



道与势的紧张 ——论孟子的道势观

罗雪飞

摘要: 孟子的“道势观”以人的“生命二元论”为立论基础,“道”具有历史性、人间性和超越性,“势”具备有善性和向恶性,然而由于其德性伦理的主张,“势”并不具有独立性,而是依附于“道”。道、势分离是基本前提,道高于势是根本精神,不可“枉道从势”是就士的出处问题而言的消极观点,得势行道是其积极主张。孟子的“道势观”塑造了古代中国典型儒家士大夫的精神人格,并深刻地影响着后世政治的发展和演变。

关键词: 孟子;道势观;道高于势;得势行道

“道”与“势”的关系问题是儒家始终关注的重大问题,对此,当代学术界在研究古代中国的道统与政统的问题时都从不同侧面予以涉及,如牟宗三先生在考虑当代儒学如何开出新外王的问题时,认为中国儒家的道统是孔孟的文化生命所含有的仁心与德性之道,古代中国的政统是打天下和依宗法世袭的君主专制形态(牟宗三,2005:50-60);余英时先生在考察中国知识分子的原始型态时,认为道统形成于春秋战国之际的游士时代,随着大一统国家的产生和君主集权专制的强化,“道”消“势”长在所难免(余英时,1987:84-112);张星久先生在研究儒家思想与中国君主专制的关系时,认为儒家因为具备入世的现实精神和出世的乌托邦精神的双重性格,在与君主专制政权遭遇时,就与君主专制制度既冲突又结合,进而形成了对专制制度的内在制约机制(张星久,1996:72-77)。就探讨儒家道势观的产生及其影响的角度而言,这些研究非常具有启发意义,然而学术界却很少对确立了儒家道势观内容的孟子展开这方面的系统研究。鉴于此,本文在学术界已有研究的基础上详细分析了奠定儒家道德理想主义基础的孟子的道势观,展示孟子对道、势及其关系的具体看法,并进而讨论孟子道势观的影响及其局限。

一、孟子守持的“道”的渊源

先秦时期,中国的政治实践与思想中普遍有一种“宇宙神话”^①的信仰,即认为宇宙秩序有其自然法则,而人间秩序又来自宇宙秩序,则良好的政治生活只有在统治者遵循宇宙自然法则的情况下才能获得。在初民社会时期,巫覡可以通神人,实际上为全部落之首领,此一时期是神巫政治时代。其后到殷商时期,伴随祖先崇拜观念兴起以及王权的扩张,殷人的王权至上观念萌发,殷王是殷商的至高无上者,“从下界来说,他就是‘下帝’;可是有了‘下帝’,便不能不有‘上帝’,于是就有了上帝这一至上神的出现”(杨荣国,1973:4)。

^① 在张灏先生看来,“宇宙神话”是指相信人世的秩序是植基于神灵世界和宇宙秩序的一种思想,这种神话相信宇宙秩序是神圣不可变的,因此它也相信维持世间秩序的基本制度也是不可变的。参见张灏:《幽暗意识与民主传统》,新星出版社2006年,第48页。

至此,就统治形态而言,神意政治遂演变为天意政治。起初,这种天意政治中的“天”或“昊天”或“上帝”或“帝”与人一样有感觉有情绪有意志,直接监督一切政治活动,但是这种天意政治是具象的且直接的。此后随着人类理智日进,人们逐渐对这种喜怒无常的“天”或“上帝”进行合理化,于是天之观念逐渐醇化而为抽象的(梁启超,2003:28),则原来有人的感情与意志的天或上帝就逐渐褪去其自由意志而化成为人类政治生活必须要遵守的固定的抽象的普遍化了的天道,这就是抽象而又间接的天治主义,这可以由“天视自我民视,天听自我民听”(《孟子·万章上》)看出来,但是其间必须要一个聪明睿智之人以执行天意,即“天工,人其代之”(梁启超,2003:37)。至此,先秦天道观发生了第一次转型,即从殷商的宗教天道观转变为西周的哲学天道观。不管是在宗教天道观时期还是在哲学天道观时期,“天”或“上帝”都是作为最高的主宰而被人们信奉的,也是世俗政治生活的意义的最终裁判和终极依据,因而一切国家大事都与“天”或“上帝”密切相关,与此相适应的是“君权神授”观念的兴起,而二者的相互结合又维持了夏商政权的长期存在。“如果一个社会根本不存在‘天’、‘神’之类的信仰,则有关‘君权神授’的合法性故事就成了无源之水”(张星久,2005:483),一旦发生这种情况,政权的稳固就会受到影响,而这正是两周之际发生的真实情况。

