

【政治思想史】

传统民本论的起源、理论构建与双重面相

杨 阳 赖伯然

【摘 要】商周时期,统治者以“畜众”和“保民”等责任承诺,将“民”带入了“受命于天”观念。春秋时期,“得民者昌,失民者亡”的普遍共识,引发了如何争取民心的策略性考量。在重民论的滥觞中,立君为民、人民同意和反抗暴政等主张也悄然出现,构成了民本论的另一副面相。孟子的“民贵君轻”体现了中庸调和之道,主张君权合法性应基于人民同意,将民意表达形式具体化、对反抗暴政行为正当性的论述,都极大拓展了民本论的理论空间,也凸显了作为政治原则的民本论“道”的一面;但劝诱君主的游说策略,也使孟子的民本论显露出“得民之术”的一面。在中国历史上,以民为目的的民本论和作为“得民之术”的重民论,都真实存在过,以民为目的的全民目的论深刻影响和塑造了中国近代的民主观念。

【关键词】民本论;立君为民;民贵君轻;民权论

【作者简介】杨阳,中国政法大学政治与公共管理学院教授、博导,研究方向为中国政治思想史、政治文化、中国政治制度史及当代中国政治,主要著作有《王权的图腾化——政教合一与中国社会》《文化秩序与政治秩序——儒教中国的政治文化解读》《家国天下事:杨阳五十自选集》等;赖伯然,中国政法大学政治与公共管理学院政治学理论专业博士研究生。

【原文出处】《学术前沿》(京),2023.11下.67~78

“畜众”与“保民”:统治者的政治责任与民本论的源起

对“民”字在金文的最初含义,学界一直争论不休。郭沫若认为,“民”在西周时指负责生产的奴隶,又称“人鬲”。^[1]一些人沿袭这一观点,如谢光辉就认为“民”的字形,表达的是为防止奴隶逃跑,给奴隶戴上枷锁,用草绳绑住脖子,或者用签子刺瞎一只眼睛。^[2]但也有一些人反对,如姚垚根据《说文解字》“民,众萌也”,认为“民”是指事的文字,是“氓”的通假字,所指的“事”就是繁殖和养育,与“母”字相同;也就是说“民”字表达的是不断繁殖生养、数量众多的人,并无刺瞎眼睛和戴上镣铐之意,当然也不是指奴隶。^[3]

上述分歧,很大程度上是由对商周社会性质的不同认识导致的。一些人之所以从“民”的字形中解读出用签子刺瞎左眼等意思,并认定“民”是指奴隶,

是因为他们坚持认为商周属奴隶社会。若抛开这种对社会性质的认识,就会发现《说文解字》《古文字诂林》等记录的古人对“民”字的权威解读,都在支持姚垚等人的说法。

不论“民”具体身份为何,其所指肯定是当时社会的底层民众,常与“庶”“黎”组合使用,“庶民”偏重于强调“民”人数众多,而“黎民”则偏重于强调“民”地位低下。值得注意的是,上古时期,“民”与“百姓”是完全不同的两个概念^[4]。当时,只有贵族才有姓,“百姓”是专指贵族的用语,因政务为贵族把持,故孔安国直接将“百姓”解释为“百官”^[5]。当时,“民”没有姓,地位卑贱,不能佩戴头巾,黑发暴露在外,故称“黎民”。与居住在都城或附近的作为贵族旁支后裔的“国人”不同,民都居住在距离国都较远的田野中,也被称“野人”。春秋战国时期,民地位提升,与国人逐渐融为一体,开始被统称为“庶民”。公元前221

年,秦始皇“更民名曰‘黔首’”(《史记·秦始皇本纪》)，“黔”也是黑色之意，“黔首”与“黎民”的意思相同(李斯的《谏逐客书》云：“夫斯乃上蔡布衣，闾巷之黔首。”)，以“黔首”指称平民，在战国时已出现，但多在《战国策》《吕氏春秋》等与秦国相关文献中，或许是秦的习惯用法。

上古时期，统治者大多与商纣王一样，相信“我生不有命在天”(《尚书·西伯戡黎》)，认为自己的权力来自上帝(天)授命，与民没什么关系。但在殷商中后期，也出现了不同的看法，认为芸芸众生，“罔非天胤”(《尚书·高宗彤日》)，都是上帝所生，上帝将他们交付给商王，就是希望这些民众能够更好地繁衍生息，商王必须担当起“畜众”(《尚书·盘庚中》：“予迓续乃命于天，予岂汝威，用奉畜汝众。”)的政治责任，否则就会失去天命。

“受命于天”的信念起源于巫术时代，本是王命天定之意，将“畜众”责任引入其中，极大地冲淡了其原有的命定论色彩，改变了这一观念的基本架构。从此，“受命于天”，变成了上帝与王者之间的一个神秘约定，王者以承担“畜众”责任的承诺，赢得上帝的授命与庇护，而“畜众”责任的担当，也将原本地位卑微的民逐渐带入了王朝政治的中心议题。

商灭夏和周克商两次天命转移的历史经验，使周公产生了“惟命不于常”(《尚书·康诰》)的认识。他将天设想为公正无私的存在，授命与否或天命是否转移，完全取决于受命者的现实作为，所谓“天非虐，惟民自速辜”(《尚书·酒诰》)。在努力凸显受命者的主体责任的同时，周公还将商王的“畜众”责任，拓展为一整套以“敬天保民”为纲领的政治行为和政策规范体系^[6]。“畜众”是畜养，并无疼爱之意，“保民”则是要求“若保赤子”(《尚书·康诰》)，要求统治者将民众视为小孩子，要像慈父一样有怜悯和疼爱之心，把民众的痛苦当作自己身上的疾病，高度重视，即“恫瘝乃身，敬哉”(《尚书·康诰》)，做到“先知稼穡之艰难，

