

从“四端”到“四海”：孟子公共性思想的进路

朱承

(华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系, 上海, 200241)

摘要:公共性是人在世的本质属性之一, 孟子对此多有发挥。孟子主张人具有“四端”之心, “四端”之心既描述了个体的善良本性和道德理性, 也是人通向良好公共生活的基础, 能为人在“四海”意义上的公共生活中构建人性前提。孟子认为, 在现实的公共生活中, 人应该具有公共情怀和公共理性, 以公共性价值作为优先原则。为政者在使用公权力时, 要将私人利益追求服从于公共理性诉求, 以民众作为公共政治的根本, 将民心、民意作为公权力使用的依据和约束, 以仁政的治理路径来达成王道的公共生活理想, 从而实现从“四端”的个体之善到“四海”的公共之善。

关键词:孟子; 公共性; “四端”; “四海”

中图分类号: B222.5

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2022)01-0001-12

“公共性”是人们在参与公共生活中所表现出来的本质特征之一, 这种本质属性运用在共同生产、政治活动、合作交往及日常生活等过程之中, 体现了人们对于人的共在性与相互依赖性的领会与处置。儒家以人与人的共在事实为致思前提, 以人际的合理秩序作为致思趋向, 蕴含着丰富的公共性思想内容。在儒家传统中, 无论是三代之治、大同王道的政治理想, 还是祖述尧舜、宪章文武的人格追求与修齐治平、博施济众的修养旨趣, 以及礼乐教化、敦睦亲和的交往形式, 其内容无不彰显着公共性的选择偏向, 力图把塑造公共性人格与实现美好的公共生活作为其努力方向。在儒家哲学史上, 孟子思想上绍周孔, 下启宋明, 是儒家公共性思想奠基时代和发展脉络上的关键性环节。从个性上看, 孟子本人是一位具有浓厚豪杰气息的儒家思想家, 他的一生都在为实现仁义之治与王道乐土而努力。为了“平治天下”的公共理想, 孟子以“舍我其谁”的气概, 积极参与了当时的公共生活, 并提出了若干

解决公共问题的儒家方案, 为后世儒家士大夫所效仿和追述。从思想上看, 孟子思想中的人性论、天下观、民本论、仁政说以及王道理想, 围绕着共同体中人们的共通性本质、普遍性关怀以及公共治理过程中公权力的指向与运作方式、公共生活的理想范式等一系列问题, 开拓了从个人世界意义上的“四端”扩展到公共世界意义上的“四海”的观念进路, 对儒家公共性思想多有发挥和创造。

一、人性本善：公共生活的理想前提

“孟子道性善, 言必称尧舜。”(《孟子·滕文公上》)^①在儒家思想脉络里, 孟子哲学继往开来, “称尧舜”说明了孟子思想的继往性, “道性善”则展现了孟子思想的开来性。“性善”是孟子在儒家思想史上的创造性说法, 也是后人考察孟子哲学的出发点。关于人性的论说, 往往能为

收稿日期: 2021-05-13; 修回日期: 2021-08-24

基金项目: 教育部人文社会科学重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”(21JZD018)

作者简介: 朱承, 男, 安徽安庆人, 哲学博士, 华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授、博士生导师, 主要研究方向: 中国哲学、政治哲学, 联系邮箱: ecnuzc@yeah.net

人们如何看待自身、看待他人乃至看待人际的交往提供前提性认知。如何认识人性,意味着如何看待人类群体性存在的境况与走向,就此而言,孟子的性善论不仅事关人们对于心性的认知,更关乎公共生活以何种方式得到展开。

孟子宣称:“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”(《孟子·告子上》)人性向善,如同水流向下一样,具有必然性。在孟子看来,人性之善是人之为人的必然性前提,也是不同的人所具有的共同本质。在社会生活共同体里,人们不可避免地要发生相互之间的生产联合与生活交往,为了交往的顺畅与和谐,人们必须分享共有的基础,对于人性的共同理解往往就构成了这一基础。就人们对于性善的理解而言,如果人人具有相同相通的善良本性,那么就可以以此作为共处和交往的共同基础,并在此基础上实现从个体善到公共善的转变。在孟子哲学里,人性善是思考其他问题的前提性判断,对于他所理解的公共生活及公共治理都具有前提性意义。

从人性论的角度来看,无论是性善还是性恶的哲学论断,究其本质,都是对于人之共同本质的前提判断或者说理论预设,并以此预设或判断来形成进一步建设和完善个体自身以及共同体的思想。如孟子主张人性本善,因此认为可以通过教化来发掘人性中的善良本质来消弭纷争,并建设美好社会生活;而荀子主张人性为恶,因此便强调通过礼法来约束人的欲望、明确人的职分、规范人的行为,从而通过约束个体并促成秩序良好的共同体。从这个角度来看,性善论或者性恶论都是为差异性的公共生活改善路径而提出的一种人性预设,描述和强调性善或是性恶不是目的,实现良好的公共生活才是真正的目的。正如林存光教授所言:“孟子时代的思想家之所以热衷于讨论人性问题,不仅源自对人类行为的善恶与人类本性之关系问题的关切与思考,更主要的是由于当时特殊的时代环境——持续的政治动荡、残酷的军事战争和严重的社会失序状态激发了思想家对于重建社会政治秩序的热望,同时也促使他们不能不反省人类的本性问题,不同的人性观点为社会政治秩序的重建提供了不同的

