

孟轲对孔子义利观中积极因素的继承与发展

李守庸

摘要: 孟轲对孔子义利观中积极因素的继承与发展主要表现在三个方面:(1)在如何看待一般民众与利的关系问题上,孟轲继承了孔子富而后教的观点,并在此基础上发展为富而可教,富而能仁,富而必仁。(2)在继承孔子义以制利观点的基础上提出了执中而有权的原则。(3)在对治民者为寡不仁、剥民自肥的抨击上,孟轲的观点较之孔子更为丰满而犀利,对后世当政者具有更加鲜明的启迪和警示意义。

关键词: 义利观 积极意义 继承 发展

有鉴于中国大陆学者近半个世纪以来,在对孔子义利观的分析与评价中,似乎对其中的消极因素看得比较多、比较重,而对其中的积极因素则往往估计不足,因而本文作者曾著文试图着重对孔子义利观的积极意义予以探讨。而同一时期内,大陆学者对以孔子嫡传门人之私淑弟子自命的孟子即孟轲的义利观的分析与评价,则似乎更为着重其中的消极因素,有的学者甚至说:“儒家认为‘义’与‘利’是对立的。孟轲特别强调这种对立。”“孟轲肯定地反对谈‘利’”。有的学者则认为“孔子不大谈经济问题,而孟轲不正面、不公开地谈经济问题”。其实这是对儒家和孔子与孟轲义利观的一种误解。又古今学者几乎一致认为孟轲与孔子的整个学说体系之间有着继承与发展的关系,本文作者认为在义利观方面亦不例外;其继承与发展中既存在积极方面,亦复存在消极方面。基于以上认识,本文试图以记载孟轲言行的《孟子》一书为依据,着重探讨孟轲对孔子义利观中积极因素的继承与发展。

本文作者在《孔子义利观的积极意义》一文中曾经指出,孔子早在告子提出“食色性也”这一命题之前,就说过“富与贵,是人之所欲也”和“吾未见好德如好色者也”这样的话,表明孔子对人们追求物质欲望的正当性的肯定。同时指出孔子主张富民,并对于如何使民富提出过一些积极的见解。我们知道,告子“食色性也”这一命题正是在与孟轲的一次辩论中提出的。值得注意的是,告子提出“食色性也”这个命题,是为了以人的物质生活需求是出自人的本能而非由外在环境所引起为借喻,以之论证他的关于仁是内在的不是外在的,义是外在的而非内在的观点;而孟轲在紧接着告子抛出他的挑战式的观点而与之论战中,只是就仁义内外的问题与告子反复辩驳,对于“食色性也”这个重要命题却置之不顾,全然未置可否。通观《孟子》全书孟轲对待人和物质生活需求之间的关系的见解,可以看出这绝不出自偶然的疏忽,

而是有意的保留。原来孟轲与告子一样,也与孔子一样,同样都认为对物质生活的需求是出自人的本能。孟轲在一次给他的学生万章讲说有关舜的故事时曾说过:“好色”和“富贵”都是“人之所欲”。这与孔子所说的“富与贵,是人之所欲也”和“吾未见好德如好色者也”,几乎如出一辙。不过如果说“吾未见好德如好色者也”这个命题在孔子那里在某种意义上反映了孔子对于人们普遍的繁殖后代的需求的一定程度的认识,然而却略带讥评之意的话,那么在孟轲这里,他是把“好色”和“富贵”无条件地都视作“人之所欲”,与告子“食色性也”的命题完全一致。

在肯定人对物质生活需求正当性的前提之下,孔子和孟轲都大体是从三个不同的角度来考虑如何对待义与利,也就是道德规范与物质利益之间的关系。第一是从广大民众的角度考虑,第二是从士君子个人的角度考虑,第三是从治民者的角度考虑。

在从广大民众的角度考虑义与利的关系问题时,孔子主张富民,并且主张富而后教,即把满足人们的物质生活需求放在第一位,而把与道德规范相关联的对民众的教育放在第二位。至于如何达到富民的目的,从《论语》一书来看,孔子在这方面留下的言论不多。除了论述与论证“义”对于“利”的作用,和对农业生产的发展取肯定态度,以及未见其对商业、手工业的发展持否定态度之外,实未见其在这方面有多少更为积极而具体的主张。而孟轲则不同。他不但一般地主张富民,而且主张富到“菽粟如水火”和“财不可胜用”的程度^①。至于在如何发展生产以满足人们大众的物质生活需求、经济利益方面,孟轲的见解和主张较之孔子就更为积极而具体了。这也就是说,在这方面,孟轲不仅不是“反对谈利”,而且是大谈其利。

首先在农业发展方面,孟轲就不仅仅是像孔子那样只表示对农业生产的重视,以及提出“使民以时”之类的抽象见解^②,而是对于如何发展农业提出了一系列积极而具体的见解和主张。孟轲针对战国当时大量农民在战乱中失去土地