乃逸，则知小人之依”(《尚书·无逸》)，充分认识到农业生产的艰辛，了解到小民生活的隐痛，做到“怀保小民，惠鲜齔寡”(《尚书·无逸》)。

周公认为天命得失体现在民情之中，因此强调重视民众的疾苦，要求统治者始终保持“治民祗惧，不敢荒宁”(《尚书·无逸》)的施政态度。他突破了天命只有通过巫术活动才能探知的传统认识，提出了“天畏棗忱，民情大可见”(《尚书·康诰》)，通过观察民情就可以了解天命变化的思想，主张统治者“无于水监，当于民监”(《尚书·酒诰》)，把民情当作检验政治成败得失的一面镜子。

徐复观说：“周人建立了一个由‘敬’所贯注的‘敬德’、‘明德’的观念世界，来照察、指导自己的行为，对自己的行为负责，这正是中国人文精神最早的出现。”^[7]这一说法虽说不错，却有轻忽天命信仰和巫术传统影响力的嫌疑。周公的确极大地凸显了受命者的主体责任，其“敬天保民”和因民情以知天命的思想，都在很大程度上提升了民在政治生活中的重要性，也奠定了民本论的理论雏形。但这些毕竟还不足以撼动天的主导地位，当武庚和三监之乱爆发引起西周社会普遍恐慌时，为了说服贵族，他仍不得不搬出“宁王遗我大宝龟”——用传统的占卜之法来证明周人的天命并没有转移^[8]。周公思想所带来的人文之光，虽曾耀动一时，但还相当微弱，不足以照亮整个西周社会。

民为神主与得民者昌：天人关系的重置与重民论的滥觞

西周末年，持续的政治衰败和社会动荡，引发了百姓强烈的不满情绪，通过诗人的吟唱，由最初“何辜于天，我罪伊何”(《诗经·小雅·小弁》)的自怨自艾，演变成“先祖匪人，胡宁忍予”(《诗经·小雅·四月》)和“家父作诵，以究王訕”(《诗经·小雅·节南山》)的对祖先和周王的强烈质疑。天既然是主宰一切的，对自然灾害、人间不公、“我王不宁”等不幸的发生就难辞

其咎,因此得出“浩浩昊天,不骏其德”(《诗经·小雅·雨无正》)的结论也就顺理成章了。这些被后人称为“怨天尤人”的情绪汇聚成对天的善意和公正性的质疑,促使人们重新思考自己与神灵的关系。由此周公由民情而知天命、强调人的主体责任等思想再度浮现,被发展成为“民为神主”和神“依人而行”等认识,从而重置了天与人的关系,在保留天命信仰外壳的前提下,极大地凸显了民的重要性,形成了天意由民意决定、并由民意呈现的社会共识。

公元前704年,楚国入侵随国。随侯认为自己一贯恭谨侍神,神灵一定会保佑随国。贵族季梁指出:“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”,随侯虽恭谨侍神,却无视民众疾苦,造成了“民各有心,而鬼神乏主”的局面,想获得神灵佑护是不可能的(《左传·桓公六年》)。公元前644年,宋襄公要用活人祭祀,司马子鱼反对,理由是:“民,神之主也。用人,其谁飨之?”(《左传·僖公十九年》)这里的“民为神主”,当然不是在说民是神的主人,“主”是主使之意,表达的意思是神意依靠民意来表达。

这种认识,当时也表述为神“依人而行”“惟德是依”和“惟德是辅”。公元前672年,虢公命祝史祈求神赐给自己土地,史器由此断定虢必将灭亡。在他看来,“神,聪明正直而壶者也,依人而行”,虢公迷信神灵,不修内政,民心离散,又怎能不亡?(《左传·庄公三十二年》)公元前655年,晋借道虞国伐虢,宫之奇以唇亡齿寒为由建议拒绝。虞侯以为“吾享祀丰洁,神必据我”。宫之奇反驳说:“鬼神非人实亲,惟德是依。故《周书》曰:‘皇天无亲,惟德是辅。’……神所冯依,将在德矣。”(《左传·僖公五年》)

天明察秋毫、公正无私,其意志完全由民意所决定,统治者力行德政,就可以得到民意的支持。一旦失去了民众支持,国家就有覆亡的危险,“民弃其上,不亡何待”(《左传·昭公二十三年》)。晋国荀寅在政争失败后,指责太祝祭祀所用牺牲不够肥美,以致神

灵不再佑护,太祝反驳说:“一人祝之,一国诅之;一祝不胜万诅,国亡不亦宜乎?”(《新序·杂事》)在太祝看来,在不行德政、失去民心的情况下,无论在祭祀活动中表现得如何虔诚,都不可能得到上天佑护。国家兴亡,取决于民众的态度,民众的态度又由执政者的行为所决定。正如周太子晋所说:“天所之崇之子孙,或在畎亩,由欲乱民也。畎亩之人,或在社稷,由欲靖民也。无有异焉。”(《国语·周语下》)