西周末年,王室衰微,人们对于天的观念已表示怀疑。东周之后,政治失序,人们对天的信仰更为动摇。就连“祖述尧舜,宪章文武”(朱熹,1983:37)的孔子也是不言“性与天道”的,此时替代“天”而起的是各家所言的有不同内容指涉的“道”。这种“道”建立在“人”的基础之上,是世俗经验的道,但也具有内在超越的特征,在一定程度上还与哲学意义上的“天”保持着某种联系,因而我们可以称这一时期的“道”为世俗的天道观。这一时期,道有天道和人道之分,更有“天道远,人道迩”(《左传·昭公十八年》)之别,因而在一定意义上可以说,中国古代“道”的观念完成了从天道向人道的转变。这种转变反映了当时政治精英和思想家们普遍的“超越的原人意识”:原人意识对人的体认与反思,是以人的生命本身或者人类为对象,认为人有一个内化的趋势,断定人的生命发展有其无限性、终极性与完美性(张灏,2006:13-14)。至此,先秦天道观发生了第二次转型,即从西周的哲学天道观转变到春秋战国时期的世俗天道观。

这一转型发生在古代中国的“哲学的突破”^①时期,是与古代中国社会的变动、政治的变迁紧密相关的。“哲学的突破”造成王官之学散为百家之学,奠定了中国文化的基本框架。政治秩序的变动与思想世界的变化导致了官师治教关系的变动,清代著名史学家章学诚对此有透彻的理解。在他看来,“官师治教合,而天下聪明范于一,故即器存道,而人心无越思;官师治教分,而聪明才智不入于范围,则一阴一阳入于受性之偏,而各以所见为固然,亦势也”(章学诚,1956:40)。社会秩序的变动为重新建立对世界的有效解释提供了必要性,官师治教的分离为各派思想的兴起提供了可能性,“思想话语的承负者与政治权力的拥有者在这时出现了分离,思想话语和实用知识在这时也出现了分离,思想俯瞰政治,觉得它常常不符合人文价值或道德准则,于是要给予批评,政治有时要借助思想,于是偶尔也听从这种教训,直到它完全不切实用才把它抛开”(葛兆光,2009:81)。儒家对政治、人生的思考就是在这种背景下产生的,其对道与势的关系的理解也是在这种一般的知识、思想和信仰世界中孕育而成的。

二、孟子“道势观”的人性基础

在西周时期,作为文化系统与政治系统的普遍王权是凝聚社会——政治秩序和文化——道德秩序的关键因素,反过来这两种秩序也维持着普遍王权的合法性,巩固着普遍王权的持久统治。但是“周代末年,政治分裂曾削弱了普遍王权的符号与制度”(林毓生,1986:17)。伴随着这种削弱的是“以前无意识接受的思想、习惯和环境,都遭到审查、探究和清理”(雅斯贝斯,1989:9),是道、势的分离,是士阶层从封建身份的束缚中脱离出来并可以以“道”的承担者自居。这种以道自任的精神尽管是那个时代各派都有的,但唯有儒家表现得最为强烈,也唯有儒家的这种“从道”信念才能为后世有担当的士大夫提供精

①“哲学的突破”的观念可以追溯到韦伯宗教社会学的论著中,作为其弟子的帕森斯对此进行了发挥。所谓“哲学的突破”即对构成人类处境之宇宙的本质发生了一种理性的认识,而这种认识所达到的层次之高则是前所未有的。与此相关的是人类对自身处境的本身及其基本意义有了新的解释。参见余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年,第28页。