思路。”^[1]孟子的性善论正是如此,以激发人性中的良善因素来为良好的公共秩序的实现提供方案。孟子方案的意义在于:既然个体的人性具有良善的潜质,那么只要设法激发出这种良善因子,使得每个个体都能完善自身(“苟能充之”),良好的共同体和公共生活就能实现。

孟子主张人人皆有善良本性,而善良本性表现为恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心,这四种人性能力具体地展开了人性之善。孟子说:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。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。’”(《孟子·告子上》)孟子认为,人人都具有善良的本性,“我固有之”,而日常生活中之所以有“不善”的表现,不是因为本性的问题,而是因为后天的遗忘与蒙蔽。孟子将具有“四端之心”作为人之为人的必要条件,他说:“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。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,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑上》)如孟子所言,善良本性是人之为人的本质所在,但是这种善良本性对于人来讲,还只是个端倪,只有放到生活中“扩而充之”,才能实现其现实功用,如徐复观先生所说:“扩充,不仅是精神的境界,更要见之于生活上的实践。”^[2]孟子的这段论述,从“四端”之心到四海之保,正是个体性的良善本质到公共性良善社会的推演。人的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,都有着指向他人的倾向,恻隐是对他人的同情,羞恶是对人际交往是否恰当的一种判断,辞让是在群体里的礼敬,是非在一定意义上也表现为在群体里的明辨。在这个意义上,“四端”生发于个体

的心性之间，而展现在公共意义的“四海”生活之中，是人在与他人共在的过程中所表现出来的本质，舍此则可能会丧失在共同体里的正常资格。按照孟子所言，如果人们都能明确意识到自己的“四端”，同时能够在公共生活中很好地“扩充”四端，使之像火花一样得到蔓延，像泉流一样得到奔涌，那么则实现了由内而外、由个体到公共的转换，也就满足了儒家道德修养的公共性关怀。

进而言之，在孟子性善论的理论前提下，正因为人有共通的善良本性和道德理性精神，人人都具有“尊德乐道”的可能性，便可以因为相互理解、相互借鉴而促进共同体的和善之风，这种理解体现在“善与人同”和“与人为善”上。共同的善良本性使得人各有其善，并在现实生活中都有所表现。孟子认为，在这种共同性的基础上，君子应该善于吸取他人之善来激发自己内在的善良本性。孟子说：“大舜有大焉，善与人同。舍己从人，乐取于人以为善。自耕稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”（《孟子·公孙丑上》）孟子以舜的伟大人格为例，来说明在共同体生活中善于舍己从人、与人为善对于共同体团结的重要，这样，个体就超越了“小我”而成为“大我”。关于“善与人同”，朱熹曾解释为“公天下之善而不为私也。己未善，则无所系吝而舍以从人；人有善，则不待勉强而取之于己”^[3]。关于“与人为善”，朱熹说：“取彼之善而为之于我，则彼益劝于为善矣，是我助其为善也。能使天下之人皆劝于为善，君子之善，莫大于此。”^[3]朱熹的上述理解展现了公私关系、个体与共同体之间的关系，具有公共性思想的维度。每个人都有善的可能性，在这个意义上，“善”具有公共性，所以朱熹说“公天下之善”。但在实际生活中，有的人善性呈现出来了，而有的人善性尚未呈现，因而有必要通过“善与人同”的方式予以互相取鉴，“使天下之人皆劝于为善”。人们在相互借鉴、相互劝勉中，其理想是把所有人的善良本性激发出来，从而使得人人都能落实善性到具体的善行中。

孟子认为，发挥人性之善不仅是个体修养，

更应该推广到公共生活中去，以实现“善”从个体到天下的扩充。换言之，只有“四端”之善扩大为“四海”之善，人性之善才具有更为宏大的意义。孟子强调，人人具有的善良本性运用到公共生活中，能够改善政治治理，“以善养人，然后能服天下”（《孟子·离娄下》）。“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。”（《孟子·公孙丑上》）在公共性的政治生活中，具有权位的个体如果从良善本性出发，按照普遍的同情心来进行政治治理，就会取得良好的治理效果，实现从个体良善本性到公共秩序优良的转变。也就是说，个体的“善”能影响并改变家国天下的风气，孟子说：“一乡之善士，斯友一乡之善士；一国之善士，斯友一国之善士；天下之善士，斯友天下之善士。”（《孟子·万章下》）“善士”之间的相友，意味着个体之善汇聚成公共之善，个人的道德力量凝聚成群体的力量，由此来改善公共生活的风气。

孟子断言人性善，确立了个体为善的道德理性基础。由此出发，个人的“四端”之心逐渐衍化成“四海”之治，也就是个体的善可以扩充为公共的善。个体的存在汇聚成群体性的共在，从这个意义上讲，个体的良善本性也为良好的公共生活提供了人性前提。由性善论这一前提出发，孟子的公共性思想进而展现为以天下为怀的担当和抱负，个体的道德理性演变成群体交往中形成的公共理性，也明确了公权力的使用必须以民为本的治理原则，还建构了王道和仁政的公共生活理想。