民意支持与否,决定着国家政权的存亡,民众的支持也是君主实现政治愿景和政策目标的决定性因素。这在春秋时已成为普遍的社会共识,相关说法在《左传》和《国语》中随处可见。例如,《国语·周语下》就说:“且民所曹好,鲜有不济者;其所曹恶,鲜有不废也。”《左传·昭公二十五年》也说:“无民而能逞其志者,未之有也。”得到民的支持,就可以“作无不济,求无不获”,而失掉民的支持,就会“作则不济,求则不获”(《国语·周语下》),这就要求统治者必须想方设法笼络民心,争取民的支持。时人提出和讨论过“抚民”“亲民”“恤民”“安民”“利民”“惠民”“和民”等争取民众支持的方法,核心集中在两个方面:一是要体察民情,与民同甘共苦,所谓“视民如伤”(《左传·哀公元年》),“视民如子,辛苦同之”(《左传·昭公三十年》);二是要施惠于民,改善民生,让民得到实惠。若“绝民用而实王府”(《国语·周语下》),就不可能得到民的支持。

君以治义与立君为民:国家目的的讨论与全民目的论的提出

淡化王朝兴亡由天命主宰的传统观念,认识到民作为一个整体,有足够的力量决定政治成败,标志着古代中国政治现实主义和理性主义的崛起,其意义自不待言。认识到民在政治生活中的重要性,进而提出统治者的政治行为和政策设计,应以体恤民情、惠及民生为导向,固然能促使统治者实施更多的

惠民措施,民众的地位和生存状况也会因此得到一定的改善,但是,这种思想毕竟是站在君主的立场,为了争夺权力或实现政权的长治久安而作出的策略性考量。“视民如子,辛苦同之”的目的,在于“将用之也”。故而这种思想只能称为重民论,民众仍被看作实现统治者政治愿景和政策目标的工具与“耗材”,并未成为政治存在和运行的最终目的。

然而,重民论的滥觞,也促使一些人开始思考以君主为代表的国家存在的目的。如前文所述,传统“受命于天”观念的内在结构展现的逻辑是:君主以担当“畜众”或“保民”责任的承诺,换得上天的授命和佑护。在这个君主与天的交易中,实际上隐含着万民的繁衍生息就是天设立君主的目的这一观念,只是在当时被商周王权的庞大身影所遮蔽而已。春秋时期,“民为神主”的思潮和重民论的滥觞所促发的对政治目的的思考,终于激活了这一沉睡的古老信念,并以此为基础发展出“立君为民”的全民目的论^[9]。

公元前614年,邾文公要迁都,命史官占卜,结果是“利于民而不利于君”,邾文公仍坚持迁都,理由是“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉”(《左传·文公十三年》)。天设立君主,目的就是“利民”,民的利益就是君主制度存在的目的。天要求君主做什么来达成“利民”的目的呢?晋贵族丕郑解释说:“民之有君,以治义也。义以生利,利以丰民。”(《国语·晋语一》)上天通过要求君主“治义”,达到利民的目的。公元前559年,卫贵族发动政变,追杀出逃的卫献公,晋侯认为这种行为实在过分。师旷反驳说:“天生民而立之君,使司牧之”,目的是让民众更好地繁衍生息。倘若君主无道,致使“困民之主(生),匮神乏祀,百姓绝望,社稷无主”,这样的君主“将安用之,弗去何为”?师旷进一步解释说:“天之爱民甚矣,岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不

然矣。”(《左传·襄公十四年》)

春秋时期,贵族发动政变弑杀君主,是很常见的事情,时人也常讨论这类问题,但多是对某位君主丧失权位原因的分析,没有表达出对这种行为正当性的认可。但是,师旷上述之论已明确赋予反抗暴君行为的正当性。他不再将天看作不偏不倚、全无情感情偏向的客观存在,而是将天想象为具有“爱民”情怀的慈父。在民与君之间,他将天视作为站在民一边的一方,尽管他并没有明确将这种反抗的权利交付给民。(笔者以为不论从这一事件具体情节,还是从师旷的评论,都难以得出“赋予民众反抗权”的结论。其关键在于反抗的主体不是一般民众,而是高级贵族。)

在《左传》《国语》等文献中,上述将民看作政治运行目的的说法并不常见,往往与民在政治生活中的作用杂糅,或者混杂在如何争取民众支持的策略性讨论之中。这给近代以来有关民本论的研究造成了困扰。一些研究者根据“立君为民”等说法,将民本论定性为民主思想^[10]。另一些研究者因注意到当时大多数重视民的力量,主张亲民、利民的观点,“并不是政策的目的,而是为了使民所采取的手段”^[11],认定这种思想与其说是民本论,还不如说是一种重民论,其之所以强调重民,“只是因为‘民’是一种不得不小心对待并加以利用的力量”^[12]。

将民本论定性为民主思想,当然是错误且浅薄的。但因民本论的主体内容是重民论,就忽视与重民思想虽有联系,但明显存在差异的全民目的论的意义,也是不可取的。虽然这种思想在古代中国,“实际上就是以民众的生存条件为基准,为君主专制政治确定了一个可容忍的限度,并没有从根本上否定君主专制政治的合理性”^[13],但是它的存在毕竟在一定程度上冲淡了重民论的机会主义色彩,将人们对民的思考由策略性的算计提升到政治运行目的这一政治哲学层面,其所内含的国家应以全体人民的

