

天下文明的重建：孟子儒学的仁义政教论

张广生

摘 要：孟子仁义政教论的历史语境是战国之乱世，理论语境则是华夏天下文明的重建。孟子以其仁义儒学为华夏政教文明复兴的宏业重新奠定了心性论的基础，仁义不是天志之法，而是心性之德，无论大人君子的皇皇高德，还是普通人民的庸常善德都要依赖于心性的自觉与情识的成长。相对于杨朱学说政治虚无主义的绝望和墨子学说道德理想主义的热望，孟子的仁义学说提供了“中道”的道德现实主义方案：通过仁义政教，建设以“不忍人之心”行“不忍人之政”的“可能的中心之国”。仁义政教不能像天志之法那样强力重构所有的人伦，君子只能在反躬自省的自我校正中，顺应人的自然性情，以伦类之知和差序之爱，开辟“权以归经”的文明重建之路。

关键词：天下文明；仁义；政教；孟子；儒学

中图分类号：D09 **文献标识码：**A **文章编号：**0257-5833 (2022) 11-0102-11

DOI:10.13644/j.cnki.cn31-1112.2022.11.006

作者简介：张广生，中国人民大学国际关系学院教授

论及孟子的仁义儒学，最外在的批评莫过于认为孟子以“仁义”论政“陈义过高”，或“迂远而阔于事情”，或“守旧术，不知世务”，总之，认为孟子儒学对战乱时代的天下与国家问题缺少现实主义的回应；^①而对孟子儒学的最内在的肯定，又多集中于其“仁义”论说的道德形而上学价值，或揭示“心”的先验（a priori）结构为道德主体提供自律的理论潜力，^②或阐发“良知本心”本体论（ontological）意义上“即活动即存有”的创造性，^③总之，集中关注孟子心性学说对普遍主义道德的理论奠基价值。问题的关键在于孟子的德性论和以康德的律法主义道德论为典型的“伦理学”不仅对人伦世界的结构与动力有着非常不同的理解，^④而且，其心性论的“伦理”论说和他的“仁政”论的“政治”论说之间，并非是“政治的归于政治，伦理的归于伦理”的分离并置关系。相反，孟

① 孟子的时代正是中国的战国时代，司马迁说，孟子见齐宣王与梁惠王，论仁义与王道，其不果行的原因，是因为亟亟于富国强兵的君主们以其学说“迂远而阔于事情”；后世政治家对孟子的此类批评典型为《盐铁论》辩论中，御史大夫直指孟子“不知世务”。参见《史记·孟子荀卿列传》，北京：中华书局 2003 年，第 2343 页；王利器校注：《盐铁论校注·论儒》，北京：中华书局 1992 年，第 150 页。

② 李明辉不仅强调孟子仁义学说的“自律道德”性质，甚至认为仁义伦理学为“形式伦理学”，参见李明辉：《儒教与康德》，台北：联经出版社 1990 年，第 56 页。

③ 典型如牟宗三对孟子心性论的现代阐释，参见牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第 22 集，台北：联经出版社 2003 年，第 31—36 页、第 327—330 页。

④ 对美德与律法伦理学不同特征的辨析，参见麦金泰尔：《追求美德》，宋继杰译，南京：译林出版社 2003 年；对牟宗三会通康德道德学说与儒家道德学说的哲学探索中理论困境的深入分析，参见唐文明：《隐秘的颠覆：牟宗三、康德与原始儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店 2012 年。

子学说的特点恰恰是要在伦理和政治、仁与义、政与教之间建立起有机的联系，这种联系不仅是发生学意义上的，^①而且是理论结构意义上的。身、家、国、天下，虽然是不同的场域，但是，弥散于这些场域里的德性没有后世人们所谓私德与公德的区分，所以才能说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《离娄上》）；而且，一身之德可以通过修、齐、治、平，穿透身、家、国而达于天下的广阔场域，所谓“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《公孙丑上》）。^②在战国时代，人心淆乱，盈天下之言，不归于杨则归于墨。墨子和杨朱学派虽然都认为自己找到了对治天下混乱的良方，孟子却批评说，他们的言论像泛滥了的洪水一样，必须得到“大禹”的疏导，否则就会充塞仁义的道路。孟子以仁义论“天下一国一家”的核心关切在于如何以仁义政教实现天下文明的重建。从文明史的长时段视角来看，孟子的仁义儒学是在战国纷乱的现实处境中诞生的，其思想超越了自己时代的有限处境，具有重要的理论价值。

一、仁义的理论语境：天下文明的重建

当代理论家把现代欧洲民族—国家的霍布斯式现实主义世界秩序筹划当作论辩对手，揭示“天下”作为伦理理念所具有的“至大无外”的“世界制度”的建构潜力，是具有相当启发性的。不过，我们需要注意的是在“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”（《离娄下》）的历史转变期，孟子思考天下文明重建问题，在坚持“天下定于一”的伦理理想同时，还在历史时空中展现以“中心之国”—“华夏”—“夷狄”为演进特征的政教与文明的创造、传播与复兴的“过程”视野，这样的视野透露了孟子儒学的道德现实主义的品质。

首先，孟子的“天下论”是华夏“文明论”。沃格林把世界史上跨民族一种族的帝国建立与普世精神探索的时代称为“天下时代”，在比较的视野下，用 *ecumenic* 来强调普世伦理精神秩序的探求，进而把中国“天下”的核心涵义理解为“文明”还是得其大体的。^③需要强调的是，从文明论的角度来看，孟子谈论的王道和霸道，虽然以“天下定于一”为目标，但都是从能够实现“定于一”的“天下一国家”或者说“文明—国家”的绽出着眼的，所谓：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。”（《公孙丑上》）“天下定于一”要依赖复数的、可能的“中心之国”变成现实，所以王道之国是最理想的“中心之国”，而霸国也非欧洲威斯特伐利亚体系语境下对权力均衡产生重大影响的普通大国可比，而是“以力假仁者”，且是“久假而不归，恶知其非有也”（《告子下》）的“可能的中心之国”。孟子生在周室将倾之际，欲以三代法制为诸如齐、魏这类邦国开“革命新邦”之仪型，^④孟子的这种道德现实主义，把寻找和建设能够承担华夏天下伦理—政治责任的，“以不忍人之心，行不忍人之政”的，“成长中的”“可能的中心之国”，看作“权以归经”的人伦事业的现实要务。