的情况,提出当政者必须“制民之产”,即保证农民获有足够面积的土地,在土地上耕种,饲养禽畜,树桑养蚕,使“八口之有可以无饥”,“五十者可以衣帛”,“七十者可以食肉”,以达到“不饥不寒”也就是温饱的目的^⑩。其次,孟轲还设想,在这个基础上,如果当政者采取更加积极的政策措施,还可以使农民进一步富裕起来。他说:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也”^⑪。在孟轲看来,把田地耕种好,加上减轻税收负担,是使农民富足的根本途径。他又说:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;釜斤以时入山林,材木不可胜用也。”^⑫在这里,孟轲把“不违农时”也就是不耽误农民生产、收获的季节看得十分重要。只要不误农时,甚至可以使农民生产出来的粮食多到吃不完的程度。根据同样的道理,在这里孟轲还主张对渔业、林业,也可谓之广义的农业,采取生态保护的政策,并极其乐观地认为这种政策也可以获致渔、林业产品多到食用不完的结果。回顾孔子,他也提出过“使民以时”和“敛从其薄”的政策主张。^⑬但他没有像孟轲那样将这两项主张与促进农业生产力的发展、使民众富足起来直接相联系。其次在如何看待手工业这个问题上,《孔子义利观的积极意义》一文曾经指出,孔子对手工业在国民经济中的作用以及手工业之发展与生产工具之改进之间的关系都有一定程度的认识。^⑭孟轲在这个问题上的主要理论贡献,在于他有力地论证了农业与手工业的分工和交换,对于促进生产力发展的重大作用。他认为,只有在“通功易事”,即农业与手工业的分工和交换的条件之下,农民与手工业者彼此之间才能“以羡补不足”,即以自己手中多余的产品和对方交换自己所缺乏的产品;否则,必然造成“农有余粟,女有余布”这样一种局面^⑮。他还认为,正是由于分工和交换的发展,才形成了当今社会“一人之身而百工之所为备”这种文明发达景象;反之,“如必自为而后用之”,也就是返回到取消了分工和交换的完全靠自给自足那样一种社会条件,那就是“率天下而路”^⑯,使天下人疲于奔命,陷于贫困的境地。至于对于商业,则孟轲不仅仅像孔子那样不反对经商,不把经商这种谋利活动与正当的行为“义”相对立^⑰,而且鲜明地主张对商业活动采取放任与鼓励的政策。他主张在一国或城市的边境不征收商品的进口税,“关市讥而不征”,“去关市之征”^⑱;同时还主张在市场上也不征收商税,“市廛而不征”,并且对滞销的商品依法予以收购,“法而不廛”。他建议当时的当政者用以上种种政策措施去吸引商人高高兴兴地到本国来从事商业活动,使“天下之商皆悦而愿藏于其市”^⑲。这种对待商人营利活动的态度,显然较之孔子更为积极得多。总之,从义利观的角度考察,以上言论都表明孟轲无论对于农业、手工业或商业,都是力促其发展;无论对于农民、手工业者抑商人的正当的追求物质财富、物质利益的欲望,都是积极地予以肯定。如果对孟轲在义利观上的这个评价可以成立,那就有一个问题需加讨论。这是指,如果孟轲确实肯定农、工、商民众对物质财富、物质利益追求的正当性,那又怎样理解同样是孟轲说过的这样两句话:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”^⑳、“鸡鸣而起,孳孳为善者舜之

徒也;鸡鸣而起,孳孳为利者跖之徒也。欲知舜与跖之分,无他,利与善之间也。”^㉑也就是说,孟轲这两句话,与对他在义利观上的积极评价,是否完全相矛盾?下面就对这个问题做些分析。

上引孟轲第一句话中“去之”、“存之”的“之”,古今学者均认为在此处指代仁义,也就是我们所说的义利观中的义。因此从这句话看,孟轲认为人与其他动物的区别,几乎仅仅只在于具有其他动物所不具有的道德伦理观念;而这种据以与其他动物相区别的道德伦理观念又只有士君子保存着,而广大民众却丢掉了。第二句话中的“舜”是孟轲心目中的大圣人,“跖”有时又被称之为“盗跖”^㉒,是孟轲心目中的大盗。孟轲认为大圣人一类的人物与大盗一类的人物之间的区分,就在于前者一天到晚行善,也就是行义,后者一天到晚谋利。把孟轲这两句话联系起来看,广大民众既然丢掉了“义”,当然只知谋“利”了;而只知谋利之人简直就是大盗的同类,那在孟轲心目中,广大民众岂不都成了大盗的同类?既然如此,孟轲又为何如上文所述那样地肯定农、工、商广大民众谋求物质财富、物质利益的正当性呢?我认为,如果通观《孟子》全书,似可作这样的理解。这就是,孟轲所谓“庶民去之”的“庶民”,是指没有经过道德教养与熏陶的民众;“君子存之”的“君子”,则是指有教养因而具备了道德素质的读书人。没有经过任何道德教养与熏陶因而不具备一定的道德素质的民众只知求利,其行为类同于强盗,如果孟轲原意如此,似乎并无大错。而且更加值得注意的是,孟轲还认为,在一定条件下,庶民是可以具有一定的道德素养,甚至很高的道德素养的。而孟轲心目中的这个条件,正是物质条件、经济条件。上文曾指出,孟轲为了达到使农民温饱以至富裕的目的,主张“制民之产”即保证农民有足够的土地。其实孟轲主张制民之产还有一个更重要的理由。他说:“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。”^㉓又说:“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,放辟邪侈,无不为已。”^㉔以上所说“恒产”即固定财产,主要指土地;“恒心”大体上指一定的道德观念。在这里,孟轲认为农民只有在得到土地,有了物质生活保障的前提下,才可能具有道德素养;反之,如果没有土地,生活没有保障,就会缺乏道德素养而胡作非为。根据这种认识,他便主张高明的当政者就应当“制民之产”。他认为农民在得到土地,生活有了保障之后,就可以对农民“谨庠序之教,申之以教悌之义”,“然后驱而之善,故民之从之也轻”^㉕。在孟轲看来,农民在物质条件、经济条件得到改善的基础之上,不但可以提高其道德素质,而且做到这一点并不十分困难:“民之从之也轻”。过去有的论者,对于上引孟轲所说“无恒产而有恒心者唯士为能”这句话,颇有微词。说他认为士人阶层可以无恒产而有恒心,完全是一种唯心主义倾向的表现。^㉖这样来评价孟轲的这个观点,可能不完全允当。因为孟轲心目中的“士”,是已经具备一定的道德素养的;而这种道德素养之获得则不完全来自于“恒产”。孔子的得意门生颜回就是一例。犹有进者,孟轲不但认为农民在物质生