神支撑。

儒家的“道”是“人道”，是以人为出发点的，是符合中国社会差序格局的秩序的，其立论的逻辑是以个人为出发点的，然后及亲，再及人，最后及于万物，这就是孔子所讲的“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”（《论语·宪问》），也是孟子所讲的“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。在孔子那里，人有两种需求，一是对世俗欲望的满足，一是对道的追求，即一方面承认“饮食男女，人之大欲存焉”（《礼记·礼运》），一方面又认为应“志于道”，然而单个的人可以对这二者有不同的体认与觉解，因此这两者的归属者就会不同，前者属于小人所有，后者为君子所应具备。在《论语》中，我们可以看到孔子对人的两种认识：成德意识与幽暗意识，但二者之间又有主从之分，即“幽暗意识虽已显现，但它毕竟是成德意识的从属和陪衬”（张灏，2006：60）。这奠定了儒家道德理想主义气质的基础，开创了儒家内圣外王的修身济世的传统。

孟子秉承孔子已经发掘的旨趣，并将其扩充发挥。他重视人的成德意识，强调人有天生的善端：“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。”（《孟子·告子上》）但同时也认识到成德过程的艰难性曲折性，这集中反映在孟子对修身的功夫的强调上；同时他又认为“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》），因而与其乐观人性论相伴的是一种幽暗意识，他认为四种善端对于个人来说是“求则得之，舍则失之”（《孟子·告子上》）。这种对成德意识和幽暗意识的体认源自他对人性的深刻洞察。在孟子看来，“体有贵贱，有小大；无以小害大，无以贱害贵”（《孟子·告子上》），“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣；心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。也就是说，孟子认为自我具有两个层面：小体和大体，大体代表天命之所赐，是高贵的有意义的，小体代表动物性的一面，是低贱的没有意义的。在这种生命二元论的结构中，大体在价值上高于小体，小体处于从属和陪衬的地位，因而“饮食之人，则人贱之”（《孟子·告子上》）。孟子还认为，“先立乎其大者，则其小者不能夺也”（《孟子·告子上》），也就是说，在理论上大体对小体而言具有优越性，在现实中大体更能发挥抗腐防变的效用。

孟子的生命二元论是对孔子的君子小人观的深入细化，既对人的成德可能性存在希望，也表达了对人的堕落性的忧虑。尽管孟子对人性的阴暗面有比孔子更深刻的体认，但他的道德理想主义也比孔子更浓，因而其道德理想主义的光芒掩盖了他的幽暗意识的理智之光。这造就了儒家道德理想主义的气质，也锁定了儒家对待政治问题的思路，即只关注自身内在德性的修养，并希冀以圣德之人来教化百姓，实现天下太平，缺乏对外在规范的重视，而这也影响了中国两千余年学问的基本走向，影响了中国人思考社会问题、政治问题的方式和角度。

三、孟子“道势观”中“道”与“势”的特质

试图构建儒家道统的士大夫韩愈认为，“由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长”（韩愈，1996：2665），这多少反映了历史的真实。事实上，春秋战国时期，古代中国面临着两个方面的瓦解崩溃的压力：一是社会——政治秩序的动荡，封建制度的解体；一是文化——道德秩序紊乱，出现了礼坏乐崩的局面。随之发生的道、势分离构成了中国古代政治史和思想史上的重大事件，开启了后世儒家以道论势、以道制权的先河。

儒家的“道”是在突破王官之学束缚下产生的，由于“一切‘突破’都发生在一定的历史文化传统之中，不是凭空而来的”（余英时，1987：92），因而儒家的“道”的突破有其独特的文化基础，也就是说这种突破不能不带有先前文化传统的影响，不可能不与此前的历史传统相联系，这就是“道”的历史性。这可以从两方面来分析：一是极力强调与以往的文化传统的密切联系，但对此前的礼乐文化进行“创造性转化”^①，即一方面对礼乐的某些形式与精神的继承，一方面将礼乐的内在根据认定为“仁”；二是有极其强

^①文化传统“创造的转化”这一目标是林毓生先生在1972年于《五四时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途》这篇英文论文中提出的。“创造性转化”指的是把一些中国文化传统中的符号与价值系统转化为有利于变迁的种子，同时在变迁的过程中继续保持文化的认同。参见林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京三联书店1988年，第324页。

烈的历史观念,“根据文王、周公,从礼之本源处看”(钱穆,1996:98),而且认为有一“尧舜禹汤文武周公”的道统存在。这种历史性可以说是儒家“道”的合法性基础的最重要的方面,不仅为士大夫批评时政、制约君权提供了道义上、精神上的支持,还强化了中国注重书写历史、重视史权的传统^①。