其次，“政教相维”的中国天下一国家不仅仅是一种文明理想，而且有其历史与现实的基础。在封建一统的时代，天子的整个统治范围称之为“天下”，天子的王土、诸侯之国、大夫之家、士庶之身为“天下”提供了物理的场域，但天下不仅仅是一个纯粹的物理空间，而且是一个文化场域，更确切地说，它超越家与国的空间的域限，深入于家与国之内与之上，它是尊尊、亲亲和贤贤的礼法道德弥散的场域。周之宗法封建制度，以天子嫡长子继承制为核心，以建土封侯的宗法分封制度

① 从发生学的角度阐释仁义学说和仁政学说之间的联系，揭示“四心”说突破“血缘亲情”限制的思想史进展的论说，参见梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社2008年，第310—319页。

② 强调公德与私德分开的典型如写作《新民说》时期的梁启超，待到写作《论〈孟子〉》的时候，梁启超则发生了显著的转变，更肯定孟子“充类至义之尽”学说的价值，所谓：“孟子言良知、良能，而其用在达于天下”。参见梁启超：《新民说》，汤志钧等编：《梁启超全集》第二集，北京：中国人民大学出版社2018年，第539页；梁启超：《论〈孟子〉》，汤志钧等编：《梁启超全集》第十集，第28页；并参见陈来：《儒学美德论》，北京：生活·读书·新知三联书店2019年，第四章。

③ 从精确格义的角度，*ecumene* 或者译为“普地”，用“普地之上”来与中国的“普天之下”来对照更为合适，参 Eric Voegelin, *Order and History (Volume IV): The Ecumenic Age*, Columbia: University of Missouri Press, 2000, pp.262-268；中译本参见沃格林：《天下时代》，叶颖译，南京：译林出版社2018年，第287—299页。

④ 萧公权认为，孟子把封建天下重建的希望寄予“新王”，参见萧公权：《中国政治思想史》，北京：中国人民大学出版社2014年，第64—65页。

为中介，以卿士贤贤制度为辅弼，使得中国天下逐渐生长为一伦理政治共同体。^①这一“天下”共同体运转顺畅之时，尊尊、亲亲、贤贤秩序得到有机的混合，其时正是王道得行于世的时代。在五霸的时代，周王室衰微，“九合诸侯”的齐桓公虽有“搂诸侯以伐诸侯”的嫌疑，但其盟书宣示之内容以重建各诸侯国共享的伦理—政治规范为核心，以重建天下文明共同体为宗旨，所谓：“葵丘之会诸侯，束牲载书而不歃血。初命曰：‘诛不孝，无易树子，无以妾为妻。’再命曰：‘尊贤育才，以彰有德。’三命曰：‘敬老慈幼，无忘宾旅。’四命曰：‘士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫。’五命曰：‘无曲防，无遏籴，无有封而不告。’”（《告子下》）

在文明史的意义之上，我们可以把中国传统的“政教相维”的天下一国家理解为某种“文明—国家”，或者把罗马帝国这样“政教相维”的“文明—国家”理解为某种“天下一国家”，用“文明—国家”和“天下一国家”互释，主要为了在概念上与“民族—国家”相辨析。典型的民族—国家概念是以霍布斯定义的主权机器为内涵的，主权国家是为了摆脱基督教政治体系的政教困境而发明的凌驾于宗教和社会冲突之上的中立的法权机器，这样的国家只提供“法无禁止即是自由”的“底线安全承诺”。“文明—国家”的核心内涵则是在安全的基础上，承诺建构更高贵的向上之善与更深入的相与之伦的国家。和民族—国家相比，文明—国家更是“政教相维”的，承担更高的伦理—政治责任的国家。^②现代欧洲民族—国家体系是在解构“神圣罗马帝国”躯体和精神的基础上建立的，这种体系的建立，标志着欧洲基督教文明政教合一“文明—国家”梦想的彻底破碎。^③

从长时段的视野来看，中国与欧洲的文明处境虽有相似之处，但最大的不同不仅在于中国曾经有一个“封建一统”的周天子的“天下”时代，^④而且在于这一政教相维的“天下一国家”体系在后世政治家与思想家的骨肉和心血的滋养下，不断得到创造性的重建。

再次，在天下文明重建的语境下，孟子的仁义政教学说呈现出道德现实主义的品质。孟子时代的华夏天下，大国正谋富国强兵以行兼并扩张，小国亟亟于图存。当是之时，秦有商鞅，齐、楚有吴起，皆法术之士；魏有庞涓、齐有孙臆，皆兵略之士；列国之间，诸如苏秦、张仪这样的外交纵横之士也应运而生。在这样的时代，孟子谈论“不忍人之心”和“不忍人之政”，以恢宏儒家的圣人之教，好像显得十分不合时宜。然而如果我们不仅要把握孟子言说的现实语境，而且能够深入孟子立论的理论语境，那么孟子仁义理论的价值就会更好地凸显出来。

在“今之诸侯，为五霸之罪人”（《告子下》）的战国时代，何止“王道”退隐了，“五霸”“以力假仁”之“霸道”也难以遇见了。孟子不到周王室那里去推荐王道，而是在齐国和魏国游说，是因为他认为自己的时代哪怕涌现“以力假仁”的霸主也要依赖机运。在这个意义上，孟子既坚持自己的仁义理想，又措意于其理想在现时代实现的可能，实乃“道德现实主义者”。