二、天下为怀：公共思想的抱负和担当

儒家的“天下”一词，超越个体以及特定的血缘共同体和政治共同体，代表着人与万物共处的空间存在和普遍的世界认知，具有最为广泛的“公共性”意义。儒家思想以“天下为公”作为公共生活中的基本信念，在共同体的生活中，个人最大的价值在于自己的努力能够增进天下人的利益，个体的成就要包含天下人的福祉得以增

进于其中,这是儒家以天下为怀的公共性抱负。孟子即是将自己的个体生活与天下的兴衰关联在一起的代表性人物,他对“平治天下”充满了期待,说道:“夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”(《孟子·公孙丑下》)“舍我其谁”的强烈担当意识,表达了他以天下自任以及担负天下的公共情怀。杨国荣教授由孟子这一表述出发,曾指出:“历史由人主宰的信念与自我的使命意识相融合,使儒家形成了一种以天下为己任的传统。”^[4]在孟子的信念体系里,充满着对于民众生活、天下秩序的关切和关怀,按照崔宜明教授的说法,“对于孟子来说,最重要的事情就是揭明让天下的老百姓都过上好日子之‘道’”^[5]。可以说,孟子思考问题的动机和出发点,都以关涉天下和民众的公共性价值作为优先性原则,所谓“乐以天下,忧以天下”(《孟子·梁惠王下》),以实现最广大民众的福祉作为理论动机。

在儒家哲学里,以个体为中心,其情感指向由血缘拓展到他人和万物,形成了一个“己—亲—民—物”的外向型扩展路线。而这种扩展路线,正说明了从个体到天下、从私人性到公共性的拓展,按照孟子的说法,也是“四端”到“四海”的推而广之。孟子说:“亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)“亲亲”是不够的,在“亲亲”的基础上,孟子关心的是“仁民”和“爱物”。孟子所讨论的问题,往往都以如何促使天下人的福祉为念,这也是他自己的人生志向。孟子说:“‘天之生斯民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉。予,天民之先觉者也;予将以此道觉此民也。’思天下之民匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者,若己推而内之沟中,其自任以天下之重也。”(《孟子·万章下》)孟子认识到人与人之间事实上存在着的差异性,认为存在着先知先觉与后知后觉的区别,先知先觉意味着对于人的本性、责任以及应然的美好状态有所领会的人,而后知后觉则是对此尚未觉知的人,先知先觉与后知后觉的存在,表现了现实生活中人与人之间的差异性。但是,这种差异要通过人的努力来予以平衡,这是人之为人的责任,特别是那些先知先觉的重要责任,先知先觉不能沉迷于个人性的满足,更

要去承担消除差异的公共性责任。因此,孟子强调当天下人还没有充分享受良好生活(尧舜之泽)的时候,那些先知先觉就应该努力承担起公共责任,把他人的苦难当作自己的苦难,“自任天下之重”,把拯救天下当作自己的使命,从而伸出援手来帮助天下之人,“天下溺,援之以道”(《孟子·离娄上》)。杨海文教授曾以“拯救”的情怀来概括孟子哲学中的一个特质^[6],正是这种“拯救”性情怀,展现了孟子的担当意识。在担当天下的意识的主导下,先知先觉对于没有充分享受良好生活的人有着道义上的公共性责任,这一责任促使他们去努力弥合公共生活中存在的差异性。在这种以天下为念的情怀下,孟子认为儒家士人的理想和使命就是“泽加于民”和“兼善天下”。他阐述儒家士人的志向:“尊德乐义,则可以嚣嚣矣。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。”(《孟子·尽心上》)为了良好的公共生活,士人应该以尊德与乐义作为自己的追求。当然,士人的追求能否实现,有时需要依赖外在的条件。孟子认为,士人在条件不足时,要修养自我的德性,并为将来从事公共事务做好准备,而一旦条件成熟,则应该努力从事公共事务,为天下人谋福利。特别要指出的是,即使是在条件不充分的情况下,君子也不应忘却关怀天下,而应该以修身的表率自立于公共生活中,“修身见于世”,“君子之守,修其身而天下平”。这就是生活,即使是囿于外在条件不能从事公共事务,也不会忘记自己为人处世的公共性指向,故而能够通过修身来为他人做出表率。

“仁民爱物”“自任天下之重”以及“援天下之溺”“兼善天下”等思想,都比较集中地反映了孟子对于自我以及共同体成员公共使命的期许,展现了“心怀天下”的公共情怀。但光有情怀是不足以实现天下的良善的,理想的天下秩序需要良善的治理。因此,在孟子思想里,以天下为怀还与天下的良好治理密切关联。良善的公共治理意味着公共性情怀的落实,那么,如何实现良善的治理呢?孟子的答案是“仁政”,只有“仁政”,天下的关怀才能真正实现,“尧舜之

道，不以仁政，不能平治天下”(《孟子·离娄上》)。在孟子看来，“仁”是天下良好治理得以实现的必要条件，无之必不然。孟子说：“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。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。”(《孟子·离娄上》)孟子认为，正是因为推行了仁政，历史上的理想治理才能够实现，各诸侯国的兴亡存废也跟是否推行仁政密切相关。人的四端之心只有演化成公共生活中的仁政，不同职分的人才能维护其所在共同体及个体的安全，而最高的理想就是仁义充塞于四海、天下。孟子相信，以“仁义”作为公共生活的准则，是与天下能否治理密切相关的，他说：“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也。”(《孟子·公孙丑上》)又说：“不仁而得天下，未之有也。”(《孟子·尽心下》)换言之，不仁不义不可能带来长远的政治效果，因而也是和孟子的天下关怀相悖的。