利益和福祉为目的的观念,也为中国近代民主思想的引介和传播提供了传统的思想文化资源。

民贵君轻与得民而王:儒家民本论的两副面孔

徐复观指出:战国时期,“礼仪中的亲亲精神一天一天地稀薄,并演变向权谋术数,凌弱暴寡的方向”^[14]。当道德原则被逐出政治生活、以君主为代表的国家利益被推升到中心位置的时候,民就会被作为实现国家意志的“耗材”而彻底工具化,所以法家只是有选择地吸取重民论的部分内容^[15]。杨朱、庄子一系道家将国家和文明看作“匡人之形”的大牢笼,大体秉持无政府立场,很少讨论民在政治生活中的作用。墨家思想涉及一些民本问题的讨论,但大体是在重复春秋时的旧说。真正大量讨论并对民本论的发展作出重要贡献的是儒家。

孟子是讨论民本问题最多的儒学大师,他阐发的主要观点,基本上框范了后世对该问题的讨论,能较全面地呈现儒家民本论的理论结构和价值诉求。在《孟子》中,最接近“立君为民”说的是人们经常引用的“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)。但若仔细研判,就会发现“民贵君轻”是将民众整体与个别君主作比较,倘若将个别君主换成君主制度,恐怕就很难再得出同样的结论。因为在孟子等儒家看来,君主制度的存在是人之所以人的前提,君臣之伦是人无法逃避的道德义务,“无父无君”只能被定义为“禽兽”^[16]。显然,相对于“立君为民”,“民贵君轻”说要相对保守,体现了儒家特有的中庸调和的旨趣。

但是在讨论君主权力合法性时,孟子仍较清楚地展现出将全体民众作为政治运行目的的认识。当弟子万章问,尧是否将天子之位传授给舜时,孟子以“天子不能以天下与人”的理由断然否认。他解释说,天子可以向天推荐继承人,但被举荐人若要合法即位,需要得到天的认可。因为“天不言”,其意见要通过被举荐人主持相关政务的过程体现出来:“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。”(《孟子·万章上》)被举荐人主持各种祭祀活动,都取得了“百神享之”的效果(孟子并未说明到底是什么状况才属于“百神享之”,笔者推测大抵应该指风调雨顺,没有出现各种自然灾害等凶兆),就说明天已经接受;在主持政务过程中,被举荐人能将各事处理得井井有条,百姓安居乐业,就说明百姓也已接受。显然,孟子的“天与之”,本来就内含“民受之”。因天意表达形式仅是“百神享之”,且“天视自我民视,天听自我民听”——天意本就由民意决定,因此,孟子上述思想显然包含着君权合法性应当基于人民同意的意思。

但是“民安之”还只是民意的被动表达方式,孟子还提出多种民意的主动表达形式。例如,以歌谣等表达意见,“讴歌者,不讴歌尧之子而讴歌舜”;出现各种纠纷争讼,双方不约而同地找被举荐者寻求公正的裁决,“讼狱者,不之尧之子而之舜”(以上皆出自《孟子·万章上》);民众携其子弟归附,“民归之,由水之就下”(《孟子·梁惠王上》);在举兵征伐过程中,每到一地,民众都自发走上街头,“其君子实玄黄于筐以迎其君子,其小人箪食浆以迎其小人”(《孟子·梁惠王下》)。若将民意作扩展理解,将社会上层纳入其中,还包括“天下诸侯朝觐者,不之尧之子而之舜”(《孟子·万章上》)。

将“人民同意”具体化,是孟子对春秋民本论的重要发展。在此基础上,孟子还对师旷提出的反抗暴君行为的正当性作出了更为详细的阐述。他根据暴政酷烈程度、反抗主体、反抗方式等,提出了“不合作”“变置”和“革命”等三种合法的反抗方式。

他以“出乎尔者,反乎尔者”的理由,肯定了民众背弃君主和官员“不合作”行为的合理性。邹国与鲁国发生边境冲突,邹国官吏33人被杀,邹穆公抱怨民众见死不救。孟子指出,边境发生灾荒的时候,百姓流离失所,这些官吏却无动于衷,瞒报灾情,现在这

些官吏被杀,民众见死不救,岂不是合情合理的行为(《孟子·梁惠王下》)?

他提出“诸侯危社稷,则变置”(《孟子·尽心下》)的主张。所谓“变置”,是指同姓重臣以政变形式废立君主。他提出当君主“有大过”时,“贵戚之卿”要反复进谏,若君主拒不纳谏,“贵戚之卿”可以行废立之事。这里的“贵戚之卿”,是指君主的同姓重臣。至于其他大臣,面对“有大过”的君主,在反复进谏君主无果的情况下,可以选择辞职,但无权擅行废立(《孟子·万章下》)。

尧舜以禅让得位,汤武则以革命登基,孔子更推崇前者,认为不仅“尽美”,而且“尽善”(《论语·八佾》)。孟子则赋予汤武革命更崇高的道德意义。他认为失去民心的桀纣已失去了君主身份,变成了“一夫”,而汤武因“海内归心”已成为实际的君主,他们的革命行为不过是行使天子的诛杀之权,根本不存在“弑君”的问题(《孟子·梁惠王下》)。荀子也曾以类似的理由为汤武革命辩护,《荀子·正论》将“常有天下之籍”、“亲有天下之籍”、能否号令民众作为判断君主身份合法性的标准。提出在汤武革命前,汤武与桀纣的身份已经逆转,汤武因“海内之民莫不愿得以为君师”——已成为实际上的君主,桀纣因已“不足以执天下之籍”,无法再号令民众,已经变成事实上的臣民。在这种情况下,汤武革命的本质就是君主诛杀独夫的行为,不存在“篡逆”的问题。