与此历史性相联系的是“道”的“人间性”,这主要体现在两个方面:一是儒家的“道”与同时期先秦其他各派和同一历史时期世界主要文明的“道”不同,比较能够摆脱宗教和宇宙论的纠缠,它从“人道”出发“根据天命、性、仁、孝、忠恕等等的观点,从礼的意义上看”(钱穆,1996:98)来研究社会出现的问题并谋求解决之道;二是它强调人间秩序的安排,以为政治服务为目的,谋求政治清明和社会安定,追求各得其所(余英时,1987:48-50)。前者用规范的话语表示就是“仁也者,人也;合而言之,道也”(《孟子·尽心下》),后者的经典表述为“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”(司马迁,2008:739)。

“道”具备历史性和人间性的特征,这实际上意味着“道”的现实性,然而在此之外,“道”还具备“超越性”,这种超越性奠基于历史性之中,本质上是儒家复古思想的集中体现,儒家认为尧舜和三代以后的世代多是“无道”的,而道又是良好政治、社会和文化秩序的保障,所以道就具备了批判后世政治现实的资格;同时,道的这种超越性也离不开人间性,也就是说这种超越性的道还是以现实的世界为依归的,希望能在现实世界中得到实现。

儒家的“道”作为道德理想主义的典范,实质是一种内圣外王之道,其内在预设是:“人类社会最重要的问题是政治的领导,而政治领导的准绳是道德精神;因为道德精神是可以充分体现在个人人格里,把政治领导交在这样一个‘完人’手里,便是人类社会‘治平’的关键。”(张灏,2006:60)由此我们可以知道,儒家虽然认为势应该在道的引导之下,也期盼在有道之时借助于势以实现其政治理想,但并没有考虑进行制度化的设计来约束势,也就是说能够约束势的只能是道以及以道自任的士大夫,这就注定了儒家对势不会有“必要的恶”的理解。道高于势但又需要借助于势以实现之间存在着内在的紧张,这规定了儒家对势的态度是若即若离的。势的特质取决于掌握它的统治者的德性,取决于占有其位的统治者的有道与否。如果统治者是圣王,则这种权力就是有助于道的实现的,就是具有友善性的;如果统治者无道,则这种权力就是无助于人民利益的实现、无助于道的实现的,就是具有向恶性的。因而,势的有善性与向恶性并不是势同时兼有的,而是此时有彼时无的,儒家对“势”的具有分离性的二元观的认识,与西方关于“政府是必要的恶”的不具有分离性的二元观有很大不同,这种二元观或许可以部分地解释帝制中国的长期性、循环性以及专制制度自我复制的原因。

四、孟子“道势观”的主要内容

“道”在孔子那里提出并经过孟子的发扬光大后,成为后世历代王朝寻求政治合法性的终极源泉,同时也成为士大夫所必须具备的主观构成要件,即士大夫成为“道”的承担者,一方面应该“深考尧舜相传之心法,汤武反之之功夫,以为准则而求诸身”(朱熹,2010:1588),另一方面应该“却就汉祖唐宗心术隐微处,痛加绳削”(朱熹,2010:1588)。这是儒家士大夫本来应该具有的精神,是士大夫典型的人格品质,它在孔子那里发端,在孟子那里得到完善,而孟子对该问题的系统观点将在本节中得到展现。

(一) 道势分离

道、势分离于中国古代“哲学的突破”时期,是普遍王权遭遇政治分裂和社会动荡的结果。这种分离在当时是一种政治后果,也是一种文化事实。严重的政治和文化后果迫使人们去思考先前以为是天经地义的秩序以及维持该秩序的观念。重新思考引发了百家争鸣,推动了中国的“哲学的突破”时期的到来。在此时期产生了中国的各派哲学,这些哲学尽管都追求“道”,但这些“道”关注现实,都谋求世俗的幸福安宁。各家哲学的兴起“本身是可以解释为封闭社会及其神秘信仰的衰落的一种反应,它力图用理性的信念来取代已经丧失的神秘信念;它建立新的传统——向各种学说和神话挑战,并对它们加以批判

