



## 论荀子的“民本”政治哲学

谭绍江

**摘要:**以政治权力作为核心议题可以对中国古代的“民本”政治哲学进行探讨。围绕着政治权力,荀子的“民本”政治哲学设想从三个维度来展开,分别是“民本”、“君主”和“臣治”。“民本”维度主要解释政治权力的形上来源,“君主”维度解释政治权力的现实执掌者,“臣治”维度解释政治权力的运行。“民本”维度是整个思想的核心。荀子意图通过这种架构来最大限度地保障民众利益与制衡君王的专制。从历史上看,这种设想发生过一定积极影响,也受到过极大的限制。我们应在合理审视的前提下去利用其中的政治哲学智慧资源。

**关键词:**荀子;民本;君主;臣治

“民本”观念是中国古代政治哲学的一个基本传统。学者们对这个话题多有论及。而以政治权力为核心议题来讨论这个问题是当前较具有创发性的角度<sup>①</sup>。从政治权力这个核心议题出发,先秦儒家大师荀子的“民本”政治哲学具有极强的特色,当予以关注。

在荀子思想中,政治权力指在一定的政治共同体中获得发号施令的势位:

古者天子千官,诸侯百官。以是千官也,令行于诸夏之国,谓之王。以是百官也,令行于境内,国虽不安,不至于废易遂亡,谓之君(《荀子·正论》)。

能在“天下”行令的是“王”,能在“一国”行令的则是“君”<sup>②</sup>。这两种角色所掌握的势位都属于政治权力。围绕着这种政治权力,荀子的“民本”政治哲学从三个维度来展开,分别是“民本”、“君主”和“臣治”。“民本”维度主要解释政治权力的形上之来源,“君主”维度解释政治权力的现实执掌问题,“臣治”维度解释政治权力的运行。

### 一、民本——“天之立君,以为民也”

在政治共同体的现实秩序中,能够发号施令的政治权力掌握在“君”手中<sup>③</sup>,但掌权者并不是政治权力的核心。因为掌权者对权力的执掌还存在着是否正当合法的问题,这个问题由政治权力的来源解答。荀子在肯认“君”掌握政治权力的同时,也从形上的层面追溯了政治权力的来源,它体现荀子秉承了起自周公<sup>④</sup>、发展于孔孟的儒家“民本”传统。

《荀子》对政治权力的来源进行过许多解释,较为典型的解释是这句话:“天之生民,非

① 黄玉顺教授认为“人民主权”是中国古代“民本”传统中蕴涵的重要意义。参见黄玉顺:《“民本”的“人民主权”实质及其正义原则——周公政治哲学的解读》,载《河北学刊》2010年第3期,第40页;另见吴根友:《在道义论与正义论之间——比较政治哲学诸问题初探》,武汉大学出版社2009年,第2页。

② 严格地讲,“天下”与“国”在含义上有较大区别,徐复观先生认为,“‘天下’在政治中为一主体性之存在”,“天下”不可以被禅让,而“国”则可以被禅让。见徐复观:《中国思想史论集续篇》,上海书店出版社2004年,第290页。但本文着重强调的是二者在客观上具有的相同点——作为政治共同体,无论是“天下”还是“国”,能在其范围内发号施令都是政治权力,而此权力必然由某个人来掌握。

③ 虽然在《正论》中荀子将掌握权力的角色定为“王”、“君”两个。但从其整个行文来看,作为不含褒贬的一般意义上的执掌权力的角色,荀子更多使用“君”概念来阐释,故本文亦以“君”概念作为主要的概念来论述权力执掌者。

④ 见黄玉顺:《“民本”的“人民主权”实质及其正义原则——周公政治哲学的解读》。

为君也,天之立君,以为民也”(《荀子·大略》)。他认为,“天”造就众多“民”不是为了“君主”的利益。恰恰相反,“天”造就、树立起君主——即让君主掌握政治权力——的目的是为了让他保障众多“民”的利益。