活得到保障的条件下可以接受道德教育,可以提高其道德素质;他甚且认为,如果社会物质生活条件能够得到极大的提高,那么全体民众的道德水平均可以达到“仁”这样的境界:“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?”^{②8}孔子也曾将自己心目中极高的道德规范“仁”期之于“民”,因而说过“君子笃于亲则民兴于仁”这样的话^{②9}。但孔子在这里所说的是“君子”可以用自己的道德思想与行为去影响、感化民众,从而使之在道德素养上达到“仁”的境界。而孟轲所说的菽粟如水火则民无不仁者,则是十分鲜明地论证了物质生活条件对于提高民众道德素质的基础作用,更具唯物主义色彩;并且将孔子富而后教的理论发展为富而可教,富而能仁,富而必仁,应当认为这是儒家义利观上的一个进步。

二

从《孟子》一书看,在义利观上,孟轲谈论得更多的是士君子在义与利之间应当具有的操守。《孟子》书中,提到“君子”或“士”的处所均极多。据有的学者的统计,其中提到“君子”的共有82次,提到“士”的亦有64次之多。^{③0}书中凡提到“君子”,大体指两类人,一类指协助国君治民的官吏,如说“无君子莫治野人,无野人莫养君子”中的“君子”^{③1};一类则泛指有一定文化与道德素养的读书人或曰知识分子,这类人是具备做官条件的,但不一定都做上了官。书中的“士”,有时用法与“君子”的后一类所指基本相同,如说“无恒产而有恒心者,惟士为能”中的“士”^{③2};有时则另有所指。下文着重探讨孟轲如何看待具有一定文化与道德素养这样的“士君子”也就是读书人或曰知识分子在义与利之间应有的操守。

上文已经说过,孟轲认为对物质生活的需求是出自人的本能,“好色”与“富贵”都是“人之所欲”。孟轲在这里所说的“人”,显然是泛指所有的人,包括普通庶民和士君子都在内。但孟轲同时认为,人们对于物质欲望的追求,尤其是士君子对于物质欲望的追求,一般而言,必须受到一定的道德规范的制约。

士君子究竟应如何对待、处理个人与义和利的关系,孟轲从总的原则上提出了执中而且有权这样的标准和尺度。他认为过去人们对待、处理义与利之间的关系有三种不同的态度:“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”。然后加以评论说:“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”^{③3}。孟轲在这里所列举的在义利观上持不同观点而又各具代表性的三位人物,从时代上看都距离他较近。^{③4}“杨子取为我,拔一毛而利天下不为也”,这是说杨朱主张只专注一己私利,而不需一丝一毫的公德心;反之,“墨子兼爱,摩顶放踵利天下为之”,这是说墨翟主张专注社会公利,而丝毫不顾一己之私利。而“子莫执中”,子莫取上两者之中,也就是主张私利与公利兼顾。从个人如何对待、处理义与利的关系的角度来解释,杨朱主张舍义取利,墨翟主张舍利取义,都走极端;子莫主张义、利并存、兼顾,因此孟轲认为这种“执中”

的主张“近之”,即较为恰当。但他又指出仅仅这样并不尽善,更为妥当、正确的态度应当是“执中”而有“权”。所谓有“权”,就是要依据具体情况而掌握度、掌握分寸。对于如何掌握义利取舍的“权”,孟轲还作过许多精辟的解释和比喻。他说:“可以取可以无取,取伤廉;可以与可以无与,与伤惠;可以死可以无死,死伤勇。”^{③5}“取”、“与”的对象,显然都与物质利益相关;“廉”、“惠”则均属具体的道德范畴,与“义”相关,或者说均属于“义”的范畴。因此从义利观的角度来理解,孟轲在这里是认为,对于某一项物质利益,不是绝对不能取得,而是要衡量一下应不应该取得;衡量之后认为不应当取得的物质利益而去取得它,就应当看作是伤害了也就是违背了一定的道德规范。对于一项物质利益之是否应当给予别人,也应当依据这一原则处理。不仅如此,孟轲在这里甚至认为当处理关系着人之生死这样的大事时,也应当衡量一下事情的轻重。孟轲还曾经说过:对于一位“贤者”,“生亦我所欲也,义亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。”^{③6}联系前引孟轲所说“可以死可以无死,死伤勇”这句话来理解,应当认为,孟轲在这里并不是要求“贤者”们当生命与任何的“义”产生矛盾时,都要“舍生而取义”。而是首先必要衡量一下这个“义”是什么性质、什么分量的“义”,值不值得“舍生而取”。换句话说,如果这个“义”在性质、分量上不足以用生命去换取或保存,而你却为之舍弃了生命,那么这种行为在孟轲看来不但是不值得的,而且还会伤害、违背“勇”这个道德规范。对这个道理,孟轲还作过更加具体的阐释。曾经有人问孟轲的弟子屋庐子说:“礼与食孰重?”屋庐子回答说:“礼重。”又问“色与礼孰重?”又回答说:“礼重。”那人于是问道:“以礼食则饥而死,不以礼食则得食,必以礼乎?亲戚(指举行正式婚礼——引者注)则不得妻,不亲戚则得妻,必亲戚乎?”屋庐子回答不了这个问题,就把这个问题拿来问他的老师孟轲。孟轲便对屋庐子说了下面这样一番话:“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:‘兄之臂而夺之食则得食,不则不得食,则将一之乎?逾东家墙而搂其处子则得妻,不搂则不得妻,则将搂之乎?’”^{③7}在这里,孟轲可说是极其巧妙、风趣而又深刻地回答了他的学生遇到的难题,同时也乘机表达了他自己关于如何掌握义、利之间的度或分寸的见解。以“食”与“礼”之间的关系而言,“食”显然属于利的范畴,“礼”则属于义的范畴。从孟轲上述议论中可以推论出,若就义利关系而言,孟轲认为一般而言利须从属于义,或曰受义的制约;但他又并不主张在任何条件下利都必须从属于义,或曰受义的制约。而是应当首先衡量义与利彼此本身的性质、分量,再从而决定对这一条件下义、利之取舍。应当认为,孟轲这种见解是含有合理的、积极的因素的,相对于孔子笼统地主张以义制利的观点是一个发展。