^① 尽管“史权”在儒家产生之前就已经存在,但是儒家的创立者孔子不仅赞赏董狐直书的行为,而且还继承这一传统编纂了具有微言大义的《春秋》,更为重要的是自两汉儒学成为中国文化主流之后,著史者秉笔直书的传统也成为典型的儒家士大夫所继承。关于中国“史权”传统的论述,参见柳诒徵:《国史要义》,岳麓书社2010年,第22~59页。

性讨论,以改造传授某个学说或神话的旧传统”(波普尔,1999:347)。

中国由“治教无二,官师合一”(章学诚,1956:39)走向道、势分离的过程,被描述为:“天下大乱,圣贤不明,道德不一,……后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。”(《庄子·天下》)道、势分离源于当时动荡的秩序,它虽然会使当时的人们感到震惊与恐惧,会给他们带来紧张与压力,但实际上是一种解放,它不仅是对当时的人们的解放,也是对后世的人们的解放。因为从此之后,中国进入了一个新的发展阶段,中国人转变了思考社会与人生问题的方式。

总之,道、势分离是春秋战国时期社会——政治秩序与文化——道德秩序崩溃的结果,为以道自任的士阶层的兴起奠定了基础。道、势分离,使得政治权威和精神权威分离,政治权威依然被拥有生杀权力的统治者享有,而精神权威却归于新兴的士阶层的手中。孟子所处的时代正是道、势分离的时代,他已经认识到道、势分离的事实,在他看来德与位、道与势不仅是分离的,而且还被不同的人所占有。孟子在回答万章“不见诸侯,何义也”的提问时,借用了子思对鲁缪公所说的话,即“以位,则子,君也;我,臣也;何敢与君友也?以德,则子事我者也,奚可以与我友”(《孟子·万章下》)。他敢于以道自任,当其悟道成功之后,就高唱“仁政”“王道”之说,积极游说于齐魏,奔走于邹滕,但是现实的政治是各国竞于智力耕战并无意于实行“仁政”践行“王道”,因而被视为“迂远而阔于事情”(司马迁,2008:448)。虽然“王道”思想没有被各国统治者采纳,孟子也没有得到实行“仁政”的机会,但这种“时代的拒绝”并没有泯灭孟子的价值,反而使他对“道”的信念更加坚定。

(二) 道高于势

道、势分离之后,统治者虽然仍掌握着权力,但并不当然地掌握“道”,这就为以“道”自任的士阶层的兴起提供了历史前提。此后,无论是统治者还是士都面临着如何对待政治权力的问题。从统治者的角度讲,他们在“礼坏乐崩”的局面下需要有一套源自礼乐传统的意识形态来加强权力的合法性基础,使得强力式的权力能够深入地权威化,从而使自己拥有更多的政治资源,因而统治者有借助于“道”的需要,这就为士阶层地位的提高提供了前提,更为“道”高于势提供了可能性。从士阶层的角度而言,道统与政统分离,他们是“道”的承担者,是历史文化的继承者,在注重精神修养和谋求道的实现的儒家看来,他们握有的“道”的权威应该比统治者的政治权威更高。

在孟子看来,“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”(《孟子·尽心上》)。孟子在这里已经揭示了“道高于势”的理念,后来宋明儒者对此进行了精到的发挥,而这正是帝制中国时期抵挡专制权力的一道重要防线。孟子认为:“说大人,则藐之,勿视其巍巍然;堂高数仞,榱题数尺,我得志,弗为也;食前方丈,侍妾数百人,我得志,弗为也;盘乐饮酒,驱骋田猎,后车千乘,我得志,弗为也;在彼者,皆我所不为也,在我者,皆古之制也,吾何畏彼哉。”(《孟子·尽心下》)这集中表达了孟子“道高于势”的思想,表明了孟子对“势”的抑制态度,体现了孟子对“道”的自信。这种“道高于势”的理念是儒家德性伦理的必然逻辑结果,是儒家道德理想主义的直接表现;认定道高于势,士大夫才能有坚定的自信,才能在为民请命践行内圣外王之道时那么大义凛然,那么无所畏惧^①。此外,孟子所讲的“君子有三乐,而王天下不与存焉”(《孟子·尽心上》)更能体现持守“道”的君子对势的抵制以至于蔑视,此话虽然没有直接表达“道高于势”的思想,但却从士大夫如何快乐的角度间接地表明“道”的优越性。