在《孟子》一书里，“天下”一词反复出现，如“天下国家”“为法于天下”“安天下之民”“保天下”“无敌于天下”“天下之广居”“天下之正位”“天下之大道”，等等。在多个语境和场合下强调“天下”观，这足以说明“天下”既是孟子思考问题的背景，也是他思想主张的指向，体现了他的公共关怀和公共理性。对于“天下”的重视，说明孟子不是简单从个体心性修养的角度来进行运思的。讨论孟子哲学，如果仅仅停留在心性问题上，无疑是很难把捉其真义的。孟子的现实关怀在“天下”，对于个体心性的判定，是他为了建构理想的天下秩序所构建的人性论前提。即使他的人性断定具有实然意义，但如果没有天下之现实关怀的导引，个体的性善则将失去发力的方向。要而言之，在孟子那里，“四端”之觉察的目的是要实现“四海”与“天下”的良好秩序。他不仅考虑了“个人如何变得更加完善”，而且考虑了“天下如何变得更加美好”，即考虑了如何将个体的道德理性转化成为公共理性，从而实现其王道理想。这鲜明地展现了孟子的公共性情怀。换言之，孟子思考问题的价值指向不是

一人、一家、一姓甚至一国的私利，也不仅是个人心性修养的满足，而是天下的公利，他的抱负在于公共性的天下，而仁政是其实现抱负的理想途径。

三、民心民意：公权力的制约与依归

如何对待公权力以及公权力应受到何种程度的限制，一直是先秦儒家思想中的一个重要问题。孔子强调“修己安人”“为政以德”“政者正也”“尊五美、屏四恶”等观念，就是试图以个体道德修养来规范公权力的使用，希望为政者以自己的德性来主导权力^[7]。在孟子的思想里，公权力的运用同样也是要思考的核心问题。孟子深知，天下能否有序而良好，关键在于为政者如何发挥四端之心来运用公权力，公权力是用来维护为政者的私人利益，还是用来为民众创造美好的公共生活。孟子将“民”当作“邦”的根本，即将人民的福祉作为政治共同体所有政治行为的动机和归宿，并引导公权力为民生、民利服务，强调应该以公共性的民意来约束公权力并规划其运用方向。在孟子看来，促进还是损害民众利益，这是公权力运用过程的划界标准，也由此，在使用公权力的时候，为政者的私人理性要服从于民众在交往中所形成的公共理性。

在对待公权力的问题上，孟子最为重要的思想就是“民本”思想。《尚书·五子之歌》提出：“民惟邦本，本固邦宁。”^[8]所谓“民惟邦本”，就是人民在构成政治共同体的所有要素中最为重要，是共同体“大厦”的根基所在。孟子大力阐扬了儒家的“民本”思想，并提出“民贵君轻”的思想。“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。”(《孟子·尽心下》)在孟子理解的公共生活架构中，社稷是政权的象征，君是政权的所有者，人民是政治治理对象，但是三者的重要性是不一样的，其序列是人民高于社稷，社稷高于君主，公权力及其拥有者在重要性上要低于人民。“民贵君轻”的思想，鲜明而又直接地体现了孟子对待公权力的态度，即拥有公权力的君主在共

同体中要始终把民心、民意当作自己执政的根基。获得人民的拥戴就能成为君主,反之就会失去政权。孟子认为,历史上失去政权的君主,其根本原因都是失去人民的支持。他说:

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。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,鹫也;为汤武驱民者,桀与纣也。今天下之君有好仁者,则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王,不可得已。(《孟子·离娄上》)

从公共性思想视野来看,孟子的这段话比较清晰地展现了公权力的应然指向问题。公权力如何使用?在孟子看来,最重要的是要考量权力与民心、民意之间的关系问题。公权力对于民众的暴虐与恐吓不能真正赢得民众的拥戴,只有赢得民心的归向、民意的支持,才能真正实现公权力运用的顺利,体现“王道”,“得其心,斯得民矣”。孟子指出,在历史上,桀、纣之所以失天下,是因为他们在运用公权力的时候没有以人民福祉为指向,故而失去了民心,并最终丧失了公权力;而汤、武之所以能够获得公权力,是由于他们代表了民意和民心。如何得到民心?在孟子看来,只有“好仁”,依据仁义之心来使用公权力从而增进人民福祉,反之就会“终身忧辱,以陷于死亡”。由此,孟子告诫公权力的拥有者们,要把关怀人民福祉的公共性事务作为头等大事,如果把获得个人财富当作首要事务,那么其结果必然是丧失公权力。他告诫道:“诸侯之宝三:土地,人民,政事。宝珠玉者,殃必及身。”(《孟子·尽心下》)对于一个政治共同体来说,具有公共性意味的土地、人民、政事都是最为根本的要素,是共同体成员存续的基础,因而共同体的领导人要将其置于个人的财富利益之上,否则就可能导致身死国灭的严重后果。由民本思想出发,孟子强调,在政治共同体里,最为重要的事情就是民众的事务,“民事不可缓也”(《孟子·滕文公上》)。对于执政者来说,关涉民众福祉的事情要优先于个体的私人事务,推而论之,一切公权力的运用都要围绕民众的福祉而展开。