孟子所在的战国时代，列国内部与列国之间的政治环境已经恶化到了极点，对内是以对人民生命和财产的侵夺与榨取为当然，对外则是军事侵略和外交欺诈盛行，天下黎民渴求仁政王道，所谓：“王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也……当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。”（《公孙丑上》）魏王的“天下恶乎定”之问也许是面对当时列国争衡大势的政治军事战略之问，“天下定于一”的孟子回答表面上回应了大国政治家一统天下的野心，更重要的则是，天下重新“定于一”，不仅是政治家的宏图，而且是思想家“守先待后”的思想枢轴。在“势”的层面，政治家“天下定于一”的宏图大志，似乎是通过军事政治组织的扩张实现对土地和人民的兼并来接近的，这种工具理性的效力不仅在魏之武卒、秦之锐士中体现出来，而

① 有关殷周转变的意义，参见王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》第二册，北京：中华书局1999年。

② “天下”作为纯粹的哲学理念可以说其“至大无外，至小无内”，参见赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，北京：中国人民大学出版社2011年，第23—53页；不过，本文更强调“天下一国家”与“文明—国家”的互释，把“文明”看作道德现实主义的“守先待后之地”。

③ 神圣罗马帝国当然是基督教文明的帝国梦想，伏尔泰说神圣罗马帝国，“既不神圣，也非罗马，更不是帝国”，重点是在揭示神圣罗马帝国精神和躯体的内在矛盾，参见伏尔泰：《风俗论》，梁守锵译，北京：商务印书馆2000年，第七十章。

④ 关于封建天下与帝制天下时代的划分，参见萧公权：《中国政治思想史》，第7页。

且从商鞅富国来民的政治经济举措中展现出来。问题是，在孟子看来，军事和政治组织的扩张并不因为其能兼并土地和人民、榨取财富和民力就可以实现“一天下”，相反工具理性的单纯扩张恰恰使天下蜕变为暴君与乱臣残贼人民的苦难居所，所谓：“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，虽与之天下，不能一朝居也。”（《告子下》）。

孟子实际上是把战国时代各国之间的战争看作是华夏天下体系内的内战，在文明内部内战的情况下，战争与和平的法则应该受到文明原则的规制，内战中的勇敢和不择手段是反文明的，必须受到节制，所谓：“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。”（《梁惠王上》）在内战的时代，坚持仁政和王道、捍卫文明的价值的任务，不仅不应当被忽视，而且应该被提到核心战略的高度，因为仁政和王道不仅可以养教人民，而且可以团结人民、抵抗外侮，所谓：“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，可使制梃以挹秦、楚之坚甲利兵矣。”（《梁惠王上》）。孟子认为，“有大国”不同于“有天下”，天下不可取，不可让，只有实行仁政王道而“得乎丘民”的国家才能“得天下”，所以说“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。诸侯危社稷，则变置。”（《尽心下》）即便是像滕国这样“壤地褊小”的小国，也可学习仁政王道。面对齐国、魏国这样的大国，孟子游说君主以仁政修明内政，先治民之产，后教民以礼义，而非以军事外交之机变求险为务，这正是道德现实主义的大战略建议。至于孟子劝说齐王武装干涉燕国之乱后，应该审时度势，顺应天下人心，迅速归还燕国的重器和国宝，召集燕国士民，公议重立燕国国君之大计，归还占领的城池，及时撤军，更是高明的道德现实主义的建言。^①

总而言之，孟子的仁义言说的现实语境是战国之乱世与乱俗，而其言说的理论语境则是华夏天下文明的重建。

二、义何由出：心性之德还是天志之法

面对世俗秩序中人们对正义之人德福不一致的命运的控诉，希伯来的启示宗教倾向于热望一个最后救赎的终极时刻，这个最后审判的时刻一旦降临，就会把世俗之城中混杂在一起的义人与不义之人彻底分开，就像把麦子和稗草分开一样。^②和希伯来的启示宗教传统相比，儒家的思想运动更倾向于把人间正义秩序重建的希望落实在人对德性的恢宏之上，所谓：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）孔子把感通人伦的“仁”德奠基为“克己复礼”，以之重建华夏礼乐文明的新支点，孟子则更明确地把德性之“我情愿”与德性之“我应当”，即“仁”与“义”的基础建立在人的心性之上。^③人溺于水，当援之以手，天下陷溺，则当援之以道，孟子认为，自己于战国乱世弘扬仁义之教的时刻，可比于圣人救天下于水火的关键时刻，所谓：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。《诗》云：‘戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。’无父无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者，岂好辩哉？”（《滕文公下》）孟子之辩的关键在于与杨朱和墨子学派辩论和辨分仁义政教的性质与根据。孟子认为，仁义是内在的心性之德，“政教相维”的“天下文明”的重建则要依赖领袖群伦的卓越人物“由仁义行”“明于庶物，察于人伦”的伦理—政治实践。

① “燕人畔。王曰：‘吾甚惭于孟子。’”（《孟子·公孙丑下》）

② 关于希伯来历史意识的分析，参见卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店2002年，第217页。

③ 把“我情愿”置于“我应当”之上更能让我们理解德性伦理学相对于律法伦理学的“出发点”的不同，至于由出发点之不同而产生的对道德“普遍性”强调权重的不同，就是派生性的了。

首先，仁义是内在的自然心性之德。孟子的德目表分而言之可以有仁、义、礼、智等主德，合而言之则皆根源于作为最高德性的“仁”。分而言之，仁、义、礼、智之德于人的自然心性内部皆有基础，所谓：“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。”（《告子上》）合而言之，孟子则常常仁义连用，强调“居仁由义”。告子主张“仁内义外”之说，所谓：“食、色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”（《告子上》）孟子则认为作为“义”的“我应当”的根源在人心之内，人的道德心的根本基础就是作为“仁”的“我情愿”，这就是合而言之“仁”。