统治者行为严重失当,构成了反抗具有正当性的理由,但反抗正当与否也与反抗者的身份、反抗的形式有直接关系。“变置”的前提是君主有“大过”,危及政权安全,而领导“变置”行为必须是君主的同姓亲贵。革命的前提是在位君主已变成独夫,革命主体必须是像商汤和武王这样的圣人,革命虽采取暴力方式,但“行一不义、杀一不辜而得天下,皆不为

也”(《孟子·公孙丑上》)。^[17]对邹国官吏在与邻国冲突中被杀事件的评论则表明,孟子认为普通民众有权以不合作的方式反抗暴政。

综上所述,《孟子》中虽未出现“立君为民”的说法,但孟子的君权合法性应基于人民同意的思想,将人民同意的表达方式具体化的努力,以及对多种反抗暴政行为正当性的阐释,都极大地细化和丰富了“立君为民”说的理论内涵,完整地表达了要求君主政治的运行应以增进民众福祉为目的的思想愿景。

然而,孟子不是一味坐而论道的思想家,而是一位渴望将政治理想付诸实践的政治活动家。为此,他身体力行,“后车数十乘,从者数百人”(《孟子·滕文公下》),周游列国,觐见各国国君,时而循循善诱,时而因势利导,时而又严厉斥责。其中大多说辞,不免设身处地为君主利益考虑,把“爱民”之心和“惠民”之政说成“得民”之道,将争取民心作为实现“得天下”等政治目标的手段。他反复告诫君主们争取民众支持的重要性,试图以政权得失的经验教训说服他们:“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。”反复教授他们争取民心的方法:“得其心有道,所欲与之聚之,所恶勿施,尔也。”(皆出自《孟子·离娄上》)他思虑周全,充分照顾君主的利益,劝说他们在保证自己利益的同时,要“与民同之”,要认识到“乐民之乐,民亦乐其乐;忧民之忧,民亦忧其忧”(《孟子·梁惠王下》)。他还提出了“仁政”这一系统的制度设计方案^[18],希望能够为君主们所采纳。因为认为“有不忍之心,斯有不忍人之政矣”(《孟子·公孙丑上》),孟子赋予君主与他人相同的为善的潜质。将“格君心之非”“一正君而国定”(《孟子·离娄上》),提升君主的道德素养当作为政的重点工作。上述种种,尽管都可能是孟子的一种必要的

游说策略,但也使他的民本论呈现出“得民之术”的另一副面相。

事实上,在孟子等儒家的思想中,民众的福祉与君主专制制度都处于至高价值的位置。在他们看来,民众整体上处于愚昧状态,缺乏道德自觉和自我管理能力,必须在外在权威的治理和教化下,才能做到“有耻且格”(《论语·为政》)。外在权威的存在,不仅是达成善治的前提,还是每个人实现其存在意义的前置条件^[19]。虽然我们今天知道这个外在权威实际上可以采取多种政体形式,但古代中国人却认为君主专制政体是唯一可能的选择。正如笔者曾指出的,“当思想的视野囿于一隅的时候,那一处的景观便自然地成为思想的内容”^[20]。自神话传说时代以来至近代,专制君主制一直是中国唯一实际存在过的政体形式,由此积淀而成的政治经验,造成了古代中国人的认知偏差——他们误以为君主专制制度是实现秩序唯一可能的政体形式。

正因如此,孟子和儒家虽然也意识到了君主专制政体下注定会出现桀纣那样鱼肉万民、荼毒生灵的暴君,但还是希望通过劝导和教化使君主成为明君圣主,甚至主张通过“美之”“安之”“贵之”以强化君主的地位和权力^[21]。在这种情况下,调和民与君的利益,就成为合理的选择,孟子劝导君主要“与民同之”就是这个道理。于是,民本论在他们的思想中,不可避免地呈现出两副面孔。这在荀子那里表现得更为清晰。当荀子说“天之生民,非为君也。天之立君,以为民也”(《荀子·大略》)的时候,他是在“道”的意义上表达民本论的认识,将民看作政治运行的目的。但当他把民比喻为拉车的马,把统治者比喻为乘客,指出“马骇舆,则君子不安舆,庶人骇政,则君子不安位”的时候,当他说出“君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟”(《荀子·王制》)的时候,他显然是在论述民对政权兴亡、政治成败的重

要性,属于争取民心的策略谋划,是在“术”的意义上讨论民本思想。

人民同意与人民主权:民本论与近代民权思想

春秋战国是“周秦之变”的关键阶段,也是观念“祛魅”和思想创造的高峰期。在先秦诸子百家争鸣的时代,以孟子为代表的儒家承接了春秋的民本思潮,并形成了内容丰富的民本理论体系,他们阐释的“立君为民”“民贵君轻”等经典命题所内含的价值张力和理论矛盾,在之后的中国历史上也时常因为政治环境的变化呈现出不同的演进趋向。在“屈民而伸君,屈君而伸天”(《春秋繁露·玉杯》)的两汉时期,全民目的论和人民同意等主张,被重回主宰地位的天和君主的庞大身影所遮蔽,而民本论的“术”的一面则更清晰地凸显出来,民对王朝兴衰、政治成败的重要性,被众多思想家反复强调。在他们看来,民心可畏,是因为民作为一个整体,是任何力量都难以战胜的。正如贾谊所言:“故夫民者,大族也,民不可不畏也。故夫民者,力多不可适(敌)也。”(《新书·大政上》)儒家认识到数量众多的民,是国家政权存续的基础(如东汉王符就说:“此皆贞良善民,惟国之基也。”《潜夫论·本政》),为赢得民的支持,就必须实施各种安民和惠民政策,特别要关注民生问题,强调:“为国者以民为基,民以食为本。使中国无饥寒之患,百姓无离土之心,则天下幸甚。”(《三国志·华歆传》)