对这个论述的解析我们可以得到两个重要的信息:一是荀子的“民本”意识,他在此处坚定地站在“民”的立场上,赋予了“民”在政治共同体中更根本的地位;二是在安放“民”地位时他不是只从现实的层面入手,而是也同时从形上层入手,引入了“天”概念。“天”在中国人心中并不仅仅是指自然界,而是会对人们的生活产生重要影响的根源性存在<sup>①</sup>。荀子的“天”即具有这样的涵义。荀子在讲述“礼”之三本时明确指出,“天地者,生之本也”、“无天地,恶生?”(《荀子·礼论》),人的活动要循礼而“上事天”、“王者天太祖,诸侯不敢坏”(《荀子·礼论》)。人因以“天”为“生之本”而必须以严肃的态度敬天、事天,展示出荀子思想中的“天人之间还有一层形而上的联系”<sup>②</sup>。因此,荀子所说的“天之立君,以为民也”,就不仅仅是从“民”的利益保障的现实层面来阐述政治权力的起源,而是将“民”之利益与“天”沟通,使其带有了神圣性的意味。此涵义亦可表述为“天一民”结构。这种结构正是对儒家经典《尚书》中“天听自我民听,天视自我民视”的“民本”思想的传承。

以上是通过“天之立君”的目的来解释政治权力之来源在于“天一民”。此外,从执政者的产生途径来说,也能说明“民”在政治权力来源上的决定地位。

涂之人可以为禹。曷谓也?曰:凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理,然而涂之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具;然则其可以为禹明矣(《荀子·性恶》)。

或以为,“涂之人可以为禹”是荀子解释“化性起伪”可能性的命题<sup>③</sup>,这固然是荀子的一种意图。但是,此处荀子并不仅仅只讲道德上的“化性起伪”问题,“禹”的身份也不仅仅是道德楷模而已,他还是历史上存在过的圣君,是执掌过政治权力的人。所以,此处荀子也是在讲具体的某个“君”是如何造就的问题。从这个理解意义上看,“涂之人可以为禹”就强调了“禹”这样的“君”不是上天专门生出来的,而是从一般人中成长起来的。“涂之人”就是以个体形式存在的“民”,他们每个人都具有成长为“君”的材质,所谓“皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具”。

今使涂之人伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。故圣人者,人之所积而致矣(《荀子·性恶》)。

“涂之人”都有成长为执掌权力、制礼义的“圣人”的可能性,关键看个人是否能“为学”。反过来,“圣人”之所以能执掌权力、能作出“制礼义”这般常人所无法做到的超越性事业,也是由“人之积”得来的。“君主与民众其生性都是一样的,每一个普通人都具有成为禹那样的圣君的可能性,而圣君则是人通过积累仁义法正而达到的。”<sup>④</sup>连“君”本身也是由“民”成长起来的,这从另一个侧面凸显了“民”相对于“君”的根本性地位以及对政治权力的来源的决定性作用。

那么,既然普通的人都有成为“君”的可能性,对当时已普遍盛行的“世袭制”又当如何看待呢?“世袭制”是让去世君王的子嗣接替他执掌政治权力,这种做法明显将普通人排斥在了机会之外,似乎与荀子的主张存在矛盾。对此,荀子进行了解释:

圣王之子也,有天下之后也,势籍之所在也,天下之宗室也<sup>⑤</sup>,然而不材不中,内则百姓疾之,外则诸侯叛之,近者境内不一,遥者诸侯不听,令不行于境内,甚者诸侯侵削之,攻伐之(《荀子·正论》)。

荀子对待“世袭制”的态度有两个层次。首先,他不反对“世袭”。他同意作为圣王的后代可以继承圣王的“君”位,成为新的政治权力执掌者。其次,通过“世袭”获得的“君”位同样要接受“天一民”这个神

① 郭齐勇:《中国儒学之精神》,复旦大学出版社2009年,第250页。

② 惠吉星:《荀子与中国文化》,贵州人民出版社1996年,第84页。

③ 孔繁:《荀子评传》,南京大学出版社1997年,第214页。

④ 廖名春:《论荀子的君民关系说》,载《中国文化研究》1997年夏之卷(总第16期)。

⑤ 熊公哲教授疑“宗室”当为“宗主”,见熊公哲注释:《荀子今注今译》,重庆出版社2009年,第367页。

圣来源的检阅，其事实上的合法性只能由这个来源确立。“圣王之子”执掌权力并不意味着事情就完全确定不可更改了。一旦他违背了“使民生”的要求，那么他将受到惩罚，轻则受到削弱，重则被赶下“君”位甚至被杀掉，即被“革命”。