在公权力的使用中,孟子还强调要重视民众的公共意见。民心以民众公共表达和公共意见的方式表现出来,如果君主以民为贵,那么,在治理中最为现实的办法就是要重视民众对于公共事务的意见,按照民众意见来处理共同体的政务。在与齐宣王关于选用贤才的讨论中,孟子阐述了重视民众公共性意见的思想,他说:

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。左右皆曰不可,勿听;诸大夫皆曰不可,勿听;国人皆曰不可,然后察之;见不可焉,然后去之。左右皆曰可杀,勿听;诸大夫皆曰可杀,勿听;国人皆曰可杀,然后察之;见可杀焉,然后杀之。故曰:国人杀之也。如此,然后可以为民父母。(《孟子·梁惠王下》)

此处,孟子列举了三种情况来强调公共意见的重要性:一是选用贤才,二是罢免不才,三是惩罚凶恶。在这三种情况下,君主的亲信、大臣的意见固然重要,但不是决定性的,具有决定性意义的是公众(国人)的意见。“四海”的意见汇聚到君主的方寸之地,作为君主决策的主要依据。公众的公共性意见在决策中具有决定性作用,这既是对民心、民意的尊重,也体现了公权力使用的限度在于符合公共意见。另外,孟子在与齐宣王谈话的另一个场景下,也强调了人民的公共意见对于政治事务的决定性作用:

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。古之人有行之者,武王是也。取之而燕民不悦,则勿取。古之人有行之者,文王是也。”(《孟子·梁惠王下》)

燕国贵族因为王位继承引发了内乱,齐国乘机出兵取得胜利,但对于是否要彻底吞并燕国这样具有战略性意义的军国大事,齐宣王举棋不定,故而征询孟子的意见。孟子的回答强调了民本的思想,也就是以燕国民众的公共意见作为最终的决策依据。换言之,因为此事涉及燕国民众的根本利益,因此,不是齐国统治者的权力意志,

而是燕国民众的态度，决定了齐国下一步的战略决策。在以上两个事例中，孟子的建议展现了他在公共事务上以公共意见为依据的思路，反对公权力所有者按照个体偏好来做出决策，而是应该遵循公众的意见来决定公共事务。公权力如果得到了公众的支持，在孟子看来，就是实现了“人和”，“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙丑下》），“人和”在政治目的的实现上具有决定性作用。就此而言，公共意见对于公权力的正当运行至关重要。

与公共意见影响决策相关的是民众对于公权力的冷漠和抗议。之所以出现民众的冷漠与抗议，是因为民众的利益没有得到保护，民众的意见没有得到尊重，才会出现公权力的执行者与民众之间的疏离与对抗。关于民众的公共抗议与公权力的关系，在《孟子》里也有一个典型案例值得玩味：

邹与鲁哄。穆公问曰：“吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之，则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？”孟子对曰：“凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。曾子曰：‘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。”（《孟子·梁惠王下》）

邹国与鲁国争斗，邹国官员死伤多人，而邹国百姓袖手旁观、漠然以对，以此表示对于邹国统治者的抗议，而邹国国君想不通为什么会出现这种状况，孟子以“民本”的思想予以解释。如孟子所言，“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之”（《孟子·公孙丑下》）。在邹鲁冲突的情况下，孟子认为，邹国百姓不支持邹国官员，是因为邹国的公权力背离了“仁义之道”。因为在民众生活困苦的时候，官府却不予以救济，不闻不问，任由民众在生死线上挣扎，所以民众在代表公权力的官府出现危难的时候也一样坐视不理。民众的“冷漠”反映了他们对于公权力的抗议，民众的抗议将最终导致公权力的丧失。在孟子看来，只有推行仁政，视民如伤，将民众的利益放在首要位置，民众才不会抗议官

府，反过来会“亲其上、死其长”。孟子批评道，如果执政者自己生活优裕，而百姓流离失所，就是“率兽食人”的野蛮社会，“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？”（《孟子·梁惠王上》）言下之意，既然为政者不能像父母庇佑子女那样对待民众，那么民众就应该奋起抗议，以争取自己生存的权利。简言之，在孟子看来，公权力在运用中不把民众的生存和发展当作头等大事，那么民众就会奋而抗议，最终导致公权力的失效甚至颠覆。

另外，在公权力的传承上，孟子也表现了他以民为本的思想，认为民众的选择才是公权力传承合法性、正当性的来源。孟子认为儒家所称许的禅让制，看上去好像是统治者之间的传递，实际上却应该是民意的选择。围绕这个问题，他与万章有过一段深入的讨论：

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。’”曰：“敢问荐之于天而天受之，暴之于民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰：天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《泰誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”（《孟子·万章上》）