及至宋朝,随着理学和心学的勃兴,人的主体性再度凸显,民的地位也得到一定程度的提升,但是总体而言,在宋人的思想中,民之受重视,更多地是因为他们构成了国家和政权存在的根基,所谓“民者,国之根本也”^[22]。明末清初,晚明政治的黑暗,清初的民族压迫政策,带来了一场中国思想史上最深刻的反思运动,秦以后的君主专制制度受到了前所未有的质疑和批判,甚至出现了“自秦以来,凡为帝王

者皆贼也”^[23]等极端言论。传统的“立君为民”“民贵君轻”“立天子以为天下”等,被表述为“天下为主,君为客”的更为明确的主客关系(《明夷待访录·原君》),民本论中全民目的论一面被更清晰地彰显出来,而学校议政、寓封建于郡县等政治想象,也表现出将虚空的人民同意制度化的愿望。然而,无论此时有识之士对秦以后的君主专制制度表达出怎样的不满,政体经验的单一性、儒家政治哲学内在的理论缺陷等,都促使他们的反思和批判在总体上走向了对开明的君主专制的吁求。^[24]

上述民本论呈现的两副面孔,在近代以来的研究者中引发了持久的争论。一些学者认为民本论在本质上是一种重民论,其可贵之处是认识到了“得民者昌,失民者亡”,要求统治者尽量善待民众,实行改善民生的政策,但总的来说,其仍然是“君主的一付清醒剂”,主要作用是增强君主专制制度的“应变能力和自我调节能力”,在本质上仍属于“君主专制主义的一种补充”^[25]。另一些学者则刻意强调民本论将民作为政治目的的“道”的一面,认为民本论就是一种民主思想,更有个别学者认为,“天子的权力看似来自上天,其实来自天下万民,委托‘天子’经略天下的,看似皇天,实是万民。天子只是人民的代表者、受托人、代理人,人民才是天子和政体的委托人,是天下真正的主权者”^[26]。

将民本论看作民主理论显然是一种过度阐释,将民本解读为主权在民就更是近乎指鹿为马了。在孟子思想中,天意虽由民意决定,但授权者是天不是民,而且天的授权行为本身就是“立君”,政体早已天定,何须用人民作选择的委托人?至于民本论与民主理论的差别,萧公权曾提醒说:“孟子民贵之说,与近代之民权有别,未可混同。简言之,民权思想必含民享、民有、民治之三观念。故人民不只为政治之目的,国家之主体,必须具有自动参与国政之权利。以此观之,则孟子贵民,不过由民享以达于民有。民治

之原则与制度皆为其所未闻。”^[27]

孟子的人民同意虽有积极的表达形式,但都属于自发的情绪性表达,并无合理的制度设计使民意以科学的、数量化的形式呈现出来,民众对暴政的反抗也只能采取不合作的方式,主动的反抗行为,是圣人或“贵戚之卿”特有的权利,至于仁政等民生政策的实施,更是要基于君主的“不忍人之心”。在这里,民众始终处于被动地位,看不到民主政治应有的民治原则和制度安排。更关键的问题是,在孟子等儒家思想中,“民”始终是一个整体概念,作为一个整体,他们的存在和“劳力”,是支撑君主政治和“劳心者”优雅生活的基础,他们有生息繁衍、“养生丧死无憾”甚至生活富足等民生权利,但因缺乏道德自觉和自我管理能力,并没有被赋予政治权利。民本论观察“民”的视角,是整体的、阶级的而非个体的,它从未强调过个体民的价值,更未给予民与其他阶层平等的政治地位。在平等的权利主体虚空和个体自主选择权缺位的情况下,民本论就无法归入民主的思想谱系。尽管如此,我们仍须承认,将民整体作为政治目的的全民目的论,认为政权合法性应基于人民同意、反抗暴政具有正当性等,都包含一定的近似于民主的思想要素,在特定条件下,它们有可能成为中国社会民主化进程的重要思想文化资源。

19世纪中期以后,随着“所冀中国上效三代之遗风,下仿泰西之良法,体察民情,博采众议”^[28]的改良思潮的兴起,民本论中以民为目的、政权须经人民同意等“道”的一面再度被刻意发掘出来,成为维新人士理解和解读欧美民主政治的主要思想媒介,民本论也逐渐被创造性地演绎为民权论。民权一词最初出现在驻英公使郭嵩焘的日记中。通过对英国等欧洲社会的观察,郭嵩焘总结说:“西洋政教以民为重,故一切取顺民意……民权常重于君。”^[29]但是郭嵩焘只是在不经意间使用了民权一词,这时民权还是一

个“缺少定义的概念”^[30]。在传统重民论的惯性思维影响下,维新人士还是更习惯于将设置议会、通达民情看作赢得民众支持、实现君民同心而治的方法。正如郑观应所言:“欲张国势,莫要于得民心;欲得民心,莫要于通下情;欲通下情,莫要于设议院。”^[31]康有为吁请设立国会,理由也是设立国会之后,“人君与千百万之国民,合为一体,国安得不强”^[32]。