是以臣或弑其君，下或杀其上，弑其城，倍其节，而不死其事者，无他故焉，人主自取之”  
（《荀子·富国》）。

“人主”丢掉政治权力乃至自己身家性命皆是“自取之”，是其违背“使民生”要求后所导致的必然结果。

所以，“世袭制”确立君王的方式固然对“民”有排斥，但由于“君主并不是神圣不可侵犯的”<sup>①</sup>，“民”对于由“世袭”获得政治权力的君王完全可以行使“人民的革命权”<sup>②</sup>。荀子的“君舟民水”论也正是从这个意义上来讲的。而有的学者认为，“他（荀子）的君民‘舟水’关系说，实质上是弱化了孔孟民本主义精神，强化了君主专制的力度，在根本上构筑了古代儒学君本主义的基本框架”<sup>③</sup>。此论实未揭橥荀子关于政治权力与“君”关系的全部涵义，有偏颇之嫌。

## 二、君主——“君者，治辨之主也”

“君”作为政治权力的执掌者，是“天”为了“民”之“生”而树立起来的。那么，“天”所立之“君”能不能达到这样的实际效果呢？进一步讲，“天”为什么不像对待人之外的其他事物那样，直接让人“生”而偏偏要立一个“君”作为中间环节呢？

这主要涉及到人之“生”所包含的特殊含义以及“君”的职分功能的问题。

人之“生”，并不像其他万物那样本能与直接地与“天”相联系，他要通过一特殊方式——人之“群”。

力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也（《荀子·王制》）。

与其他生存物相比，人所具备的自然条件比较差，但是却能让其他生存物为我所用，成为“最为天下贵”的生存物，其关键原因就在于人具有群体这样一种生存方式。不过，这样的生存方式有其特殊的要求，否则不仅不能生存，反而会致“乱”危害生存。

人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也（《荀子·富国》）。

人之“群”必须满足的要求就是要有“分”，即“秩序区分”。而能把握“分”的人是“君”。

君者，何也？能群也。能群也者，何也？曰善生养人者也（《荀子·君道》）。

“君”的本职工作正是能“群”，能通过对“群”的组织管理完成使民和谐“生养”的目标。

“君”发挥“群”能力的途径有很多，最根本的是体现在“制礼”上：

古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也（《荀子·性恶》）。

荀子的“礼宪”堪称“外王之极致”<sup>④</sup>，是维持整个政治共同体秩序的制度性因素。而以“圣王”身份出场的“君”则是这种制度性因素的制定者，这使得“君”对整个政治共同体秩序的管理作用凸显无疑。因之，在政治共同体中发号施令的政治权力就必须交给“君”来执掌。

“君”的地位亦必须突出。这就是荀子的“隆君”主张。

君者，国之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而乱，自古及今，未有二隆争重而能长久者（《荀子·致士》）。

“君”必须被当作一国唯一的重心，这是国家安治的要素。因为如果树立两个重心，则国家必乱。

而人君者，所以管分之枢要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；贵

① 廖名春：《论荀子的君民关系说》。

② 徐复观：《中国思想史论集续篇》，第291页。又见韦政通：《中国思想通史》，上海书店出版社2003年，第226页。韦政通教授更认为荀子“人民的革命权”比孟子主张的“贵戚之卿的革命权”更进步。

③ 王保国：《评荀子的君本论和君民“舟水”关系说》，载《史学月刊》2004年第11期。

④ 牟宗三：《名家与荀子》，台湾学生书局1979年，第201页。

之者,是贵天下之本也(《荀子·富国》)。

“君”活着时,要使其生活上美满<sup>①</sup>、安定和尊贵;“君”丧亡后,“民”要以“三年”之丧礼来对待。

君之丧,所以取三年,何也?曰:君者,治辨之主也,文理之原也,情貌之尽也,相率而致隆之,不亦可乎?诗曰:‘恺悌君子,民之父母。’彼君子者<sup>②</sup>,固有为父母之说焉。父能生之,不能养之;母能食之,不能教诲之;君者,已能食之矣,又善教诲之者也。三年毕矣哉!乳母、饮食之者也,而三月;慈母、衣被之者也,而九月;君曲备之者也,三年毕乎哉!得之则治,失之则乱,文之至也。得之则安,失之则危,情之至也。两至者俱积焉,以三年事之,犹未足也,直无由进之耳(《荀子·礼论》)。