除了以上总的原则,孟轲还对士君子如何对待、处理义利之间的关系提出了一系列具体主张。主要有以下一些。

对于一个士君子,孟轲首先要求他做到“穷不失义,达不离道”。也就是说,无论穷、达,都应当遵循一定的道德规范办事。他进一步解释:“穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉”^③。没有官做时不违背一定的道德规范,可以“得己”,即自得其乐,这与孔子所说“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云”的精神^④,可谓一脉相承。至于做了官之后,不违背一定的道德规范,民众就不会对你失望。为了加深人们对士君子应当“穷不失义,达不离道”这个原则的信任,孟轲还引述说:“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”^⑤。

为了做到“穷不失义”、“穷则独善其身”,孟轲还认为最为重要的,在于不要以自己的道德人格去和富贵利禄作交易,因此他说:“焉有君子而可以货取乎?”^⑥君子为了不被“货取”,孟轲认为还必须“乐其道而忘人之势”^⑦,自乐于遵守自己的节操,走自己的路,而不被别人的权势所引诱或胁迫。他并不再引述古代贤人来印证自己的观点和主张。他说,当伊尹“耕于有莘之野”时,“非其义也,非其道也,禄之以天下弗顾也,系马千驷弗视也;非其义也,非其道也,一介不以与人,一介不以取诸人”^⑧。又说柳下惠“不以三公易其介”^⑨。孟轲在主张士君子绝对不应当违背道德操守去追逐、得到任何功名利禄的同时,也与孔子“富而可求也虽执鞭之士吾亦为之”的观点相承续^⑩,并有所发展。孔子所谓“可求”,当然指的是符合道义的原则。因此孟轲便认为:“非其道,则一簞食不可受于人;如其道,则舜受尧之天下不以为泰”^⑪。甚至认为:“舜之饭糗茹草也,若将终身焉;及其为天子也,被衣,鼓琴,二女果,若固有之”^⑫。这是借古代故事说明为了坚守道义原则应当安于贫困;而在符合道义原则的条件下对物质利益的获得也是理所当然的。除引喻古例之外,孟轲还以他自身为例,以在符合道义的原则下获得物质利益的合理性这种道理来教导他的学生。有一次他的学生公孙丑问他:“《诗》曰‘不素餐兮’。君子不耕而食,何也?”孟轲回答说:“君子居是国也,其君用之则安富尊荣,其弟子从之则孝悌忠信。‘不素餐兮’,孰大于是?”^⑬反过来,对于那种违背道义原则而去追求富贵利达的行为,孟轲则予以严厉的谴责。他曾经把“不由其道”而去追求仕宦的行为比作“钻穴隙之类”^⑭,也就是比作小偷。更为辛辣的是他所转述或杜撰的“齐人有一妻一妾”的著名寓言故事。在这故事的结尾处孟轲的结论是:“不由其道则‘人之所以求富贵利达者,其妻妾不羞也而不相泣者,几希矣’^⑮。对于以上这应当做与不当做的两个方面,孟轲都比孔子阐释得更加具体而且生动。

至于怎样才能做到“达不离道”而“民不失望”,以至于“兼善天下”,孟轲认为最为重要的一点,就是在做了官之后,作为臣子,要“怀仁义以事其君”,而绝不能“怀利以事其君”。他说:“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。”反之,如果“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,然而不王者,未之有也”^⑯。在这里,从表面看,孟轲是将“义”与“利”绝对地对立,贱义而贵利。过去有些学者正是从这一类言论中得出孟轲特别强调义、利之对立并认为他反对谈利的判断。然而从深一层看,孟轲在以上言论中所反对的,只是君臣、父子、兄弟尤其是君臣之间各怀私利而相互交往,他认为这种思想与行为必然导致一个国家的灭亡。反过来,他认为君臣、父子、兄弟尤其是君臣之间如果是各怀仁义而相互交往,这种思想与行为则必然会使一个国家兴旺发达以至于统一天下。孟轲要求为臣者“怀仁义以事其君”,这里所说的“仁义”,主要的,或至少,应包括以国家之兴亡为己任这样的思想与行为,正如他自己所说过的:“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”^⑰如果这样来理解,孟轲在这里所表达的,只是义与私利的对立;对公利而言,则可说是高度的统一——为人臣者“怀仁义以事其君”能使自己的国家无敌于天下,这难道不是最大的利益?而这与他“兼善天下”的主张也是一致的。基于同样的思路,孟轲还反复强调,当一个士君子“达”而为官之时,绝对不应当辅助一个无“道”、不“仁”的国君去谋富图强。他说:“今之事君者皆曰:‘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,虽与天下,不能一朝居也。”^⑱又说:“求也为季氏宰,无能改于其德,而赋敛倍他日。孔子曰:‘求非我徒也,小子鸣鼓而攻之可也。’由此观之,君不行仁政而富之,皆弃于孔子者也,况于为之强战?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。故善战者服上刑,连诸侯者次之,辟草莱、任土地者次之。”^⑲对于以上完整地录引的孟轲两段议论,古、今学者有的往往只片断摘取其中某些字句,有意或无意地作了可能不符合孟轲原意的理解与解释。对于上引孟轲第二段议论中的“任土地”,宋代学者朱熹在其《孟子集注》中就解释说:“任土地,谓分土授民,使任耕稼之责,如李愬尽地力,商鞅开阡陌之类也”^⑳。看来这很可能是一种误解。而后来的学者,可能在一定程度上与受到朱熹这种解释的影响有关,往往在如何对待“辟草莱、任土地”这一点上把孟轲与商鞅对立起来,并作为判断商鞅是进步的而孟轲则是保守以至反动的论据之一。然而众所周知,孟轲曾大力主张作为一国“明君”在“制民之产”时,应当让农民获得足够数量的土地,以保证农民全家“乐岁终身饱,凶年免于死亡”^㉑;前面已指出过他还认为“易其田畴”即治理好土地,是使农民致富的途径之一^㉒。孟轲还说过这样的话:“入其疆,土地辟,田野治,……则有庆,庆以地。入其疆,土地荒芜,……则有让”^㉓。孟轲的这些言论与主张,应当说,与李愬之“尽地力”,商鞅之“开阡陌”,其含义均基本相同。而更为值得注意的,是孟轲在上面两段议论中反对“事君者”为其君“富”,为其君“强战”,都有一个前提,那就是其所事之君“不乡道”、“不志于仁”、“不行仁政”。对于这一类的君主,孟轲曾经当着梁惠王