尧舜禅让代表了儒家所认为的公权力传承的最佳模式,也是儒家所认为的理想的政治制度,儒家内部对此讨论甚多。孟子和万章的讨论,就属此类。孟子认为,尧舜禅让并不意味着尧和舜这两位政治个体之间的公权力传承,因为天下不是个人的私产来进行私相授受,即使是在位的“天子”,也不能这样做。天下是公共的“所有物”,“天”就是代表这种公共性的意志,但是如何把握“天意”呢?孟子利用“天意”来强调“民意”,用“天意”的权威性来塑造“民意”的最终决定性。孟子援引《尚书·泰誓中》中的“天视自我民视,天听自我民听”,按照这一说法,“天意”通过“民意”表达出来,“民意”可以上升为“天意”,这样一种“天人合一”,就使得“民意”具有了崇高的神圣权威价值,可以在世俗生活中事实上影响公权力的传承、运用。由此看来,尧舜之间的公权力传承并不是他们两人个体的选择偏好,而是代表“天意”的“民意”所作出的审慎选择。质言之,公权力传承的合法性来源于代表天意的民众选择。由于民众的公共意见能够代表天意,故而可以针对公权力的运用情况做出各种选择。虽然孟子在这里还是将“天”作为最终权威,但同时他还将“天意”与“民意”沟通起来,认为“民意”是“天意”的代表。孟子的想法与《尚书·泰誓》里所说的“民之所欲,天必从之”^[8]一样,将民众的意见与天的意志结合起来,这样既使得虚灵的“天意”有了具体的附着,又树立了“民意”对于公权力的权威性地位。关于天意、民意的沟通问题,宋代张载也曾论述道:“大抵天道不可得而见,惟占之于民,人所悦则天必悦之,所恶则天必恶之,只为人心至公也,至众也……大抵众所向者必是理也,理则天道存焉,故欲知天者,占之于人可也。”^[9]张载这个论述与孟子相近,将民意赋以天道、天理的权威性,同时天理、天道也可以用可把握的民意方式呈现出来。无论是孟子还是张载所处的时代,在公权力上都是君主独大,以民意展现天意、天道的政治运思,其中显然有着深远而现实的政治考量,除了迫使君主要与民同乐、忧乐天下之外,还能以民意来约束君主所代表的公权力。

由上可见,在孟子思想里,无论是公权力的指向、使用还是传承,都要充分尊重公共意见,依赖民众的公开交流与公共选择。在孟子的理想里,天下民众的意志对于公共性事务具有决定性的作用,公权力要服务于人民的福祉,公权力的运用要取决于民众的公共意见,公权力要经民众是否抗议的检验,而公权力的传承更是来源于民众的选择。孟子在处理公权力和民心、民意的关系时,将民心、民意作为约束公权力的力量,希望公权力的使用能够以民为本,从而来推动政治进步、实现仁政王道。

四、仁政王道:公共理想的达成

共同体成员的“四端”之心落实在公共生活之中,最终要演变成“四海”的仁政王道,这是孟子的政治和社会理想。孟子是王道理想的热烈倡导者和推崇者,在他的思想话语里,经常会看到对于王道仁政的描述与设想,而这既是孟子政治思想的标识,也是其对共同体的政治正义的观念表达。在孟子那里,仁政王道关涉根本的政治正义与公共善,其中,仁政是期望统治者在治理过程中秉持仁义来善待人民,按照郭齐勇先生的概括,就是“养民安民教民之政”^[10],而王道则是这一治理的积极效果体现,展现了“四海之内”的和平、有序、繁荣和文明。

孔子倡导“仁”,孟子将其更多具体化到公共生活的治理中,反复强调“仁政”对于理想公共生活的必要性。如前所述,从“不忍人之心”到“不忍人之政”,从“心”到“政”,即是表达了孟子思想中从“四端”到“四海”的转换。在与梁惠王讨论如何使得国家强盛的时候,孟子特别强调了仁义政治的重要性,《孟子·梁惠王上》记述了这一讨论:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。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？”孟子认为，治理国家不能以“利”作为导向，“上下交争利”的后果是社会秩序的崩溃；理想的治理应该以“仁义”作为导向，引导人们以公共生活利益作为追求，从而共同推动公共生活的进步。孟子的义利之辩也体现了公私之辩，言利是站在个体或者集团私利角度而言的，言义则是站在天下公义、公利角度而言的。对于为政者来说，如果言利势必导致维护其自身的利益而置天下公利于不顾，如此，上行下效，人人都可能会将争取私利作为生活中的主要追求。从逻辑上来看，在私利的蒙蔽下，为政者的四端之仁心就会被掩盖，就会凭借手里的公权力最大程度谋取私利，从而置民众于水火之中，带来民众的反抗，从而导致权力的崩塌。由此，孟子反复劝说为政者要从四端之心出发推行仁政，以仁义来施政。

在仁政的推行过程中，首要的是保证民众的生存权利。孟子认为，仁政要从满足人民的土地财产和 basic 生活需求开始，所谓有“恒产”而有“恒心”，即因为生存权利得到保障从而会遵守公共生活秩序。孟子说：

夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子莫治野人，无野人莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩。余夫二十五亩。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。（《孟子·滕文公上》）

孟子认为，仁政的开端在于“经界”，“经界”就是划定田地的边界，明确公共土地和私人土地的界限，使得民众有其自己的耕地来进行生产，并以土地作为生活之本。孟子认为，只有具备了基本的生产资料，并且满足了个人及家庭的生活需求后，人们才能在公共生活中营造“亲睦”的和谐美好氛围，而为政者所期待的公共秩序才能得以维持。因此，仁政首要是使得民众有基本的生活资料，“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，故民之从之也轻”（《孟子·梁惠王上》）。有了基本的生活资料保障后，对自我