之所以“民”要为去世的“君”服丧三年,与对待父母的待遇相同,其原因在于“君”的地位实在太重要。他是国家治理之主,是礼义之根本,是百姓忠诚恭敬之情应极致赋予之对象。他既能使“民”获得饮食衣被这些基本的物质资料,又对“民”进行教诲,使人能获得礼仪熏陶及和谐的社会秩序。从这个意义上看,“君”可算是“民之父母”,以事父母的礼遇对待“君”绝对合适。甚至严格地说,为“君”服丧三年还不够。荀子“隆君”的主张让“君”定于一尊、全体“民”以之为“父母”,则“君”专制的可能性显得十分大。

对于这个问题,荀子也并不是没有考虑过,他指出:

君者仪也,民者景也,仪正而景正。君者盘也,民者水也,盘圆而水圆。君者盂也,盂方而水方(《荀子·君道》)。

君者,民之原也。原清则流清,原浊则流浊(《荀子·君道》)。

君作为“民原”,并不只是作为政治权力的代表,他本身是带有义务和责任的。整个社会尤其是广大“民”的“正”与否、其行为是“圆”还是“方”、其行为是“清”还是“浊”都与君的品行相关联。所以“君”的言行甚至喜好若不谨慎则会给整个政治共同体尤其是“民”带来极大的祸患。

楚庄王好细腰,故朝有饿人(《荀子·君道》)。

从当时的实践来看,一个不算很大权力的楚王对“细腰”的个人偏好竟导致大量宫中之人忍饥挨饿以至于饿死的惨剧,“君王”专制之害显然已经彰显无遗。

荀子试图通过两种方法来对可能出现的专制弊端进行解救。

第一种方法是直接针对“君”自己的,即对君主的个人修为进行不懈的提升。这也是儒家思想对于所有人的根本性要求。

请问为国?曰闻修身,未尝闻为国也(《荀子·君道》)。

对于执掌权力的君王,最要紧的不是如何治理国家,反而是修身最为重要,这不是要忽略执政者治理国家的能力,而是认为对于掌权者而言,必须首先时刻坚持修身,使自己能时刻保持“成圣”的理想,其作为全社会仪表的身份才能名副其实,这是君王在自己职分内最应当完成之事业。

第二种方法就是在权力的运行上引入“臣”来完成,从某种意义上达到对“君”专权的制衡。

故人主欲强固安乐,莫若反己。欲附下一民,则莫若反之政。欲修政美俗,则莫若求人。

……彼其人者,生乎今之世,而志乎古之道(《荀子·君道》)。

“人主”想要保持政权稳固安乐,就要“求其人”,“彼其人”正是能在运行权力上起到决定作用的“臣”。

故明主急得其人,而暗主急得其数。急得其人,则身佚而国治,功大而名美,上可以王,下可以霸;不急得其人,而急得其数,则身劳而国乱,功废而名辱,社稷必危(《荀子·君道》)。

在权力运行上,得到“其人”(即臣)之助,君王从个人到国家都能安治;反之,则危亡。以“急得其人”的态度来执掌政权,最后能达到“身佚而国治”的状态。荀子希望“君”“身佚”而不是“身劳”,体现了荀子反对“君”在执掌了权力后自己去运行。

①久保爱注曰:美之,谓美人君之宫室、衣服、饮食也。见王天海校释:《荀子校释》,上海古籍出版社2005年,第421页。

②据俞樾、王天海,此“君子”当为“君”。见王天海:《荀子校释》,第802页。

### 三、臣治——“大儒之效”

前文已经提到，“臣”主要的任务就是负责政治权力的运行。为达此目标，“臣”必须要维系权力秩序中“在上之君”与“在下之民”的和谐。因此，“臣道”也就必须要进行详细的探讨。

“臣”的首要职责是把握好“君命”与“君利”之间合理之度。

从命而利君谓之顺，从命而不利君谓之谄；逆命而利君谓之忠，逆命而不利君谓之篡（《荀子·臣道》）。

“君利”实际是“国利”、“民利”，这与政治权力的来源相符合。而“君命”在某些时候代表君主的私利。所以“君利”高于“君命”，在某些时候“臣”可以“逆命而利君”。臣之“忠”不是完全听命于君主，而是要以“国利”、“民利”为标准对“君”进行制约。

那么在实际的政治实践中如何能利君呢？

大臣父兄，有能进言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能进言于君，用则可，不用则死，谓之争；有能比知同力，率群臣百吏而相与强君矫君，君虽不安，不能不听，遂以解国之大患，除国之大害，成于尊君安国，谓之辅；有能抗君之命，窃君之重，反君之事，以安国之危，除君之辱，功伐足以成国之大利，谓之拂。故谏争辅拂之人，社稷之臣也，国君之宝也（《荀子·臣道》）。