的面声色俱厉地作过这样的揭露和斥责：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食且人恶之，为民父母，行政不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎？’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也？”^②这里斥责自己过着奢侈生活而不顾人民死活，也就是不行仁政的君主犹如“率兽而食人”，与前引议论中斥责为“不行仁政”之君“强战”的为臣者是在“率土地而食人肉”，其意义是完全相通的，而且其比喻也如出一辙。这就进一步可以说明，孟轲所主张的“达不离道，故民不失望”，和“达则兼善天下”，是要求作为一个士君子在“达”而为官之后，只应当辅助推行仁政的君主去做利国利民之事，而不应当辅助推行暴政的君主去做祸国殃民之事，否则就等于助桀为虐。当一个士君子“达”而为官之后，如果离开了“道”，在处理与君主的关系上，孟轲认为还有一种较之助桀为虐更加恶劣的行为。他说：“长君之恶其罪小，逢君之恶其罪大。今之大夫皆逢君之恶，故曰今之大夫今之诸侯之罪人也。”^③这里的所谓“逢君”，就是后世史不绝书的“谄媚”，即看君主的脸色，揣摩君主有时不愿或羞于说出口的心事行事。据史书记载，这一类佞臣往往得到主子的喜爱与重用；但也有严明的君主对之不但喜爱、不重用，一旦发现还予以严惩。而上引孟轲议论则表明他早在两千多年前就对这种人的深恶痛绝。

为了鼓励天下的士君子做到“穷不失义，达不离道”，孟轲对于能够做到这一点的人以“大丈夫”相许。他说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，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，此之谓大丈夫。”^④至于怎样才能做到这一点，他强调要“养心”，用现在的话说就是要培养正确的世界观、人生观、价值观。而“养心”最好的方法他认为“寡欲”。他说：“养心莫善于寡欲，其为人也寡欲，虽有存焉者寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”^⑤又说：“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”^⑥此处前一段议论中的“不存”与“存”，均指孟轲依据其性善论而认为一个人人生而具有的仁义之心。因此这段话是说，一个人为一己之私利的欲望愈少，其所失去的仁义的本性也愈少；反之，一个人为一己之私利的欲望愈多，则其所能保存的仁义的本性也愈少。就这一段话后面一句的意思而言，那就成了恶性循环：仁义的本性愈少，个人的私欲显然会更加膨胀。后一段议论“所不为”、“所不欲”中的“为”与“欲”，又显然是指的不合于仁义道德规范之“为”与“欲”。孟轲在这里把话说得很简洁，也很断然：只要不去做不应做的事，不去想得到不应得到的东西，“如此而已矣”——事情就这么简单。也就是说，人的修养到此也就算可以了。事情看来简单，孟轲却把它引申到人之生死这样的高度。前面曾引述过他说的“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”这句话并略作分析。在这句话的后面孟轲接着说：“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”又说：“非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。”^⑦这里，孟轲指出人

们有时会遇到生死与道义之间的矛盾。求生而避死，个人之利与欲可谓莫有大于此者。而孟轲认为，当一个人遇到一种比生命更值得追求的道义，或一种比死亡更值得厌恶的邪恶发生尖锐矛盾，而二者之中只能取一而舍一的时候，就应当断然地“舍生而取义”。尽管从他的性善论出发，孟轲认为这种舍生取义之心本来人人皆有，但只有杰出之士的“贤者”才能真正保持而且做到。言下之意也并不是一般的士君子所能保持和做到的。孟轲的这种观点，与孔子所提倡的“志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁”^⑧，可谓一脉相承。孔子也认为“杀身以成仁”只有“志士仁人”才做得到。但如前文所分析过的，孟轲在这里仍然没有忘记根据他义利取舍上执中而有权的总原则，对生死与道义作了分量上的衡量，然后才得出在一定条件下“舍生而取义”的判断。这就较孔子笼统地主张“杀身以成仁”显得更为科学而且符合实际。