孟子提出道高于势,尽管与儒家的德性伦理密切相关,但也可能受当时的环境所影响,因为当时天下并未归于一统,各国都需要借助士或“道”来博取声誉和切实的政治利益,因而倡导此论在当时并不会遭遇大的风险,这其实是“道尊于势”观念来源的事实方面,而德性伦理就是其来源的理论方面。道高于势是士大夫入世从政的精神支柱,是士大夫作为一个阶层要想体面地生存所必须具备的品质;是儒家“道”“势”关系理论的根本所在,是作为政治学说的儒家的灵魂;一旦抽空剥离掉这一点,儒家的士大夫

^①这在宋明两代有明显的反应,宋代开创新儒学,从重视内向的自我修养出发而期盼能够致君行道实现“外王”;明朝虽然刑罚严酷,屡有廷杖之事发生,但这并没有吓退敢于向君主抗争的士大夫。

就丧失了作为一个阶层独立存在的价值,而只能成为任何权力的奴仆,而这也可以反向说明当专制权力加强以至于绝对强化时,儒家的士大夫就会转变为职业化的官僚。

(三) 不可枉道从势

道、势分离,是精神权威与政治权威的分离,在一定程度上也是价值与事实的分离,在承认价值的最高性的儒家看来,不尽如人意的事实是不具备自足性的。道、势分离之后,统治者掌握着缺乏内在制约的政治权力,并且自主地排斥一切可能与其竞争或对其构成威胁的分裂性权力,这种对权力一元化的要求实际上使得统治者形成了一个自我封闭自我循环的统治集团,这就增加了统治者行道的不可能性。士阶层并不能当然地掌握政治权力,但士“尚志”并且掌握着作为评价时政的依据的道,尽管这道拥有道义上的最大价值,但并不具备政治权力拥有的强制力,因而以道自任的士大夫在政治世界中处于弱势,常常会面临政治权力的侵犯以至于杀戮,进而致使道在实际政治生活中往往得不到彰显。

正是由于认识到了道的价值与难以实现性,孟子才主张不能“枉道而从彼”(《孟子·滕文公下》)。在他看来,“志士不忘在沟壑,勇士不忘丧其元,……枉己者,未有能直人者”(《孟子·滕文公下》),这正好与其德性伦理观相符合。“士”如果不修身养性,没有仁爱之心,没有道义担当,不遵礼而行,而只从利出发,就会置“道”于不顾,就会与“道”渐行渐远,这样就是“以顺为正者,妾妇之道”(《孟子·滕文公下》)。他崇尚大丈夫式的理想人格,认为出仕应该慎重,既然出仕就应该行道,“不由其道而往者,与钻穴隙之类也”(《孟子·滕文公下》)。由于孟子秉持道德理想主义,视“道”为人世间最有价值之物,对“道”怀着崇高的敬意,并对“道”的政治功能怀有极大的信心,因而他认为“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”(《孟子·滕文公下》)。不可“枉道以从势”是就士大夫出处去就的消极方面而言,“枉道以从势”就丧失了作为“士”的资格,就变为“谀儒”,就会成为“因功食禄”而不是“因志食禄”的“禄仕派”(钱穆,1996:108)。这在孟子看来,就是“君不向道,不志于仁,而求富之,是富桀也……君不向道,不志于仁,而求为之强战,是辅纣也”(《孟子·告子下》)。

(四) 得势行道

儒家的道德理想有两个层面:人格理想层面和社会理想层面,这两个层面是密切相关的,其社会理想来自于人格理想,一个儒者只要实现了人格理想,就会试图将其推广而至于国家天下,这在儒家的经典文献《大学》中有着鲜明的体现。此书据传出自曾参,孟子作为后学,其思想也受到“大学精神”的影响,这可以从“君子之守,修其身而天下平”(《孟子·尽心下》)中看出。正是这种道德理想内在地推动着士大夫的入世精神,当然这种入世必须是要以对“道”的承担为前提的,即孟子所说的“君子之事君也,务引其君以当道,志于仁而已”(《孟子·告子下》),其从政的结果小则是“其君用之,则安富尊荣;其子弟从之,则孝悌忠信”(《孟子·尽心上》),大则为“行仁政而王,莫之能御”(《孟子·公孙丑上》)。

