君，便无君。

《孟子·梁惠王下》载：

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。

此节虽不明言，但其中之暗示甚为明显，且行文颇值得玩味。臣之友未能完成委托，使妻子冻馁，此不足为友，故与之绝交；士师无法管理手下，未能完成官员之义务，此不足为官，故罢免之。一言以蔽之，友人和士师均未能完成应尽之责任，故剥夺其友人和士师之身份。则如君王何？身为君王，不能治理国家，完不成其应尽之责任，应当如何处置？依前例，自然是要剥夺其君王之身份。齐宣王“顾左右而言他”，足见其心虚。可以想见孟子步步设坑之蔫坏损，以及齐王无话可答之窘迫。实在想象不出来的话，建议参考刘宝瑞相声《官场斗》中刘墉参乾隆偷坟掘墓那一段。

更进一步，如何制裁不君之君？此系政权转移之实践问题，由孟子盛赞汤武革命，可窥见其观点。《孟子·梁惠王下》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。”

按古之春秋笔法，下杀上曰“弑”，杀有罪为“诛”。“弑君”系遗臭万年之大恶。齐宣王谓汤伐夏、武王伐商为“弑”，言其身作为臣民而反叛君主。孟子则称之为“诛”，言桀纣身为君王，弗行君道，失去民心，即为有罪。臣民诛之，非弑君也。换言之，现有政权如未能完成其义务，则民可将其推翻，另立一新政权。新政权之得立，其根本原因在于得民心，在于赢得人民拥护。

## 5 王道

既然民心向背为政权得失之根本原因，则现有政府应当如何赢得人民拥护？答曰行王道。所谓王道，实指一套具体措施，以提高人民之生活水平。《孟子·梁惠王上》有详细描述孟子理想中的王道：

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。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。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。

可见，孟子之王道，实为其民贵思想之延伸，其旨在于使民安乐。孟子以为，行此王道，使民众安乐，遂能赢得人民拥护。能得民心则必可王也。

更进一步，王道之实行，依赖于掌权者本身能立仁心，施仁政。《孟子·梁惠王上》载：

梁惠王曰：“晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之，愿比死者一洒之，如之何则可？”孟子对曰：“地方百里而可以王。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。可使制梃以达秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散，彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：‘仁者无敌。’王请勿疑。”

执政者需先立仁心，有存公去私之境界，为人着想之自觉，方能在政治实践中以民为重，推行王道。此即所谓“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政”。可见，孟子之政治理想以“有德者执政”为中心，言王道之实行依赖于统治者之德性。后世所谓君圣臣贤，即是此理。

## 6 社会分工

至此，孟子理论之主体部分已论述完毕。孟子思想之主题包括心性理论和政治理论。心性理论以性善为中心，区分义利，终于养气从义之实践功夫。政治理论以民本为核心，提倡仁政，最终落于统治者之道

118 德自觉。除此两部分之外，孟子仍有论述其他问题，颇有理论意义，但仅透露出部分观点，缺乏较为系统  
119 之陈述。现撮其大意，以为补充。先论孟子社会分工之观念，进一步延伸可明知识分子之社会地位。

120 孟子论社会分工，见诸《孟子·滕文公上》：

121 有为神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：“远方之人闻君行仁政，愿受一廛而为氓。”文公与  
122 之处。其徒数十人，皆衣褐，捆屨、织席以为食。陈良之徒陈相与其弟辛，负耒耜而自宋之滕，曰：“闻君  
123 行圣人之政，是亦圣人也，愿为圣人氓。”陈相见许行而大悦，尽弃其学而学焉。陈相见孟子，道许行之言  
124 曰：“滕君则诚贤君也，虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓粟府库，则是厉民而以  
125 自养也，恶得贤？”孟子曰：“许子必种粟而后食乎？”曰：“然。”“许子必织布然后衣乎？”曰：“否，许子衣  
126 褐。”“许子冠乎？”曰：“冠。”曰：“奚冠？”曰：“冠素。”曰：“自织之与？”曰：“否，以粟易之。”曰：“许  
127 子奚为不自织？”曰：“害于耕。”曰：“许子以釜甑爨，以铁耕乎？”曰：“然。”“自为之与？”曰：“否，以粟  
128 易之。”“以粟易械器者，不为厉陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？且许子何不为陶冶，舍皆取  
129 诸其宫中而用之？何为纷纷然与百工交易？何许子之不惮烦？”曰：“百工之事固不可耕且为也。”“然则治  
130 天下独可耕且为与？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  
131 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  
132 也。”

133 许行之说，其大要为人人均需从事农业生产，否则便是剥削他人劳动成果，即“厉民而以自养”。孟  
134 子诂之，谓耕种并非特殊行业。耕者以粟换购陶铁之器械，陶冶之工匠以其器械换购粟，此系人各执一业，  
135 各有其工作成果，互相交换，无所谓剥削。再者，个人知识、技巧、精力有限，固不能做尽百工之事，可  
136 见社会分工之必要。更进一步，随着社会发展，有不属于直接生产之工作，如管理公共事务、设计制度法  
137 律、维护社会秩序等。此类“劳心”之工作，亦为劳动，且其重要性绝不在“劳力”之下。由此，知识分  
138 子若从事有益于社会大众之非生产性工作，亦是劳动，且较一般生产工作有更高价值。

## 139 7 历史观

140 现论孟子之历史观，系关于历史演变之看法，以及人之意志、力量于历史进程中有何作用等问题。孟  
141 子承认既成之历史为事实意义之限定，为未来之发展提供一种趋势。此种趋势在价值上为中立。客观趋势  
142 一旦成立，人之成败便受其限制。《孟子·离娄上》载：

143 孟子曰：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者天也，顺天者  
144 存，逆天者亡。”

145 此处言“天”，乃就历史发展趋势而论。“顺天者存，逆天者亡”者，谓人当顺势求存。

146 然而，客观之趋势仅为历史演变之限制，而非决定性因素。孟子坚持人之力量，以人在历史中有最终  
147 主宰性之立场。故《孟子·离娄上》又载：

148 今也小国师大国，而耻受命焉；是犹弟子而耻受命于先师也。如耻之，莫若师文王；师文王，大国五  
149 年，小国七年，必为政于天下矣。

150        此处引“小邦周”取代“大邑商”之历史，强调人之自觉努力可超越已有之趋势。

151        此一态度实出其政治理论。既以为统治者立仁心，便可行王道，由此可得王天下之效用，则对人之意  
152 志能决定历史演进实已预认矣。其历史观念则进一步强调人于历史发展中的主宰性。客观事实固然对人有  
153 所限制，但不起决定性作用。