三

对于一个国家的治国者，尤其是一国的君主，应当如何对待、处理义利之间的关系，孟轲针对这个问题，也发表过不少的议论。

在这个问题上，最容易引起后代学者对孟轲义利观的误解以至曲解的，是《孟子》这部书第一卷第一章第一段孟轲见梁惠王时开门见山的第一句话：“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？亦有仁义而已矣。’”接下来便是孟轲对他这句对答的解释。他说：“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。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？”^⑨这段话的大意是说，如果一个国家的国王、臣属和民众都只顾求利，上下争夺，国家就危殆了。这是认为在举国“后义而先利”，也就是把“义”放到一边，首先只考虑的是“利”的情况之下，大臣们的利欲是不把整个国家都吞下去是不会得到满足的。反之，如果从国王到臣属到民众都讲求仁义，国君就会受到举国的拥护和爱戴，也就是说国家就会安定。前文曾经说到，孟轲认为一个国家的君臣上下之间如果各怀私利而相互交往，必然导致国家的灭亡；而如果各怀仁义而相互交往，则必然会使一个国家兴旺以至于统一天下。而孟轲在这里对梁惠王说的臣民不会“遗其亲”，不会“后其君”，即举国对君主的拥护与爱戴，也就是前文所说的“王”——兴旺发达、统一天下的前提。可见孟轲对梁惠王所说的这一段话，并不是笼统地主张崇义去利，而是主张从一国的君主到臣民去私利而行仁义之道以谋求国家包括国王在内的最大利益。这可以看作孟轲所提出的对于一国的治国者尤其是君主应当如何处理义利关系的基本指导原则。从这一基本指导原则出发，孟轲有一系列的具体阐述。

首先，孟轲其所以认为一国之君主行仁义之道可以获得国家包括国君本人在内的最大利益，这是由于“仁人无敌于

天下^⑧。这里的“人”显然指的是国君。因此他又说：“国君好仁，天下无敌焉^⑨”；“不仁而得国者有之矣；不仁而得天下者未之有也。”^⑩他还在一次回答他的弟子万章关于“宋小国也，今将行王政，齐、楚恶而伐之，则如何”的问题时说：“不行王政云尔，苟行王政，四海之内皆举首而望之，欲以为君，齐、楚虽大，何畏焉？”^⑪这里孟轲所说的“王政”与“仁政”应是同一个意思。因此他曾建议梁惠王“施仁政于民”，认为如果推行仁政，“地方百里而可以王^⑫”，虽然一个小国也可以统一天下。他还说：“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。”^⑬意思是说倚仗实力假借仁义之名者能够称霸，但这样称霸必须以大国为基础；而凭借高尚的道德以推行仁政，则国家虽很小也能统一天下。又说：“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”^⑭这同样是说一个完美的治国者并不是把仁政作为一种工具，而是真心诚意地推行仁政。概括以上孟轲所论，他的意思是，作为一个国君，只要他本身是一个“仁人”，同时又推行“仁政”，就能够统一天下，从而获得国家包括国君本人的最大利益。

其次，孟轲对于仁君应当如何推行仁政以达到“无敌于天下”、统一天下的目的，提出了一系列具体主张，其中最重要的有以下几点。

第一，孟轲认为王者推行王政，首先就要做到“富民”。上文已经提到，他曾说过“易其田畴，薄其税敛，民可使富也”这样的话。其实孟轲不仅仅是一般地主张富民，而且把民众之丰衣足食看作是达到理想的政治状态的基始：他认为只有在物质生活资料十分丰富的条件下，百姓才能“养生丧死无憾”，而“养生丧死无憾，王道之始也”^⑮。他还指出：“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。”^⑯孟轲在这里指出“得天下”也就是统一天下的关键在于对民众之“所欲与之聚之”，意即为百姓聚集财富。作为一国的君主，既然目标在于让民众富足从而得到统一天下这样的最大之利，就不应当考虑个人的一己之利，个人的财富问题。因此孟轲在主张一个“贤君”应当做到“恭俭礼下，取于民有制”时，引用前人的话说：“为富不仁矣，为仁不富矣”^⑰。“取于民有制”和“俭”，无疑都是对国君追求个人财富的限制。这里孟轲把国君个人的“仁”与“富”，也就是“义”与“利”，放在了不两立，二者只能取一舍一的对立地位。为了突出这对矛盾，孟轲甚至还说过这样的话：诸侯中“宝珠玉者，殃必及身”^⑱。

第二，必须“保民”。“保民而王，莫之能御也”^⑲。“保”就是爱护，“保民”就是爱护百姓，爱护百姓就能“王”，也就是统一天下，而且“莫之能御”，谁也抵挡不住。为了做到“保民”，孟轲除了主张富民之外，还特别强调要以“佚道”和“生道”对待民众。这就是说要以为民众谋求生存与幸福之道对待民众。他说：“以佚道使民，虽劳不怨；以生道杀民，虽死不怨杀者。”^⑳为谋求民众之幸福而役使民众，民众再苦再累也不会有怨言；为谋求民众的生存，即令杀死了有罪之人，他也不会怨恨杀者。为了说明仁君保民获得的效果，孟轲还把王者也

就是仁君之民与霸者之民作了对比。他说：“霸者之民欢虞如也，王者之民皞皞如也，杀之而不怨，利之而不庸，民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”^㉑“霸者”治理之下的民众固然欢欢喜喜，快快乐活，却总不如“王者”治理之下的民众心情舒畅，怡然自乐。在这里孟轲把他理想中的王者也就是仁君及其治理下的民众描画得真是出神入化。正是基于这种理想，他便得出“君行仁政，斯民新其上、死其长”这样的结论^㉒。