人之德性行动，从“四端”的呈现观之，是出自“仁人”先天的“我情愿”，这个“我情愿”并不是经验中个人与社群利害荣辱的推理结果，也不是后天的道德情感之间联结的结果，^①所谓：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，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。”（《公孙丑上》）德性之四端被孟子比喻为如人之“四体”，四端是作为德性之心的自然呈现，其所呈现的是人的先天的、内在的道德潜能，所谓：“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。”（《公孙丑上》）

仁、义、礼、智之德都是人本心所具有的，但有的人体现得更卓越，有的人则体现得更平凡，是因为后者没有穷尽其天赋的才质，所谓“‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也”。所谓“才”，^②就是人天生的才禀，或者说天生的才质，人的“才”是和人的“性”紧密相连的，人之“才”是人之“性”的呈现。

告子认为人的自然才性无善恶之分，因为世运风俗的外在影响使人可以为善，也可以为不善，所谓：“性无善无不善也。”（《告子上》）通过辨分作为人生长的“外在环境”的世运和作为人生长的“内在种子”的才性，孟子批评了告子的“性无善恶”论，所谓：“今夫粢麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆孰矣。虽有不同，则地有肥硠，雨露之养、人事之不齐也。”（《告子上》）孟子的意思是，粢麦的“才性”潜藏于其种子之中，决定了粢麦的种子一定会在合适时节、合适地点播种后，自然生长直至成熟；至于土壤的肥瘠、雨露的多寡和人照看得是否周全则只是粢麦生长成熟的外在条件。和粢麦生长成熟的情况类似，人作为人的成长，也有成就其才性或戕丧其才性的分别，但孟子强调的是，这不是天赋才性的罪过，而是因为人对自己可以为善的天性缺少自觉和自勉，所以说：“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。”（《告子上》）又说：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《告子上》）

其次，仁义心性之德指向人的自然完善，是内在而超越的。人的自然才性来自于天，来自于“天之所命”，所以很多人把它称为“命”，然而，如果说“命”仅仅是贫富、治乱、夭寿、福祸等由天不由人、与人意和人力对立的“外在的偶然之天”，或这种偶然化身的爱恶无常的“上帝”之命令，^③那就不能理解“命”的真正内涵。比如同样亟亟于救世的墨子所非之“命”，正是这种外在偶然性之“命”，墨子倡言天有确定的志与意，而非爱恶无常，人间“义”的保障来自天之意志发出的适

① “四端”作为“道德心”的呈现涉及道德行动的动力问题，也即“道德情感”问题，孟子这样的古典理论家观察到了道德情感的先验性，像孟子这样在怀疑主义和虚无主义的挑战下为道德申辩的场景在思想史上不断重现，对“道德心”先验性的批判考察在理论史上也是不断重现的重要议题。以休谟为例，表面上，休谟的怀疑主义对古典自然目的论的伦理学持批评意见，但他对现代功利主义道德学说同样不满，休谟的怀疑主义对功利主义具有“解蔽”作用，被剥夺超功利的目的设定能力的“知性”需要“道德情感”的帮助，以传达对道德行为的辨别与品鉴，而这种品鉴能力是由存在物的不同本性支撑的。杨泽波认为“四端”虽然和道德情感有关，但四端更是“良心本心”的呈现。李明辉则认为，与其像杨泽波那样把“良心本心”解释为“社会生活和理性思维在内心的结晶”成的“伦理心境”，不如像舍勒一样，辨析道德情感的先验性更能助力对孟子“四端”的理解。参见休谟：《道德原则研究》，曾晓平译，北京：商务印书馆2001年，第137—146页；李明辉：《孟子重探》，台北：联经出版社2001年，第122—131页；杨泽波：《孟子性善论研究》，北京：中国人民大学出版社2010年，第258页。

② 戴震对孟子“才”的概念的理解是很精当的：“才者，人与百物各如其性以为形质，而知能遂区以别焉，孟子所谓‘天之降才’是也。气化生人生物，据其限于所分而言谓之命，据其为人物之本始而言谓之性，据其体质而言谓之才。由成性各殊，故才质亦殊。才质者，性之所呈也；舍才质安睹所谓性哉！”参见戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局1982年，第39页。

③ 关于墨子所批评的帝命，参见《非命下》，《诸子集成·墨子》，上海：上海书店出版社1996年，第175页。

用于所有人的赏与罚，人行义或不义，即使常人之眼不能辨识，但其逃不过鬼神之知，善有善报，恶有恶报，毫厘不爽。^①

墨子教导人们不要把命运看作偶然，可以侥幸苟活，而要顺应“真正的”天志和天意，敬畏鬼神，行兼相爱交相利之“义”。墨子认为，儒家把人的贫富、夭寿、福祸之数归于无鬼神行赏罚的“冥冥之天”，有巨大的理论风险，因为，切断人的正义行为与不义行为和幸福与灾祸的必然联系，很可能会将人行为的结果抛之于“偶然之命运”。^②的确，表面上看，孟子之学说也有此嫌疑，因为孟子说：“莫非命也，顺受其正。”（《尽心上》）但是，孟子还区分了“正命”和“非命”，所谓：“知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”（《尽心上》）

孟子的“正命”概念是和他的“性命”理论紧密相关的。与墨子倡言的“意志之天”所发出的超越人世的“命令”不同，孟子的“天命”概念是指天赋予不同种类事物的“内在自然性”，此“命”一旦下贯给了不同种类的事物，每一种类的事物就具备了自己的“性”。万物各正性命，万物都要顺应作为具体类别事物的内在自然的性命存在和生长，“命”的概念更加强调万物限于由天所分的有限性一面，“性”则强调具有有限性的万物能够就其本分而自我完善的“超越”一面。