得势行道(也可称为“得君行道”)是从积极方面而言的,是士大夫自视为己任的,儒家自觉承担重建秩序的重任是建立在一个基本的预设基础之上的,即孟子所讲的“尊德乐义……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》)。在这一预设基础上,士大夫自我认定为是为全民的利益而奋斗的先锋,而不是凌驾于民之上的特权集团,这种身份的认定有其根本的自信态度与使命意识在,即他们不仅确信自身掌握了“道”,认为应该积极地去践行“道”,而且时刻都在致力于“道”的社会实践(余英时,2004:168-169)。从孟子的这段话中,我们可以看出士的道德自信与责任承担,能够发现士对道义的坚持与对民众的关怀;这其中不夹杂丝毫私利,是士为人处世的元规则,是士的意识自觉的最高体现;它既显明了士不可枉道以从势的决心,也表达了士应该得君行道的信心。

由于道、势分离,“势”需要借助于“道”来增强其合法性,而倾向于入世的“道”也需要借助于势来实现其理想,这就为道与势的合作提供了可能性。然而由于两方面的原因,这种合作又有些困难:一是权力具有渗透性扩张性,“权力导致腐败,绝对权力导致绝对腐败”(阿克顿,2001:342),君主集各种大权于一身。就像黄宗羲所言,“以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人,……使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私为天下之公……视天下为莫大之产业”(《明夷待访

录·原君》)。君主有可能就是一国中最大的腐败者,如此统治者就不会行“道”,就会做出各种努力将“道”限制在统治阶级意识形态的框架内,就会视以“道”自任的士大夫为“道古以害今,饰虚言以乱实”(司马迁,2008:513),就会使用各种手段强化权力的专制性以规训具有道德正义的士大夫,则“道”就很难得到彰显,而想行“道”的士大夫也就难以得到重用。二是以“道”自任的士大夫坚守的是“务正学以言,无曲学以阿世”(司马迁,2008:686)的为人之道,秉承不能“枉道而从势”的精神,持有崇高的道德勇气,原则上绝不与违背“道”的世俗权力妥协。在孟子看来,“汤武革命”是正当的,是“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”(《孟子·梁惠王下》),这就注定了道与势结合的机会极少。尽管有这些困难,但并未削弱士大夫“得势行道”或“致君行道”的信心,因为儒家对此的解决之道是“君子行法,以俟命而已矣”(《孟子·尽心下》)。

孟子道势观的普及和流传与历代王朝对待儒家的态度、当时学术流布的格局以及孟子受到官方和知识界的重视等因素有密切关系。孟子的道势观塑造了古代中国典型儒家士大夫的精神气质,其蕴藏的道高于势的自尊自重意识鼓励了帝制时期士大夫在专制君权横行的时候能够挺身而出直言极谏进而促进公共利益,其含有的得君行道的主体自觉意识推动着儒家士大夫在国家治理出现危机或转机时能够承担挽救时局的重任。

五、结 语

综上所述,我们知道,孟子信奉德性伦理,认为道势分离后道高于势,主张士君子应自视为道的持有者,不应“枉道以从势”,还要自觉承担得势行道的重任。孟子的道势观散发着道德理想主义的巨大勇气,塑造了中国古代士大夫的典型气质。虽然儒家在近代没落,但其人文主义传统仍然熠熠生辉,应该并且能够为构建不为任何意识形态禁锢束缚的独立的知识分子阶层提供理论资源和道义支持。换言之,孟子“天下有道,以身殉道;天下无道,以身殉道”(《孟子·尽心上》)的道势观没有过时,仍然可以为谋求中国社会科学自主性和知识分子独立性的中国学术界提供营养。

此外,还需要提及的有两点:一是孟子的道势观以及后世尤其是南宋之后正统儒家所建立的道统观,在君主专制政体的框架中虽然可以对君主的专制权力构成某种程度的制约,但由于这种道高于势和得势行道的道势观既没有得到法制化的支撑,也始终依托于君主政体来展开论说和谋求实践,所以不能突破君主专制政体的框架,也不能解决君主专制政体的困境。二是我们也需要注意这种道德理想主义中潜藏的全能主义知识论成分及其霸道独断性格,因为这对后世尤其是宋明理学中的儒家全能主义知识论的兴起及其遭遇的困境同样影响深远。如果我们希望在中国迈向现代的转型过程中进行传统的创造性转化,则有必要对传统学术尤其是儒家的全能主义知识论进行检讨。