第三，“与民同乐”^㉓。孟轲并不认为君必须是一个禁欲主义者，不谋求任何个人的享受，也就是个人的私利。他认为，无论是台池、鸟兽、苑囿，以至于财货、女色、音乐等等，作为一国之君都能够拥有和享受。但他强调这种种享受都不能由君主“独乐”，即独自拥有，而必须是“与民偕乐”、“与百姓同乐”、“与百姓同之”。他认为君主如果能够真正做到“与百姓同乐，则王矣”，可以收到统一天下的效果。他的理论依据是：“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。”^㉔至于怎样才能做到这一点，孟轲认为关键在于“推恩”，即把恩惠由近及远地推广开去。他曾经对齐宣王说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可远于掌”；又说：“故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”^㉕。孟轲还用古代能够“推恩”而“与民偕乐”的君主，与不能“推恩”而只顾“独乐”的君主及其后果、下场，作了显明的对比。他说：“文王以民力为台为沼，而民欢乐之，谓其台曰灵台，谓其沼曰灵沼，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日害丧？予及女偕亡！’民欲与之偕亡，虽有台池、鸟兽，岂能独乐哉？”^㉖孟轲还说过文王由于“以德行仁”而“以百里”统一天下^㉗，“与民偕乐”正是文王行仁政的表现。反之，只顾“独乐”的夏朝末代暴君桀则只落得个“民欲与之偕亡”的下场。孟轲正是根据前代历史上仁君与暴君爱护民众与暴虐民众所得到的绝然不同的后果，得出了这样的看法：“民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。故为渊驱鱼者獯也，为丛驱爵者鹞也，为汤、武驱民者桀、纣也。”^㉘这可说是孟轲对于仁君能获取最大利益而暴君只能自取灭亡所作出的带结论性的见解；同时也可看作孟轲继承自孔子而又有所发展的义利观用于对国君之思想与行为的考察与判断。因此他还引用孔子的话说：“孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’”然后自己加以引申：“暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削。”^㉙

第四，孟轲认为，仁君推行仁政以统一天下，除必须富民、保民、与民同乐以取得民心、取得民众的拥护和爱戴之外，还必须以仁义之道对待臣属。首先，孟轲认为国君如能做到“贵德而尊士，贤者在位，能者在职”，便有了使“大国必畏之”的重要条件^㉚。他又认为，“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣”；再加上实施一系列优惠商人、农民和一般民众的经济政策，便可以“无敌于天下”，“然而不王者未之有也”^㉛。反过来，他又认为“不信仁贤，则国空虚”^㉜；一个国君身边如果没有“法家拂士”，再加上“出则无敌国外患”，这样的国家必然灭亡^㉝。从以上孟轲议论看，他是

主张为了统一天下,国君必须任用仁者、贤者、能者、俊杰之士;尤其强调任用“法家拂士”,也就是法度严明、敢于谏诤之臣,指出没有这样的臣属是导致国家灭亡的两个最重要条件中的一个。其次,孟轲认为对仁贤之臣必须信而不疑,上面说过,他认为“不信仁贤,则国空虚”;还认为对臣下应恭而有礼,“是故贤君必恭俭礼下”^①。为了规劝齐宣王当一个仁君,以至于推行仁政以统一天下,孟轲曾当着齐宣王的面剖析了国君对待臣属的三种态度及其所导致的三种不同后果,他说:“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如路人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇讎。”^②这里孟轲是在告戒齐宣王,必须以仁义之道对待臣属,视臣属如兄弟手足,这样才能得到臣属的真心拥护与辅佐;反之,如果视臣属如犬马,如土芥,则迟早必被自己的臣属所抛弃,甚至把自己当做敌人。言下之意,不但“王”不了,统一不了天下,恐怕连自己的国家和王位以至身家性命都保不住。

纵观以上所述,孟轲对孔子义利观中积极因素之继承与发展,似可主要概括为以下几个方面。

第一,在如何看待与处理一般民众的生活富裕与道德素质的关系这个问题上,孟轲继承了孔子富而后教的观点,并在此基础上发展为富而可教,富而能仁,富而必仁。孔子也曾以他心目中极高的道德规范“仁”期之于民,但他说的是君子有可能用自己的道德思想与行为去感化民众,使之在道德素质上达到“仁”的境界。而孟轲提出的“菽粟如水火,而民焉有不仁者乎”这个命题,则明确地指出了物质生活、物质财富对于伦理道德观念产生的基础作用,认为民众在物质生活需要得到充分满足的条件下,就完全有可能甚至必然提高其道德素质。这与管仲所提出的命题“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”^③,交相辉映,实有异曲同工之妙。然而管仲的这个观点可能由于司马迁在《史记·管晏列传》中着重予以记载,尔后便成为千古名言,为古往今来的人们所称颂、乐道;而孟轲同样有价值的观点却往往为人们所忽视。然而看来正是基于对物质生活、物质财富对于伦理道德观念产生的基础作用的认识,孟轲便大力提倡富民,并对于如何使民致富提出了一系列主张,而这是仅仅企图用感化的作用以提高民众道德素质的孔子所未及的。

第二,孟轲继承了孔子义以制利的观点,认为士君子对物质利益的追求必须受道德规范的制约。但孔子所主张的制约是无条件的,而孟轲则认为这种制约应当是有条件的,因此提出了执中而有权的原则。也就是说,对于义与利的取舍趋避,都不是无条件的,而是首先要权衡两者的性质和轻重分量,然后加以取舍。应当认为这较之孔子在义利观上无条件地以义制利之说是一个发展和进步,更具合理因素。除了提出士君子对待义利关系执中有权的原则之外,孟轲还对如何做到“穷不失义,达不离道”,做了许多具体论述,也是《论语》一书所载孔子言论所未及的。