及家庭的未来生活有所预期，民众才能趋向遵守社会秩序规则，也才会对君主的治理表示满意和悦纳，“当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也”（《孟子·公孙丑上》）。为政者的仁政能满足民众对于生产与生活资料的需求，从而使得民众对共同体与君主有信心，也就能乐于接受共同体的秩序规则以及君主的统治，这表现了民众具有实用性意义的公共理性。仁政激发了民众的这种实用性的公共理性，使得社会秩序得到了保证。

在共同体里，民众所参与的公共生活形式多样，在政治经济活动以及日常生活中多有表现。除了满足人民的基本生活需求之外，仁政还可以表现在公共生活的多个方面，如政权选材、商业贸易、人员交流、农业生产和生活居住等。孟子说：

尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣。市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来，未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。（《孟子·公孙丑上》）

根据对于现实公共生活的理解，孟子提出了推行仁政的具体措施。其一，是重视选拔贤能，让贤人俊杰来帮助国君执掌公共权力，依靠贤能来减少公权力运用过程中的弊病，实现儒家“为政以德”的治理理想。其二，是稳定商品流通，通过减税和政府收购的方式来推动货物流通，保证贸易的繁荣以促进生产，促使经济意义上的公共生活稳定有序。其三，是减轻交流负担，在通过稽查而保证公共安全的基础上，让旅客在旅行时无需缴纳不必要的税务，以加大不同地区人员交流的密度。其四，是促进农业生产，按照井田制的设计，农民只需参加公田的公共耕种而无须再向政府缴纳租税，提高农民的生产积极性并乐意参与到共同体的生产活动中。其五，是保障民众安居，不要向居民征收额外的赋税徭役，让他

们安居于家,以此来吸引外来移民投奔以充实共同体的人口数量。孟子认为,上述五点是仁政的重要内容,国君如果能做到,就是推行了仁政,也会获得上天的眷顾并实现王道。可见,在孟子的思想里,仁政除了保证生活资料之外,还涵括了公共生活的多个方面,特别是为政者如何在公共生活中对待人民。

仁政是王道的开始,只有施行了仁政,君主才可能建立和扩大较为稳固的统治和秩序。“苟行王政,四海之内皆举首而望之,欲以为君。”(《孟子·滕文公下》)在孟子看来,为政者能否获得民心并实现深层次的统治,与统治范围的大小无关,只与是否施行仁政有关。为政者实行了仁政,小的共同体也可以让“四海”归心,“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,可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。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!”(《孟子·梁惠王上》)孟子认为,推行了仁政,减少刑罚和税收,帮助民众提升农业生产水平,用孝悌忠信来教化民众,拯救那些处在水深火热的民众,这样不仅能强化君主的权威,还会让“四海之内”的人心依归之。孟子反复强调,“仁政”的推行方式是简单的,只要为政者能够制民之产,让他们拥有自己的土地和自主的时间,他们就能实现自给自足、养老抚幼,还能接受文明的教化,营造丰衣足食、文明礼让的生活图景,为政者也就实现了王道。孟子说:

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。(《孟子·梁惠王上》)

在孟子看来,为政者创造条件,使得人民安心从事生产且满足生存需求之后,“养生丧死无憾”,并通过“庠序之教”进行教化,就真正实现了“王道”理想。如同历史上的周文王,实现

王道,也是从满足最弱势的长者之最基本的物质生活需求开始的,“天下有善养老,则仁人以为己归矣。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。五十非帛不暖,七十非肉不饱。不暖不饱,谓之冻馁。文王之民,无冻馁之老者,此之谓也”(《孟子·尽心上》)。因为老人逐渐丧失劳动能力,故而常常被认为是社会的弱势群体,从如何对待老人可以看到一个共同体的文明程度,故而孟子特别把“养老”的问题作为一个政治问题提出。他认为,周文王的理想治理也表现在善待老人上,文王的“善养老”是其受天下人拥戴的重要原因。可见,王道往往就是从最基础的生存需求开始的,满足人民的物质生活需求是仁政、王道的基础性内容。这一点,需要成为为政者进行公共治理的主要关注点,如此才可以实现良好的治理,“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。天下可运于掌……言举斯心加诸彼而已。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。今恩足以及禽兽,而功不至于百姓者,独何与?”(《孟子·梁惠王上》)所谓“推恩”,就是孟子希望为政者能够以关心自己及家人的心理来关心百姓,以丰富自己家庭生活的心态来实现公共生活的富足。孟子通过理想生活的勾画,反复告诫为政者,仁政易行,王道并不遥远。为政者推行了仁政,共同体中的民众也能以成员身份实现生存和发展的权益并获得归属感,从而发挥公共的理性来维系共同体的秩序,进而推动“保四海”的王道能够持久运行。

“仁政”是孟子用来劝说君主改善人民生活的重要说辞,他希望君主能够从实现良好的公共治理(王道)动机上来推行良好的治理举措,这样在客观上会改善人民的生活,最大程度实现人之私人性与公共性的本质属性。孟子的仁政、王道思想建基于“性善论”,即“四端之心”,与其指向“四海”“天下”的公共关怀相一致,是个体的道德理性向实用性的公共理性转化的成果,也