性、命都是“自然”，但孟子认为人性之自然并非仅仅是包含自身完善目的之“纯粹质料”，人的德性生命的历程就是人性追求自我完善的过程，这一过程更合适的比喻是稊麦的“成长”，而非杞柳被匠人做成栲栳的“制作”。^③无论告子是否曾做过墨子门徒，但其以“我情愿”为内，以“我应该”为外的观点不能说没有与墨子学说争论的影响，如果说“义是天之意志所发出的法令”之“应该”，如果“性”只是告子所认为的人的“食色之性”，那么，“我情愿”就成了从属于“食色之性”的“对属己者之爱”，^④告子逃离墨子的“兼爱”，归于杨朱的“私爱”：“性犹杞柳也，义犹栲栳也。以人性为仁义，犹以杞柳为栲栳。”（《告子上》）在孟子看来，相对于“逃墨归杨”的告子的“内在人性”，岂止“义”为外，孟子倡言的能推恩而超出“私爱”的“仁”也变成了外加之物，仁义之于人性被比作匠人外力强塑“杞柳”而成“栲栳”，不外是说仁义之德实则是在戕丧人的自然人性，告子的学说实乃“率天下之人而祸仁义者”（《告子上》）。

告子认为，“生之谓性”，仅仅是在天赋与万物存在与生长的可能性的意义上一概言之，孟子对其性论的不满意之处在于，告子的“性无善恶”论不足以辨分人之性与诸如牛之性的动物“生之谓性”的差别。若言天所生养人者，则人之口、目、耳、鼻、四肢对味、色、声、嗅、安逸的感知能力本乎自然，人之心对仁、义、礼、智的感知能力也本乎自然，两类能力泛泛而言都可以说是人稟受于天的“天命之才性”，然而，口、耳、鼻、目、四肢基于人之为动物的本能官能的“自然”，属于最宽泛意义上的“自然”，它们是人与动物共享的动物官能的部分，此部分作为动物本能官能，自然而必然，与其说能够呈现人的概念的完善，不如说是更能呈现“人之异于禽兽者几希”的局限，所以说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。”（《尽心下》）至于仁、义、礼、智作为感受亲亲、尊尊、贤贤之道的人的能力，还有圣人体天道的能力，虽然都受到人从天命之分那里规定的局限，但是，它们作为人超越禽兽的能力，更呈现了人的概念的完善，所以说：“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”（《尽心下》）

再次，“心”对“性”与“命”的觉知能力彰显了人伦的自然差序与政教施设的可能限度。孟子认为，人对性命之理的自觉要依赖“心”。“心”对“理”的感受与判断能力就像口、耳、鼻、目对

① 郭沫若认为，“天志”是墨子相对于儒家系统开宗立派的思想脊梁，参见郭沫若：《十批判书·孔墨的批判》，《郭沫若全集》历史编，第二卷，北京：人民文学出版社1982年，第108页。

② 墨子对儒家人物公孟的批评，参《公孟》，《诸子集成·墨子》，第275页。

③ 对作为“哲学问题”与“哲学命题”的“生生”与“造作”思想传统的“本体论”深入探讨，参见丁耘：《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社2019年。

④ 门内之治“恩掩义”/门外之治“义斩恩”的传统“仁内义外”说在孟子与告子的辩论中已经不足以理解仁义的来源了，参见梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，第388页。

滋味、声音、气味、颜色的感受与判断能力一样，不仅具有普遍可传达性，而且都可以上升到高度的“同然”，人在感性之美的品鉴方面，都认同易牙在烹饪调味方面，师旷在弹琴调音方面，子都在身形容貌方面都是出乎其类、拔乎其萃的佼佼者，同样的道理，圣人是弘扬理义方面出于众人而优越于众人的卓越者，因为就理义来说，“圣人先得我心之所同然”（《告子上》）。

人的感性感官和人的心之官都是人之体，人自然应该都去爱护之，人之有口腹之欲是自然的，人有仁义礼智之追求也是自然的，但是如果二者不可得兼，必须在两者之间进行取舍的时候，人之体与人之伦类的差序也就呈现出来了，人之为人的概念是由人之为完善之人的概念决定的逻辑就凸显出来了，所谓：“人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于己取之而已矣。体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。”（《告子上》）^①

孟子认为，就人的性命的潜在禀赋来说，人人皆可以为尧舜，但人和人的伦类差等是由普通人“陷溺其心”，不知自觉自勉之“蔽”造成的。是仅仅屈从耳目之感受与判断，还是听从心的感受和判断这一点，构成了人伦差序，构成了“智与愚”、“贤”与“不肖”、“大人”与“小人”之别，所谓：“从其大体为大人，从其小体为小人。”“曰：‘钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？’曰：‘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。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。’”（《告子上》）

对人而言，“天命”之作为“性”，既规定了人的生命成就的限度，又敞开了人的生命完善的广阔空间。一方面，圣人与众人都是同一个群类，所谓：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，泰山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。”（《公孙丑上》）另一方面，圣人是领袖群伦的出乎其类，拔乎其萃者，所谓：“出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也。”（《公孙丑上》）

同样以救天下于陷溺为己任的墨家主张诉诸天志之法，命令人们“兼相爱，交相利”，然而正如《庄子·天下》所论，墨子虽为才士，其行虽然坚毅，但是其“自恶而利他”的教诲里蕴含着深刻的悲剧性矛盾：“其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人忧，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道，反天下之心。”^②受过墨家教导的告子既然把“义”对人性的塑造视为“以杞柳为桮棬”，其以为“生之谓性”，把仁义看作是对人的自然人性的戕害，这明显是“逃墨而归于杨”。“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”（《尽心下》），面对墨家的伦理激进主义和杨朱的伦理虚无主义，孟子认为，无论对常人还是圣人来说，无论对身、家、国、天下来说，人只能给予他配给予的，无论接受者是否配接受，这是由性命的自然所规定的，人能够寄予希望的是“心”，心具备对性命自然的自觉能力，所谓：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《尽心上》）