戊戌变法失败后,梁启超以“国民者,以国为人民公产之称也”的论断,明确提出了民权概念,将其与自由联系在一起,称“民权自由者,天下之公理也”,并将民权理解为人民的“自主之权”^[33]。何启、胡礼垣更进一步,借用虚悬于传统民本论之上的天命信仰,直言民权是上天所赋:“自主之权,赋之于天,君相无所加,编氓亦无所损,庸愚非不足,圣智亦非有余,人若非作恶犯科则此权必无可夺之理。”^[34]这一观点,得到梁启超的赞同,认为民权作为天赋能力,具有优先于君臣、父子、夫妇等纲常伦理的价值,强调人们只有确保行使这一权利,才称得上是“全天”。他说:“民受生于天,天赋之以能力,使之博硕丰大,以遂厥生,于是有民权焉。民权者,君不能夺之臣,父不能夺之子,兄不能夺之弟,夫不能夺之妇,是犹水之于鱼,养气之于鸟兽,土壤之于草木。故其在一人,保斯权而不失,是为全天。”^[35]如果说上述之论受传统民本论的影响还不是特别明显,那么下面的说法几乎就是在复刻孟子的原话,“一切之权本于天,然天不自为也,以其权付之于民,而天视自民视,天听自民听,天聪自民聪,天明自民明,加以民之所欲,天必从之,是天下之权惟民是主,然民亦不自为也,选君上以行其权,是谓长民”^[36]。

“天下之权惟民是主”的说法,当然是对孟子本意的误读,但也说明孟子等儒家民本论中的确存在一些建构中国特色民权理论所需要的资源。在近代民主、人权等思想的启发下,这些传统思想资源有实

现创造性转化的可能性。众所周知,后来孙中山将民权解释为“民有选举官吏之权,民有罢免官吏之权,民有创制法案之权,民有复决法案之权”等四大民权^[37],并将其作为三民主义的理论核心。

昆廷·斯金纳将“国家权力不再被看作是统治者的权力”视为近代政治思想产生的标志^[38]。近代以来民权论的演进过程清楚地表明,传统民本论特别是作为政治原则的全民目的论具有巨大影响和形塑作用。正如笔者和许多研究者曾经指出的,孙中山民权论中的“民”,仍是偏重于整体的概念,个体权利是民权的组成部分和保护对象,但并不是民权论建构的理论基础和逻辑前提。民权论“更多注重的是平等而不是自由,甚至对自由的价值理想持否定的态度”^[39]。孙中山倡言民权的目的是让国民共享“天下之利权”,是为了实现三民主义之民生主张。从这种价值诉求中,不难看出“立君以利民”“君以治义,义以丰民”等民本论的影子。

综上所述,萌生于商周之际的民本论,到春秋时期演进为内容丰富的政治思潮,经由孟子等先秦儒家的理论建构,呈现出作为政治原则的“道”和作为政治策略的“术”的双重面相,相互纠结交织。在古代中国历史上,民本论中强调民众是国家根本的重民论,曾是推动王朝政治实施各种惠民政策的重要动力和理论依据,对制约和规范专制权力的运行发挥了重要作用。民本论的全民目的论、政权应基于人民同意等主张,是古代思想家反思和批判专制皇权的重要理论武器,其所包含的近似于近代民主理论的思想要素,深刻地影响和形塑了近代中国的民权理论。

参考文献:

[1]郭沫若:《郭沫若全集·历史篇》第二卷,北京:人民出版社,1982年,第41页。

[2]谢光辉主编:《常用汉字图解》,北京:北京大学出版社,1997年,第95页。

[3]姚垚:《民字本义试探》,《学术论坛》,2001年第3期。

[4]张铨根指出:“早期的‘百姓’相当于‘臣’,而非‘民’。”据他考察,直到战国时期,“民”和“百姓”仍存在细微差别,“在战国时代诸子百家的书当中,涉及评价政治或政策,大部分用的是‘百姓’,而不是‘民’。然而,随着时代发展,‘百姓’变成了指代所有被统治者的用语,得到了普及”。参见[韩]张铨根著,叶梦怡译:《观念的变迁:中国古代政治思想的演变》,杭州:浙江人民出版社,2022年,第167、170~171页。

[5]指孔安国在《尚书·尧典》中“平章百姓”等处的注释。刘泽华也指出:“王以下有诸子、诸妇及太师、少师、侯、伯、男等贵族,又总称为‘百姓’。”参见刘泽华主编:《中国政治思想史·先秦卷》,杭州:浙江人民出版社,1996年,第1页。

[6]关于这一问题的详细论述,参见杨阳:《“受命于天”与中国古代施政观念的形成——商周政治思想述论》,《政治学研究》,2017年第4期。

[7]徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社,2014年,第23页。

[8]关于这一问题的详细讨论,参见杨阳:《“受命于天”与中国古代施政观念的形成——商周政治思想述论》,《政治学研究》,2017年第4期。

[9]多年前,笔者曾将历史上的民本论区分为两类,其中一种是政治原则意义上的民本论,并以“全民目的论”来描述之。参见刘泽华主编:《中国传统政治思维》,长春:吉林教育出版社,1991年,第335~338页。

[10]这样的说法由来已久,近年来仍有一些学者坚持这一观点,较有代表性的论文有:时亮、王兆芝:《民本思想的理论结构及其现代转化论纲》,《天府新论》,2016年第3期;夏淑耘:《社会主义协商民主对传统民本思想的扬弃与超越》,《湖北省社会主义学院学报》,2016年第5期;刘水静:《社会主义民主价值观的民本文化基础》,《湖北社会科学》,2016年第9期。

[11]刘泽华:《中国政治思想史·先秦卷》,杭州:浙江人民出版社,1996年,第55页。

[12]李宪堂:《先秦儒家的专制主义精神——对话新儒家》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第228页。