是其“民本”思想的实现和完成。他希望通过仁义之治理为人民提供良好的生活条件，满足人民基本的生存与发展需求，在此基础上实现理想的公共生活。“四端之心”一定要转化成“四海升平”，好的政治一定体现在民众好的生活上，就此而言，孟子的“仁政王道”理想依然对为政者有着启发意义。

五、结语

众所周知，“公共性”是现代政治哲学的概念，但作为人类普遍性本质之一，传统的哲学家对此也有着广泛而深入的思考。就传统儒家而言，孟子是儒家公共性思想的历史脉络里最为杰出的人物之一。儒家思想具有强烈的现实关怀性，其主旨在于兼顾个人的道德完满与社会的大同团结。在孟子学说里，深刻体现了个人道德生活的完善与公共社会生活的良善相结合的思想追求，也体现了个体的道德理性向共同体的实用性公共理性的转化，把个人的为善趋向与共同体的稳定、繁荣、合作关联起来。从公共性的维度来看，孟子思想表现在多个方面：其一，孟子判定人们普遍具有善良本性，这为人们的和谐共在提供了必要的人性预设和道德理性前提，在现实的公共交往中，只有互知对方有着为善的可能性，人们才能更好地接受彼此并在一起共同的生产生活。就此而言，孟子的性善论可以成为其公共性思想的基础。其二，从理解人的生存发展处境而言，人不是孤立的存在，只有在群体里才可能更好地成就自己，孟子以天下为怀，超越了一人、一家、一姓乃至一国的特定性界限，为个体处世提供了最为宏观的生存发展背景，集中体现了儒家恢弘的公共性情怀。其三，孟子的民本思想，强调在公权力的使用与执行过程中要以民众为本，重视民心、尊重民意，认真对待民众在公共生活中所形成的实用理性精神，把民众的福祉作为公权力运用中最为重要的考量因素，在一定程度上约束了公权力的私用与滥用。其四，民本思想最为重要的体现在仁政的治理模式，仁政也

是理想公共生活得以实现的公共政策前提，在孟子看来，推行仁政能满足民众的生存发展的需求，是实现王道乐土的必经之途，是个体的“四端之心”转变成“四海升平”的必要治理前提。概而言之，孟子正视人的公共性存在属性，强调人性之善对良好有序的公共生活具有基础的前提性价值，他将公共性的保四海、平天下作为自己的担当与抱负，希望公权力运用能以民众的公共利益作为根本遵循，并劝诫统治者推行仁政以实现王道理想。孟子的公共性思想，从人的“四端之心”出发，强调人们要秉持公共的情怀，告诫为政者要遵循公共的理性、尊重民意民心，推行仁政，从而实现“四海”“天下”的良好治理，由内而外，有本有归，进路清晰，所虑深沉，所谋广大。孟子的公共性思想既是理解儒家公共性思想的核心切入点，也是后世特别是宋明儒家公共性思想的主要来源之一，对今天人们思考公共性问题仍有着思想资源意义。

注释：

- ① 本文关于孟子文章的引释，均以杨伯峻《孟子译注》为据，采用随文夹注篇章的形式，不另标注页码。参见：杨伯峻.孟子译注.中华书局，2012年版。

参考文献：

- [1] 林存光. 民惟邦本：政治的民本含义——孟子民本之学的政治哲学阐释[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2014(5): 12-20.
- [2] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 上海：上海三联书店, 2002: 157.
- [3] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局, 1983: 139.
- [4] 杨国荣. 善的历程：儒家价值体系研究[M]. 上海：上海人民出版社, 2006: 50.
- [5] 崔宜明. 先秦儒家哲学知识论体系研究[M]. 上海：上海人民出版社, 2014: 86.
- [6] 杨海文. 孟子与“救”的哲学[J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2016(5): 5-11.
- [7] 朱承. 天下归仁：孔子的公共性思想[J]. 中国哲学史, 2020(5): 5-13, 26.
- [8] 李学勤. 十三经注疏·尚书正义[M]. 北京：北京大学出版社, 1999: 177, 274.

[9] 张载. 经学理窟·诗书[M]// 章锡琛, 点校. 张载集. 北京: 中华书局, 1978: 256-257.

[10] 郭齐勇. 论孟子的政治哲学: 以王道仁政学说为中心[J]. 中原文化研究, 2015(2): 5-12.

From “Four Principles” to “Four Seas”: The approach of Mencius’ thought of publicity

ZHU Cheng

(Research Institute of Chinese Modern Thoughts and Culture,
Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241, China)

Abstract: Publicity is one of the essential attributes of our being in the world, and about this issue, Mencius has given full play. Mencius advocates that everyone has “Four Principles”, which describes not only the individual’s kind nature and moral reason, but also the basis for human beings to lead a good public life, and which can construct premise of human nature in the public life in the sense of “Four Seas”. Mencius believes that in real public life, we should have public devotion and ration, and set priority to public values. Those in power, when using public power, should submit the pursuit of private interests to the appeal of public reason, take the masses as the basis of public politics, treat public morale and public mind as the constraints for public power use, and attain the ideal public life in the way of benevolent governance, so as to achieve the realization from the good of the individual of the “Four Principles” to the good of the public of the “Four Seas”.

Key Words: Mencius; publicity; “the Four Principles”; “the Four Seas”

[编辑: 胡兴华]