三、政教相维：以“不忍人之心”行“不忍人之政”的可能与限度

孟子和杨墨学派的核心争论起于他们对伦理与政治生活性质与关系的不同看法。杨朱学派认为战国时代的列国是罪恶与污浊的渊藪，天下毫无伦理可言，舍身于天下是伤害人的自然天性的本末倒置。墨家学派认为，只要把兼相爱交相利视为天志的命令而坚毅的去践行，天下就有望完全伦理化。面对杨朱学派的虚无主义的绝望和墨子学派理想主义的热望，孟子的“道德现实主义”方案就是：以“不忍人之心”，行“不忍人之政”。

首先，相对于杨朱学派的政治虚无主义与伦理虚无主义，孟子认为，不仅“治天下”的政治之事业与政治的知识与技艺对于文明社会是必需的，而且，善教与善政相结合的政治文明具有高贵而可欲

① 康德认为食色的品味是不要求普遍同意的，但有关优美和崇高的品味却强烈地要求着普遍的同意，孟子认为食色品味和美好事物的品味都是可普遍传达的，且要求着普遍同意，因而，孟子更进一步前进到了支撑人伦差序的自然目的论。

② 郭沫若认为墨子大有开出类似欧洲宗教式教化的迹象，但却不合于“温带”的“一元世界”直觉，参见郭沫若：《十批判书·孔墨的批判》，《郭沫若全集》历史编，第二卷，第112页。

的伦理性。表面上看，杨朱学派的“为己”学说宣扬的是拒绝承担人伦责任的自私自利的享乐主义。这种俗常的杨朱主义的基础是哲学的杨朱主义，所谓：“古之人损一毫利天下不与也，悉天下奉一身不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”（《列子·杨朱》）。杨子认为，富贵、贤圣之类的名利追求都是发烧的文明衍生出的戕害人自然生命的缰索，哲人洁身自爱，不为天下名利所诱，选择舍国而隐耕的生活。这种贵身而轻天下的态度我们在老子那里也可以发现，所谓：“宠辱若惊，贵大患若身”（《老子·第十三章》），问题是杨子甚至主张，普通人好像能和哲人一样，不仅自知而且能够自我节制。^①如果每个人安于天性之本分，每个人用心于“爱身”的“治内”而不是“利天下”的“治外”，每个人自己统治自己，并快乐地生活，那就不需治天下的“尊尊”系统及其他“利天下”的人伦制度了。

其实，杨朱学派享乐主义的面具背后掩藏着苦痛，正如杨子自己所洞见的，如果不仅“贵生爱身，以薪不死”是不可能的，而且世事苦乐和世道治乱，古今循环，若以纵情声色为生趣则百年足知生之苦与厌倦。既然人生苦乐循环未必那么令人留恋，那么墨家人物孟孙阳的选择为何不是一种选择呢，所谓：“若然，速亡愈于久生；则践锋刃，入汤火，得所志矣。”（《列子·杨朱》）杨子对孟孙阳的回答是，天既然给予你生命，生死顺其自然，随遇而安就是了。杨子的回答并不能令人信服，盖以享乐掩饰颓废的哲人亦有虚掷才性的苦痛，道家人物对己身与天下的关系的真正看法是“贵以身为天下者，若可寄天下；爱以身为天下者，若可托天下。”（《老子·第十三章》）。然而如今之天下之腐朽已经深入骨髓，攘窃仁义圣智之名器者正是天下诸侯，所谓“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”（《庄子·胠篋》）杨朱式的道家人物的退隐包含着失望与愤世嫉俗。如果杨子这样的道家人物有机会治天下，他更可能会把政治秩序被降解到最低程度的社会方案视作最“正义”的方案。

孟子认为降解政治文明的“逆势疗法”是不可行的，因为这是逆于人的性情的。人不能皆降于禽兽，不能像动物一样在自然性与必然性上完美合一于本能性生存，人亦不能皆升于圣哲，不能在自知和自律的基础上从心所欲；同时，人们又不得不合居同群。孟子批评许行的“圣人与民并耕”的“降解主义”主张所立论的依据就是“通功易事”也即士农工商各司其职，分工合作乃人事之自然，百工之事都不可以耕且为，更何况治天下之事业与技艺乃诸种事业与技艺中极其重要和高贵的，所谓：“然则治天下独可耕且为与？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，是率天下而路也。”（《滕文公上》）

政治文明是人类同居合群生活所必需的，既然不能拒绝政治文明就要建构良好的政治文明，良好政治文明的构成依赖于善政和善教的结合。孟子列举的“劳心”的“治人”者实则是负担起安养人民和教育人民责任的治天下之圣人。圣人“劳心”的事业在使人民衣食保暖的基础上而进于“礼义”，所谓：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”（《滕文公上》）治天下之圣人不仅要劳心于人民的养教，而且要劳心于“为天下得人”，使得政教相维的政治文明的火种不熄，所谓：“尧以不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。夫以百亩之不易为己忧者，农夫也。分人以财谓之惠，教人以善谓之忠，为天下得人者谓之仁。是故以天下与人易，为天下得人难。”《滕文公上》

其次，基于与杨朱对人性的不同认识，孟子认为，建构善教与善政相结合的政治文明是可能的。面对战国时代的天下，孟子建议一种“顺势疗法”，这一方案是可能的，因为其有心性的支撑，最重要的是，即便是乱世之人亦怀有“不忍人之心”。“不忍人之心”具体呈现为仁义礼智之心，所谓：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。……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。”（《公孙丑

