

民本思想的理路 ——从《尚书》到《孟子》

谢远笋 郭齐勇

摘要 民本主义是中国传统政治哲学的主流和特色,作为一种成熟的思想,它有其一贯的线索。《尚书》中“以德配天”的思想,集中体现了儒家对政治正当性的寻求。儒家提出德位相配,这是它对权力来源问题提出的解决方案。与德位相配相对的是德位不配,其一是“德不配位”,即无德之人登上了不该有的权位,这牵涉到革命的问题;其二是“有德无位”,即大德之人没有取得应有之位,此种情形涉及时遇的问题。

关键词 民本;德位;革命;《尚书》;《孟子》

中图分类号 B22 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)04-0085-09

基金项目 国家社会科学基金重大委托项目(24@ZH040)

“民本”二字出自《尚书·五子之歌》“民惟邦本,本固邦宁”一语,其大意为,人民是国家的根本,只有根本稳固了,国家才会安宁。民本思想萌芽于春秋之前,这在《尚书》《诗经》中已有充分体现,后经孔子、孟子的继承与发展,达到完备形态,成为中国传统政治哲学的主流和特色。秦汉之后,中国进入皇权专制时代,民本思想处在停滞与销沉的状态,直到明清之际,经黄宗羲等人提倡,方得以复苏和发展,形成具有启蒙性质的新民本思想,并在清末成为契接现代民主的接榫处。

严格说来,本文并不采取历史研究的方法,即对民本思想的发展加以历史的梳理,而是选取其重要理念,即敬天保民、德位相配、穷达以时,分析从《尚书》到战国诸子,其中尤以《孟子》一书为代表,民本主义演进的内在理路。既然是一种成熟的思想,民本主义自有其一贯的逻辑。以德取天下,还要以德治天下。前者是政道,后者是治道^[1](P29-30)。政道是相应于政权而言的,是关于政权的道理;治道之相应于治权而言的,是关于治权的道理。政道是对统治者所以拥有权力的道德基础的追问,即政治正当性;治道所关注的是统治者应该如何进行统治,即政治证成性。本文所论大体属于政道的部分。

一、敬天保民

《尚书》中的“群神”“上帝”“帝”“天”“昊天”“天命”是先民想象的统率自然界的最高权威,而地上人间统率各部落与部落联盟的首领,借重天上的权威,来强化自己的统治。需要指出的是,综合甲骨文、金文、出土及传世文献中相关内容来看,商人缺乏“天”的观念,以“帝”指“天”,周人继承商人之“帝”而提出“天”,皆指在上的神明。正如罗新慧所言,“帝是商人极为重要的神灵,但商人从未将帝与王权的确立,与国家政权的合法性联系起来。周人之天,是周人国祚建立的根据,是周人政权立论的最高权威,天的神圣性超越于商人之帝”^[2](P25)。不过,周人之天,在指向神明之天外,也用作自然之天。

经过夏至殷、殷至周两次王朝的交替之后,王朝更迭的现象便引起周初统治者的深切思考,这在《周书》如《召诰》《多士》《无逸》《君奭》《多方》《立政》等篇中得到了充分的体现。殷民对商纣的反抗,说明百姓很难被永远占有而不背叛主人。面对这种状况,周初统治者为了论证自己代殷的合理性,便提出“天

命靡常”的观点,换言之,“天命”并非固定不变的,而是可以转移、变更的。

以周公为代表的周初统治者在总结殷商王朝覆灭的教训中,提出了“以德配天”“敬天保民”等主张,认为能否享有“天命”,关键以君主是否“敬德”而转移。强调天命不是永恒地给予某一个统治者,“唯命不于常”(《尚书·康诰》)“唯王其疾敬德。王其德之用,祈天永命。”(《尚书·召诰》)“敬德”,亦称“修德”“明德”。用徐复观的话来说,周初人的“敬”“敬德”“明德”的观念,是一种充满责任感的忧患意识。这种由警惕性而来,精神敛抑集中,对政务、事业的谨慎、认真,对自己的行为负责的心理状态,不同于宗教的虔诚。这是中国人文精神最早的表现,是以“敬”为动力的、具有道德性格的人文主义或人文精神^[3](P20-21)。较之夏殷两代的主政者,周公等人将外在性的天神崇拜与血缘性的祖宗崇拜逐渐内在化、道德化。