谏、争、辅、拂是臣在处理与君关系时能达到“利君”要求的四种形式，各自在不同情况下发挥作用。真正能将“臣”的使命优秀地完成的最好榜样是《荀子》所推崇的“圣臣”：

上则能尊君，下则能爱民，政令教化，刑下如影，应卒遇变，齐给如响，推类接誉，以待无方，曲成制象，是圣臣者也（《荀子·臣道》）。

圣臣将君民关系协调得融洽，将政令教化执行妥当，更能“应卒遇变”、相机理事。他不是一个僵化的执行者，而是运筹帷幄的政治家。达到这样水准的“圣臣”的现实榜样屈指可数，如“殷之伊尹，周之太公”，而最高水准的便是“周公”，他的功绩被誉为“大儒之效”。

武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以属天下，恶天下之倍周也。履天子之籍，听天下之断，偃然如固有之，而天下不称贪焉；杀管叔，虚殷国，而天下不称戾焉；兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，而天下不称偏焉。教诲开导成王，使谕于道，而能掩迹于文、武。周公归周，反籍于成王，而天下不辍事周，然而周公北面而朝之。天子也者，不可以少当也，不可以假摄为也。能则天下归之，不能则天下去之。是以周公屏成王而及武王以属天下，恶天下之离周也。成王冠，成人，周公归周反籍焉，明不灭主之义也。周公无天下矣，乡有天下，今无天下，非擅也；成王乡无天下，今有天下，非夺也；变势次序节然也。故以枝代主而非越也，以弟诛兄而非暴也，君臣易位而非不顺也。因天下之和，遂文武之业，明枝主之义，抑亦变化矣，天下厌然犹一也。非圣人莫之能为，夫是之谓大儒之效（《荀子·儒效》）。

周公之所以获此评价，在于他理想地完成了对荀子政治权力构架中的一种设想。周初武王驾崩后，成王年幼而不能理国，但他也不是暴君不至于乱国，故实有荀子所谓“身佚”的特点。这样一个君主在位，就是臣发挥职能之机会。一方面，权力的运行便可全部交由“臣”周公处理，君主不会专权；另一方面，成王本身正处在需要教化修身的阶段，周公可以利用自己特殊的身份与良好的品行促使成王不断提高其修为，使其长成以后也不至于专断施暴。而更难得的是周公也并未趁机篡位专权，而是在将各种政事处理完善，教育成王成熟之后又归政于他。自始至终，“君”、“民”及社会的秩序在周公的维系下都以和谐的态势存在。这正是荀子所希望看到的政治权力良好运行的情况。

### 四、荀子“民本”政治哲学的意义

作为一种具有“入世”意义的思想，荀子的“民本”政治哲学中包含着不容忽视的理论价值与政治哲学智慧。我们可以从两个大的方面来审视其意义。

第一个方面的意义是历史意义。作为诞生于公元前3世纪的思想，荀子的“民本”政治哲学与漫长

的中国古代历史特别是政治方面的历史联系紧密,对中国古代政治制度的发展产生了深远的影响。

从政治理论上,作为先秦儒家政治哲学的集大成者,荀子“民本”政治哲学堪称儒家政治哲学发展中的里程碑。他对“民本”传统如何进一步高扬,对政治权力在实际制度中如何平衡地贯彻,对政治体系中民、君、臣等政治主体的地位如何安放等都有较为细致的论述。其理论呈现出理想性与现实性较好结合的特点。金耀基先生对此有精当的评论:“荀子之中心思想,则依旧守儒家政治哲学之一贯之义——民本思想。其‘天之生民,非为君也,天之立君,以为民也’一语,上通孟子‘民贵君轻’之义,下接梨洲‘君客民主’之论,谨此一语,荀子已可堂堂在儒学中占一席崇高之地位”<sup>①</sup>。荀子的这种地位在汉、唐儒者中颇受尊崇。西汉大儒董仲舒即十分佩服荀子,服膺荀子在政治哲学方面的成就,曾“作书美孙卿”<sup>②</sup>。刘向称“如人君能用孙卿,庶几于王”<sup>③</sup>。唐朝杨倞专为《荀子》作注,评价荀子“根极理要……名世之士,王者之师”<sup>④</sup>。只是到了中唐以后,儒学内部“心性”理论兴起,政治哲学内容逐渐不受重视,荀子之地位亦随之降低。直至近代,儒家们开始重新重视政治哲学,荀子方重获尊崇。