^① 有关《列子·杨朱》在多大程度上体现了孟子所批评的杨朱思想，参见门启明：《杨朱篇和杨子之比较研究》，罗根泽编：《古史辨》第四册，上海：上海古籍出版社1982年，第592页。

上》)“人皆有不忍人之心”这句话尤其是对“有位者”说的,在君主之位的人如果有了“不忍人之心”的自觉,自然愿意推恩于人民。

但仅有“仁心”还不够,“有位者”还需要自觉地去效法先王之道,尤其是先王的政教典范,去推行“仁政”,所谓:“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。今有仁心仁闻而民不被其泽,不可法于后世者,不行先王之道也。故曰:‘徒善不足以为政,徒法不能以自行。’”(《离娄上》)把“不忍人之心”和“不忍人之政”联系起来的關鍵是有德之人有位,所谓:“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位,是播其恶于众也。”(《离娄上》)

再次,和墨子学派一样,孟子认为,天下秩序需要伦理化才是正义的,但天下被伦理化的合宜之道则是“以不忍人之心,行不忍人之政”,是由“仁义”的心性之德出发,“以情絜情”的实践。^①

这种伦理—政治实践有自己的伦理与政治合一的理想,但这种理想的实现因为不能依赖于天志的必然命令,而只能依赖于心性之德的实践,所以,其伦理与政治合一的效果是有限的,对这种合一的理想目标的追求也应该是“节制”的。

在孟子那里,舜作为圣人是由“仁义”的心性之德出发,“以情絜情”的“仁人”典范,所谓:“舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”(《离娄下》)意思是说,仁义之为仁义并不是外在强加于己和群的律法,而是“仁人”从自己的仁德出发,在明察百物的物性、辨分人群的伦类的基础上采取的“合宜”实践。

仁义无论对人伦行动中的自觉者和主动者如圣贤君子来说,还是“不知不识,顺帝之则”的人民来说都不是已成之物,而是需要在实践中不断返回自身而不断充实成长的方成之德。大人君子由仁义行,强调对自己要“忠”,要不断在实践中自我反省,所谓:“仁者如射,射者正己而后发;发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。”(《公孙丑上》)所谓:“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。行有不得者皆反求诸己,其身正而天下归之。”(《离娄上》)

对人民行仁政则是强调“恕”,《诗经》说:“天生蒸民,有物有则,民之秉彝,好是懿德。”(《告子上》)孟子认为普通人的才性就既包含着衣食生养的需要,也包含着追求善德的需要,人有情有欲有知,非是一团气和理的僵硬复合,而是由情识的生长不断充实着的人格。无论对齐王、魏王还是滕文公,孟子谈论“仁政”的实践内容不外两方面,首先就是居于“治人”之位者对自己“不忍人之心”的自觉;然后就是其推恩于人民的实践纲目。我们耳熟能详的纲目第一条就是“制民之产”,纲目第二条是在第一条的基础上教民以“礼义”。人民有恒产才能有恒心,不能制民之产以安民养民而滥施刑罚,则是陷害人民,所谓:“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。及陷于罪,然后从而刑之,是罔民也。”(《滕文公上》)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”(《滕文公上》),使得人民身家有所凭借,才能教民以孝悌忠信之礼义。

在孟子看来虽然伦理和政治的有机结合是可能的,善教与善政的合一是可能的,但因为这种可能性依赖于人的德性,无论是统治者的德性,还是人民的德性,而德性的基础又在不同人的人心的自觉,也即“仁心”不同层次的自觉推扩,所以,对伦理与政治生活合一的追求应该是节制的。

即便圣智如舜一样的统治者,已有天子之德位,但其修身、齐家、治平天下的仁义实践不仅不能停歇,其仁义心性之德与伦理实践之间不能不有遗憾的张力。

万章问曰:“舜往于田,号泣于旻天,何为其号泣也?”孟子曰:“怨慕也。”(《万章上》)舜之怨慕在其齐家之憾,本来家是人成长和立身的基础,父慈子孝的家之伦理共同体要比国更加自然亲切。但是,舜不仅在其少年青年之时不得父母之爱,甚至其已经成为天子,也以不能得瞽瞍“底豫”而忧

^① “以情絜情”之“情”,首先是统类情实之情,其次是人事情理之情,参见牟宗三:《周易的自然哲学与道德函义》,《牟宗三先生全集》第1集,第159—162页。

虑，所谓：“为不顺于父母，如穷人无所归。天下之士悦之，人之所欲也，而不足以解忧；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解忧；富，人之所欲，富有天下，而不足以解忧；贵，人之所欲，贵为天子，而不足以解忧。人悦之、好色、富贵，无足以解忧者，惟顺于父母可以解忧。”（《尽心上》）

咸丘蒙引用齐人之言，以为舜与瞽瞍这里体现的是圣人皇皇大德和家国内庸庸之伦的矛盾，所谓：“语云：盛德之士，君不得而臣，父不得而子。舜南面而立，尧帅诸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜见瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：‘于斯时也，天下殆哉，岌岌乎！’”（《万章上》）