[13]孙晓春:《从传统走向现代:中国传统政治思想与观念转型研究》,天津人民出版社,2023年,第229页。

[14]徐复观:《汉代思想史》卷一,上海:华东师范大学出版社,2001年,第42页。

[15]法家总体上持非道德主义和“君利中心”立场,故只能将民众作为实现以君主为代表的国家利益的工具,参见杨阳:《非道德主义与一元化社会控制体制的转铸——法家政治思维理路、特征及其政治思想要旨》,马德普、威尔·金里卡主编:《中西政治文化论丛》第四辑,天津人民出版社,2004年;杨阳:《韩非非道德主义政治思想述论》,《政治学研究》,2015年第2期。

[16]此观点可见于《论语·微子》:“不仕无义。长幼之节,不可废也;君臣之义,如之何其废之?欲洁其身,而乱大伦。”《孟子·滕文公下》:“无父无君,禽兽也。”《荀子·劝学》:“为之,人也;舍之,禽兽也。”关于这一问题,笔者曾有多篇文章论及,如《试论孔子思想及其政教一体化思维》(《齐鲁学刊》1999年第1期)、《内在超越与内圣外王——孟子思想的政教一体化思维特征》(《管子学刊》1999年第1期)、《人本质预设与儒式专制主义政治理论》(《政法论坛》2002年第6期)等。

[17]孟子等儒家对圣人革命问题的详细论述,参见杨阳、华川:《顺天应人:圣人革命》,刘泽华主编:《中国传统政治思维》,长春:吉林教育出版社,1991年。

[18]关于孟子仁政主张的具体内容,参见刘泽华主编:《中国政治思想史·先秦卷》,杭州:浙江人民出版社,1996年,第187~189页。

[19]参见杨阳:《极权政治的逻辑原点与价值基础——兼论有限政府在中国之建立》,《天津社会科学》,2003年第2期。

[20]杨阳:《王权的图腾化——政教合一与中国社会》,杭州:浙江人民出版社,2000年,第21页。

[21]参见杨阳:《荀子政治思维及其对君权合理性的构建》,《政治学研究》,2003年第3期。

[22]吕祖谦编:《宋文鉴》卷一〇二,北京:中华书局,1992年,第1147页。

[23]唐甄:《潜书》,成都:四川人民出版社,1998年,第574页。

[24]关于这一问题,笔者在《圣化与王化——政教一体化与王权主义政治秩序的泛化》中曾有过较详细的论述,参见杨阳:《家国天下事——杨阳五十自选集》,北京:中国政法大学出版社,2015年。

[25]刘泽华主编:《中国传统政治思维》,长春:吉林教育出版社,1991年,第299、305页。

[26]刘水静:《社会主义民主价值观的民本文化基础》,《湖北社会科学》,2016年第9期。

[27]萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2005年,第96~97页。

[28]夏东元编:《郑观应集》,上海人民出版社,1982年,第103页。

[29]郭嵩焘,钟书河、杨坚整理:《郭嵩焘:伦敦与巴黎日记》,长沙:岳麓书社,1984年,第576页。

[30]孙晓春:《从传统走向现代:中国传统政治思想与观念转型研究》,天津人民出版社,2023年,第231页。

[31]郑观应:《盛世危言》,陈志良选注,沈阳:辽宁人民出

版社,1994年,第50页。

[32]汤志钧编:《康有为政论集》,北京:中华书局,1981年,第339页。

[33]梁启超:《饮冰室合集》专集第二册,北京:中华书局,2015年,第56、7页。

[34]何启、胡礼垣:《新政真诠(二)》,桂林:广西师范大学出版社,2015年影印本,第674页。

[35]梁启超:《饮冰室合集》专集第二册,北京:中华书局,2015年,第12页。

[36]何启、胡礼垣:《新政真诠(二)》,桂林:广西师范大学出版社,2015年影印本,第645页。

[37]《孙中山全集》第六卷,北京:中华书局,1981年,第412页。

[38]昆廷·斯金纳:《近代政治思想的基础》,奚瑞森、亚方译,北京:商务印书馆,2002年,前言第3页。

[39]孙晓春:《从传统走向现代:中国传统政治思想与观念转型研究》,天津人民出版社,2023年,第254页。

Traditional People-Centered Theory: Origin, Theory Construction and Dual Aspects

Yang Yang Lai Boran

Abstract: During the period of the Shang and Zhou dynasties(approx. 1600BC-256BC), with the responsibility promises of "nourishing the people" and "protecting the people", the rulers brought "people" into their philosophy of "ruling by the grace of the Heaven". During the Spring and Autumn period(770BC-476BC), the general consensus that "those who gain the people prosper while those who lose the people perish" triggered strategic reflections on how to win the hearts of the people. When the "valuing the people" theory originated, claims such as "setting the monarch for the people", "for the the people's consent" and "combat against tyranny" also appeared, which constituted another aspect of the people-centered theory. Chinese philosopher Mencius believes that "the people is important while the ruler least", which reflects the doctrine of the mean. He enriched people-centered theory and highlighted its "Way" side as a political principle with the arguments that "the legitimacy a monarchy should be based on the people's consent", supporting the legitimacy of resisting tyranny, and concretizing the channels to public opinions. However, his persuasion tactics to rulers reveal the aspect of "the art of winning the people". In Chinese history, both the people-centered theory and "valuing the people" theory have truly existed, and such people skops theory has influenced and shaped the concept of democracy in modern China.

Key words: people-centered theory; setting the monarch for the people; "the people is important while the ruler least"; civil right theory