从政治实践上看,最大的影响是使得儒家思想成为了中国古代官方恒定不变的意识形态。儒家思想从汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”成为钦定的思想,“规范了2000年的中国社会”<sup>⑤</sup>。这中间起到直接作用的是董仲舒,而若追溯其源,则荀子与焉,正所谓“二千年来之学,荀学也”<sup>⑥</sup>。除此之外,荀子所构建的一系列具有操作性的儒家政治哲学方法对古代政治体制的建立变迁也产生了相应的影响。首先是对皇权的限制与制约。虽然中国古代的政治体制基本属于君主专制制度,但君主所掌握的权力并不是绝对的毫无限制。“即使在有作为的皇帝在皇权至高无上之时,也不是像有些书籍说的那样:君临一勿,权力无限”<sup>⑦</sup>。“天命”之权威、“民众”之力量、“贤臣”之职责和仁义道德的要求都在不同程度上起到过对皇权的制约<sup>⑧</sup>。这正是荀子“民本”政治哲学中所提到的措施。史实中典型的代表莫过于唐太宗与大臣的关系。唐太宗明确将荀子所主张的“水能载舟,亦能覆舟”理念作为执政的座右铭,非常注意纳谏与纠错。故此,治国较久<sup>⑨</sup>。其次是相权的设置与发展。荀子“民本”政治哲学中有“臣治”这一维度,他希望借此维度来制约可能出现的“君权”专制。古代政治制度中“相”的设置一定程度上体现了荀子的要求。自秦统一开始,中国历史上相继出现过独相制、群相制、兼相制三种相权制度<sup>⑩</sup>。这种变化体现的是君权与相权的斗争。执掌政权的皇帝不断变革相权制度以达到弱化相权的目的。这从侧面反映了“相”的存在确实造成了对君权的威胁与制约,同时也反映了皇帝不论怎么变革也无法消除“相”的存在。再次,荀子“民本”政治哲学中所强调的重视社会民生、重视执政者道德的修养等理念都不同程度地在古代政治君主的执政中得到实现。虽然这些措施都无法从根本上解决问题,但起码“在实际上减缓了传统社会专制统治者对百姓剥削的残酷性”<sup>⑪</sup>。

当然,由于在秦统一以后古代中国所处的社会始终是专制社会<sup>⑫</sup>,荀子之理想未得到实施之处更多。反而君主们截取其思想的部分内容以为专制服务。这导致荀子思想被后人批判为“君主主义”的鼓吹者<sup>⑬</sup>。笔者认为这样的批判不是公正的评价。

① 金耀基:《中国民本思想史》,台湾商务印书馆1993年,第83页。

② 王先谦:《荀子集解》,中华书局1988年,第558页。

③ 王先谦:《荀子集解》,第559页。

④ 王先谦:《荀子集解》,第51页。

⑤ 韦庆远:《中国政治制度史》,中国人民大学出版社2005年版,第70页。

⑥ 《谭嗣同全集》下册,中华书局1981年,第335页。

⑦ 张创新:《中国政治制度史》,清华大学出版社2005年,第109页。

⑧ 张创新:《中国政治制度史》,第109页。

⑨ 张创新:《中国政治制度史》,第110页。

⑩ 张创新:《中国政治制度史》,第114页。

⑪ 郭齐勇:《再论儒家的政治哲学及其正义论》,载《孔子研究》2010年第6期。

⑫ 教科书一般将中国自秦以后的社会定义为“封建专制社会”,但目前学界对此一概念有许多新的看法。冯天瑜先生认为应将之定义为“宗法地主专制社会”,见冯天瑜:《中国历史分期与秦至清社会形态命名》,载《学术月刊》2006年第4期;许苏民先生认为应将之定义为“皇权官僚专制社会”,见许苏民:《自秦迄清中国社会性质是“宗法地主专制社会”吗?》,载《学术月刊》2007年第2期。笔者认为他们的争论只在“专制”的主体问题上,而对于“专制社会”的性质则没有争议,故笔者即暂使用“专制社会”来描述这一漫长历史时代。