孟子批评这不是君子之言，而是“齐东野人之语”，不仅如此，他强调舜不仅“终身慕父母”，而且虽劳心于治天下，但“孝子之至，莫大乎尊亲。尊亲之至，莫大乎以天下养。”（《万章上》）如果说，在回答咸丘蒙之问时，孟子认为家之伦理与天下之伦理的张力可以由处于道德与政治双重优位的舜来化解和统合的话，那么，桃应的“瞽瞍杀人”之设问，则让孟子的回答进一步凸显了德之高低与伦之远近的张力并非都可化解。一方面，天下与国当以贤贤、尊尊和保民为要，舜虽贵为天子，若其父杀人，于公理国法亦当执之有司论罪：“桃应问曰：‘舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？’孟子曰：‘执之而已矣。’‘然则舜不禁与？’曰：‘夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。’”（《尽心上》）另一方面，孟子又认为家之伦理“亲亲”为重，弃天子之位，偷偷背着父亲远逃海滨，是舜乐于做出的合宜选择：“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身诉然，乐而忘天下。”（《尽心上》）^①何以高德之远伦并不能完全统合低德之近伦呢？面对这个问题，黑格尔认为，国之伦理与家之伦理本来就是有原则性冲突的；^②和柏拉图忽视家对美德的积极作用不同，孟子承认亲亲实践的重要，不仅如此，孟子与夷子辩论强调，仁义之德当有“一本”而非“二本”，并非“爱无差等，施由亲始”（《滕文公上》），而是“爱有差等，施由亲始”。既然伦理不能依赖教条而是只能依赖德性的自觉来塑造，既然诸德以仁为根本，那么越是近身的伦理越是人的德性生长的苗床，舜生于一个伦理缺憾之家，舜为贤子故能不责贤于父，其重建完美之家的伦理期待滋养了其远伦之大德。然而，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”（《离娄下》），“给予”与“配得”之间总有“怨慕”，德性的实践不能像天志之法那样穿透甚至重构所有伦类，而只能以情絮情，权以归经——“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”（《尽心上》）——“伦类之知”和“差等之爱”保证了“仁义”的可能，也凸显了仁义实践与“仁政”的限度。

结 语

孟子仁义辩说的理论语境是华夏天下文明的重建。孟子认为，人性作为人禀于天的自然本分，不仅有其追求自我保全的一面，亦有其追求自我完善的一面。“贵身薪生”的自我保全之爱只是“小体”之爱，追求自我完善的爱则是实现心性之德的“大体”之爱，大体和小体之爱凸显了人格与人伦的差序。仁义根植于人的心性自然，仁义是需要君子自觉弘扬的心性之德，“尽心一知性一知天”是心性之德的自我觉知，“明于庶物，察于人伦”则是心性之德的伦理—政治实践。杨朱“为我”，墨子“兼爱”，孟子则在己身和天下之间寻找“仁义”的道德现实主义之路。在“通功易事”的人类事务中，能够把“天爵”和“人爵”有机联系起来的“中道”事业就是古代圣王所垂范的政教相维的伟大政治文明之业，尧舜之道乃“治天下”与“为天下得人”之道。“由仁义行，非行仁义”（《离娄下》）的舜是“仁义”实践的典范，群己的“配给予”与群己的“配得”之间的“怨慕”只能以“忠恕”承之，德性不能像天志之法那样强力重构所有人伦，君子只能在反思自省的自我校正中，顺应人的自然性情，以伦类之知和差等之爱，开辟“权以归经”的天下文明重建之路。

（责任编辑：周小玲 束 赟）

^① 安靖如指出，孟子做出这一并非最理想的选择并不是因为当时没有明确处理家与国关系的公开法度，而是圣人面对困难和复杂情况的“行权”，参见安靖如：《当代儒家政治哲学：进步儒学发凡》，韩华译，南昌：江西人民出版社2015年，第116页。

^② 黑格尔认为，正因为两种伦理的冲突不可调和，才有安提戈涅的悲剧，参见黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆1982年，第183页。

The Re-construction of a Civilized-world: Mencius' Confucianism on Benevolence-righteousness and the Complex of Polis-paideia

ZHANG Guangsheng

Abstract: Mencius' discourse of Benevolence-righteousness was put forward at the turbulent times in China's Warring States Period. Yet its theoretical context was the re-construction of a civilized-world. Based on his Confucianism of Benevolence-righteousness, Mencius re-found the theory of mind and human nature for the cause of rebuilding a political civilization that follows the ancient kings' principle of "bonding polis with paideia". Benevolence-righteousness is not the commandment by the will of Heaven but the virtue of human disposition. Both the noble virtues of gentlemen and the ordinary virtues of common people rely on the self-consciousness of one's own disposition and the growth of one's understanding originating from affection. In contrast to both the aspiration of moral idealism in Mozi's theory and the despair of political nihilism in Yangzhu's doctrine, Mencius' theory of Benevolence-righteousness offered a middle way of moral realism, namely, to conduct the "commiserating government" with the "commiserating heart". Benevolence-righteousness, and the complex of polis-paideia, could not forcefully re-construct the human ethics in an overall way as the will of Heaven. Gentlemen could only break the way of re-creating the civilization through the journey of self-correction. This effort of restoring the principle by weighing the adaptability in specific circumstances requires one to follow the natural disposition of human beings, acquire the knowledge of the kind, and foster the differential affections for different people.

Keywords: A Civilized-world; Benevolence-righteousness; the Complex of Polis-paideia; Mencius; Confucianism

(上接第 15 页)

Analytical Perspective: Its Origin, Limit and Beyond

GUO Taihui

Abstract: Analysis, compared with synthesis, is the mainstream method in social sciences, which leads to the chronical epistemological debate between entirety and part, subject and object. Historically, the analytical method originated from Aristotle in ancient Greece. In the late Middle Ages, Nicolaus Cusanus created the new Cosmolog and Albertie proposed the for Scenography, both of which introduced the perspectivism theory as the operating standard for the analytical method. The initial requirement of the analytical perspective is that the observer takes self-perception as the center and selects the category of objects to enter the field of view and establishes a relationship between the subject and the object through the projection of points and lines. Scientific exploration is not only to understand the objective world, but also a response to observer's confusion. Descartes' contribution is to connect the analysis with doubt, synthesis and test as a complete research process for overcoming the limit of one-perspective. Compared with other disciplines in the social sciences, political science has more difficulty in entering the scene and sticking to a specific perspective. Thus, it should be oriented towards discovering facts, explaining problems and adopting "methodological pluralism", treating all analytical perspectives as inherently flawed research strategies and shifting observation positions to increase objective understanding of politically complex phenomena.

Keywords: Analysis; Perspective; Methodological Pluralism