第三,笔者在《孔子义利观的积极意义》一文中曾经揭示,孔子从义利观的角度,盛赞“有天下而不与”,即贵为天

子,富有四海而一点也不谋私利的舜和禹,同时严厉抨击“有马千驷,死之日民无德而称焉”的齐景公;并指出孔子这一类以道德规范制约统治者贪欲的思想,在历史上对于约束统治者使之不过分加重对人民的剥削,不会不起到一定的作用。^④孟轲在孔子这种思想的基础上,进一步指出作为一个仁者而推行仁政的治国者,不仅可以“王”,即统一天下,而且完全可以“与民同乐”,与民众共同享受美满、幸福的生活。而一个暴君,则只配受到万民“时日害丧,予及女偕亡”的咒骂,受到臣属的抛弃与仇视,以至于得到亡国的后果。较之孔子的观点,孟轲在这方面的论述更为丰满,更加犀利,对后世当政者具有更加鲜明的启迪和警示意义。

注释:

^{①②③}李守庸:《孔子义利观的积极意义》,载《经济评论》,2001(2)。

冯友兰:《中国哲学史新编》,第2册,81~82页,北京,人民出版社,1984。

^④胡寄窗:《中国经济思想史》,上册,509、237页,上海,上海人民出版社,1962。

^{⑤⑥}《孟子·告子上》。

^{⑦⑧}《孟子·万章上》。

《论语·里仁》、《论语·卫灵公》。

《论语·子路》;李守庸:《孔子义利观的积极意义》,载《经济评论》,2001(2)。

^{⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲}《孟子·尽心上》。

^{①①}《论语·学而》。

^{①②①③①④①⑤①⑥①⑦①⑧①⑨①⑩①⑪①⑫①⑬①⑭①⑮①⑯①⑰①⑱①⑲①⑳①㉑①㉒①㉓①㉔①㉕①㉖①㉗①㉘①㉙①㉚①㉛①㉜①㉝①㉞①㉟①㊱①㊲}《孟子·梁惠王上》。

^{①③}《论语·学而》、《左传》哀公十一年。

^{①④①⑤①⑥①⑦①⑧①⑨①⑩①⑪①⑫①⑬①⑭①⑮①⑯①⑰①⑱①⑲①⑳①㉑①㉒①㉓①㉔①㉕①㉖①㉗①㉘①㉙①㉚①㉛①㉜①㉝①㉞①㉟①㊱①㊲}《孟子·滕文公下》。

^{①⑥①⑦①⑧①⑨①⑩①⑪①⑫①⑬①⑭①⑮①⑯①⑰①⑱①⑲①⑳①㉑①㉒①㉓①㉔①㉕①㉖①㉗①㉘①㉙①㉚①㉛①㉜①㉝①㉞①㉟①㊱①㊲}《孟子·滕文公上》。

^{①⑨}《论语·先进》;李守庸:《孔子义利观的积极意义》,载《经济评论》,2001(2)。

^{②①}《孟子·梁惠王下》、《孟子·滕文公下》。

^{②②②③②④②⑤②⑥②⑦②⑧②⑨②⑩②⑪②⑫②⑬②⑭②⑮②⑯②⑰②⑱②⑲②⑳②㉑②㉒②㉓②㉔②㉕②㉖②㉗②㉘②㉙②㉚②㉛②㉜②㉝②㉞②㉟②㊱②㊲}《孟子·公孙丑上》。

^{②②②③②④②⑤②⑥②⑦②⑧②⑨②⑩②⑪②⑫②⑬②⑭②⑮②⑯②⑰②⑱②⑲②⑳②㉑②㉒②㉓②㉔②㉕②㉖②㉗②㉘②㉙②㉚②㉛②㉜②㉝②㉞②㉟②㊱②㊲}《孟子·离娄下》。

^{③①}《论语·泰伯》。

^{③②}杨伯俊:《孟子译注·孟子词典》,北京,中华书局,1996。

^{③③}杨子即杨朱,墨子即墨翟,均生活在战国初期;子莫据罗根泽等学者考证,亦为战国初期人物,参见罗根泽:《诸子考索》,北京,人民出版社,1958。

^{③④③⑤③⑥③⑦③⑧③⑨③⑩③⑪③⑫③⑬③⑭③⑮③⑯③⑰③⑱③⑲③⑳③㉑③㉒③㉓③㉔③㉕③㉖③㉗③㉘③㉙③㉚③㉛③㉜③㉝③㉞③㉟③㊱③㊲}《孟子·告子下》。

^{④①④②}《论语·述而》。

^{④③④④}《孟子·公孙丑下》。

^{④⑤④⑥④⑦④⑧④⑨④⑩④⑪④⑫④⑬④⑭④⑮④⑯④⑰④⑱④⑲④⑳④㉑④㉒④㉓④㉔④㉕④㉖④㉗④㉘④㉙④㉚④㉛④㉜④㉝④㉞④㉟④㊱④㊲}《孟子·尽心下》。

^{⑤①⑤②⑤③⑤④⑤⑤⑤⑥⑤⑦⑤⑧⑤⑨⑤⑩⑤⑪⑤⑫⑤⑬⑤⑭⑤⑮⑤⑯⑤⑰⑤⑱⑤⑲⑤⑳⑤㉑⑤㉒⑤㉓⑤㉔⑤㉕⑤㉖⑤㉗⑤㉘⑤㉙⑤㉚⑤㉛⑤㉜⑤㉝⑤㉞⑤㉟⑤㊱⑤㊲}《孟子·离娄上》。

^{⑤⑤}朱熹:《四书章句集注》,283页,北京,中华书局,1996。

^{⑥①⑥②}《论语·卫灵公》。

^{⑥③⑥④}《孟子·梁惠王下》。

^{⑥⑤⑥⑥}《孟子·梁惠王上》、《孟子·梁惠王下》。

^{⑥⑦}《史记·管晏列传》。

(作者单位:武汉大学经济学系 武汉 430072)
(责任编辑:J、S)