⑬ 王保国:《评荀子的君本论和君民“舟水”关系说》。

我们应以理性的态度来审视荀子的“民本”政治哲学,并对其思想精华进行合理的转化与利用,此为荀子思想所具有的第二个方面的意义——现实意义。中国自近代遭受西方力量入侵以来即走上一条追求实现近代化(现代化)的道路。这种追求在政治方面即体现为建立民主制度的努力。为实现民主,许多人将儒家思想不加分辨地作为批判的对象,这种做法无疑过于偏颇。更理性的做法是对儒家思想与西方文化进行沟通。“中国固然需要参照、借鉴西方的制度文明和价值理念,并使某些制度与价值真正在中国生根,以成为中国现代化的助缘;然而,中国的现代化……有着自己的道路与模式,自己的特殊性;……离开了民族化的现代化也是难以成功的”<sup>①</sup>。儒家“民本”政治哲学无疑正是属于中国民族文化中的精华之一,是可以依靠的优良的理论资源。

其一,从宏观上看,“民本”与“民主”具有能够沟通与融合的属性。按照金耀基先生的意见,“民主”具有“民有”、“民治”和“民享”三个层面(即林肯所说的 of the people, by the people, for the people)的含义。其中,“民治”含义为儒家“民本”所无,而“民有”、“民享”则俱为“民本”所有<sup>②</sup>。也就是说“民本”与“民主”两者在权力来源于人民、权力为了人民这两个层面上具有融合的基础,只是在权力由人民执掌与运行这一个层面上“民本”有缺憾。具体到荀子的“民本”哲学,“民有”、“民享”正是其内容之重点所在。即使在“民治”层面,也不是完全不涉及。笔者认为,荀子“民本”哲学的“臣治”维度还是对权力运行的问题进行了一定思考的。而“臣”运行权力之目的还在于服务于“民”,故其与“民治”之间也并不是完全不可沟通的。此外,荀子的“明分之道”“划分、确定每个层次、每个社会成员的利益界限,其最终所指向的就是通过这一途径给予并保障每个人所应得的利益”<sup>③</sup>。其中所蕴含的“应得”观念与西方民主政道的基础“权利”概念有极大的相通性。

其二,从微观上看,荀子“民本”政治哲学中许多具体理念可以直接为我们今天的政治实践所采纳。在历史上的专制社会中,由于受到客观条件的限制,荀子关于“民本”的许多有价值的理念无法得到实施,但今天我们有了条件。这些理念包括以下三种。

一是人民作为权力的来源具有神圣性。荀子所讲的“天之立君,以为民也”的理念提醒我们,人民作为权力的来源是带有神圣性的。执政者不可只将人民利益作为巩固政权的工具与手段,而是必须从根本处对人民的意志抱有敬意与尊重,真正做到“以民为本”。

二是执政者的个人道德修养不容忽视。荀子认为“修身”是执政者的“为政”之要。对于执政者可能出现的腐败与专权,制度制约固然是必须的手段。但并不能因此就舍弃对于执政者自身的道德修养要求。在其他条件相同的情况下,“君子”在位肯定好于“小人”在位。

三是国家权力的执掌与运行应有所分离。在荀子的思想中,“君主”与“臣治”是相互有张力的两个维度。负责运行权力的“臣”可以按照“从道不从君”的原则与“君”相抗衡。这是不同于西方“三权分立”的一种权力制衡模式。此模式亦可为当前政治文明建设所借鉴。

总之,荀子的政治哲学架构将“民”之利益与具有生万物特性的“天”相挂搭,以之为政治权力的根本来源;而善“群”的“君”由于能实现“天”所赋予的使众“民”生的需求,被“立”为现实政治权力的执掌者;再以“臣”来具体运行权力以期对可能出现的君主个人专制进行制衡,保障民利的落实。这种“民本”政治哲学的设想在历史上发挥过一定作用,对我们今天的政治文明建设亦有裨益。我们应本着继承民族优秀传统文化的态度对之进行合理审视与探讨,从中发掘有价值的思想资源。

● 作者简介:谭绍江,武汉大学中国传统文化研究中心博士生;湖北 武汉 430072。

● 责任编辑:涂文迁

① 郭齐勇、秦平:《儒家文化:民族认同与伦理共识的基础》,载《求是学刊》2006年第6期。

② 金耀基:《中国民本思想史》,第3页。

③ 储昭华:《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》,商务印书馆2005年,第292页。