参考文献:

- [1] 卡尔·雅斯贝斯(1989). 历史的起源与目标. 魏楚雄等译. 北京:华夏出版社.
- [2] 约翰·阿克顿(2001). 自由与权力. 侯健等译. 北京:商务印书馆.
- [3] 卡尔·波普尔(1999). 开放社会及其敌人:第1卷. 郑一明等译. 北京:中国社会科学出版社.
- [4] 葛兆光(2009). 中国思想史:第1卷. 上海:复旦大学出版社.
- [5] 韩愈(1996). 原道. 屈守元等主编. 韩愈全集校注:第5册. 成都:四川大学出版社.
- [6] 梁启超(2003). 先秦政治思想史. 天津:天津古籍出版社.
- [7] 林毓生(1986). 中国意识的危机. 穆善培译. 贵阳:贵州人民出版社.
- [8] 林毓生(1988). 中国传统的创造性转化. 北京:三联书店.
- [9] 柳诒徵(2010). 国史要义. 长沙:岳麓书社.
- [10] 牟宗三(2005). 生命的学问. 桂林:广西师范大学出版社.
- [11] 钱穆(1996). 国史大纲. 北京:商务印书馆.
- [12] 司马迁(2008). 史记. 长沙:岳麓书社.
- [13] 孙卫华(2011). 明夷待访录校释. 长沙:岳麓书社.

- [14] 王先谦(1987). 庄子集解. 北京:中华书局.
- [15] 杨伯峻(1981). 春秋左传注:第4册. 北京:中华书局.
- [16] 杨伯峻(2005). 孟子译注. 北京:中华书局.
- [17] 杨荣国(1973). 中国古代思想史. 北京:人民出版社.
- [18] 杨树达(2006). 论语疏证. 上海:上海古籍出版社.
- [19] 杨天宇(2004). 礼记译注:上. 上海:上海古籍出版社.
- [20] 余英时(1987). 士与中国文化. 上海:上海人民出版社.
- [21] 余英时(2004). 朱熹的历史世界:上. 北京:三联书店.
- [22] 张 灏(2006). 幽暗意识与民主传统. 北京:新星出版社.
- [23] 张星久(1996). 儒家思想与中国君主专制的内在冲突. 武汉大学学报(哲学社会科学版),5.
- [24] 张星久(2005). 论帝制中国的君权合法性信仰. 武汉大学学报(哲学社会科学版),4.
- [25] 章学诚(1956). 文史通义. 北京:古籍出版社.
- [26] 朱 熹(1983). 四书章句集注. 北京:中华书局.
- [27] 朱 熹(2010). 朱子全书:21. 上海:上海古籍出版社.

Tension between Tao and Power

——Study on Mencius' Concept of the Relation between Tao and Power

Luo Xuefei (Zhongnan University of Economics and Law)

Abstract: Mencius' concept of the relation between Tao and power is based on life dualism, Tao possesses the characteristic of history, sociality, and transcendence, and power has a good character and tends to do evil, however, because of his concept of virtue ethics, power does not have independence and attaches itself to Tao. In his opinion, Tao separates from power, which is the basic premise; Tao exceeds power, which is the fundamental spirit; literati and officialdom could not bend Tao and follow power, which is a negative view on the official career and retire in the treatment for them; and literati and officialdom have to employ themselves actively in practising Tao by obtaining support from power. This made the typical Confucian scholars shape a peculiar personality trait, and profoundly affected the development and evolution of the scholar-official politics in later ages.

Key words: Mencius; concept of the relation between Tao and power; Tao exceeding power; practising Tao by obtaining support from power

■作者地址:罗雪飞,中南财经政法大学哲学院;湖北 武汉 430073。Email:luoxuefei1000@126.com。

■基金项目:中央高校基本科研业务费青年教师创新项目(31541410105)

■责任编辑:叶娟丽