周初另一个观念的变化是:其统治者认识到人民的生命、生活与人民的意志、意向的重要性,将其抬高到与天命同等的地位,这要求统治者应通过人民生活去了解天命。“民之所欲,天必从之”(《尚书·泰誓上》),“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓中》),“天棐忱辞,其考我民”(《尚书·大诰》),“人无于水监,当于民监”(《尚书·酒诰》),此类说法在《尚书》中屡屡出现,表明天意是通过民意来表现的,王者要以民为镜,从民情中去把握天命^[4](P14)。所谓“天畏棐忱,民情大可见”(《尚书·康诰》),这是我国民本思想的源头。棐,辅助义。情,状况义。民情是指民众的生产、生活以及风俗习惯等情况,也包括其意愿、诉求等。其大意是,上天辅助诚信的人,从民情可看出天意。上天同时利用民情的反映,决定惩罚与褒奖,“惟我下民秉为,惟天明畏”(《尚书·多士》)。下界民众的所作所为是上天惩恶扬善的依据,天随民愿,它将按照民众的行为行使它的权威。

以上两方面结合起来,可用《蔡仲之命》中之一语加以概括,即“皇天无亲,惟德是辅。民心无常,惟惠之怀”。君权之予夺源自天命,而天命是基于民意的。得民心者,天命归之。据《尚书·康诰》,文王修己行善,善得民心,冒闻于天,故天以天下与之,文王受命而为天子。这一思想被孟子加以发挥,在《孟子·万章上》篇,孟子与万章集中讨论了君权授予之原则的问题。万章问“舜有天下也,孰与之”,孟子答之以“天与之,人与之”,进而提出政权转移的标准:“荐之于天,而天受之;暴之于民,而民受之”,并引《太誓》“天视自我民视,天听自我民听”之语,表明“天与之”是虚授,“民受之”是实予,这一思想从《尚书》到孟子可谓一脉相承。孟子民本思想的源头正是《尚书》。

又据《孟子·离娄上》:“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,獭也,为丛驱爵者,鹬也;为汤、武驱民者,桀与纣也。”君权天授,但其标准在民意。君王之所以得天下,其原因在于得民心;君王之所以失天下,其原因则在于失民心。后者正是“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”之依据。

综上,孟子得出“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)的结论是很自然的,甚至可说是不得不然。这是政治思想方面从《尚书》到《孟子》发展的线索。在德性之学方面,孟子实承子思之学以续孔门学脉,思孟学派其来有自。不过,在儒家,内圣与外王并不能决然分开,从内圣到外王是自然的推衍,其次序在《大学》中得到了系统的表达。

孔子以不安示仁,但他只言“仁人”;孟子加以发挥,更言“仁政”。“孔子讲仁及忠恕,多限于个人之修养方面。孟子则应用之于政治及社会哲学。孔子讲仁及忠恕,只及于‘内圣’;孟子则更及于‘外王’^[5](P95)。”孟子以四端之心论性,“仁心”扩而充之便可成“仁政”。孟子说:

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。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。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。由是观之,无惻隐之心,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。惻隐之

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》)

这段话可谓孟子学的纲领,我们可从三个方面来理解。其一,以四端之心论性。人与禽兽的本质差异,就在于人有内在的道德性,这种内在德性由四端之心显发出来,具体表现为仁义礼智之实,如牟宗三所谓“仁义内在,性由心显”。性乃人之为人之所在,亦是万物生生之机。牟宗三曾借“云门三句”对其加以解释:“截断众流”是第一义,指道德主体(实体)的自主自律;“涵盖乾坤”是第二义,道德实体也具有宇宙论意义;“随波逐浪”是第三义,是指道德主体通过实践功夫而具体真实地“呈现”。三义完整地表达出来,便是“道德的形上学”^[6](P143),扩充本心,便是扩充善性,扩充此生生之机以致成己成物,可臻至“万物皆备于我”之境。

其二,仁心乃一身之主宰。身有主宰始可言道德主体之建立,人即在本心上建立道德主体之地位,有本心之主宰才可以言道德自律与道德实践。如果我们借用现代道德理论中存心伦理学(或谓义务论伦理学)与功效伦理学(或谓目的论伦理学)的划分,孟子学显然应划归前者。存心伦理学坚持“善”之异质性,反对将道德意义的“善”化约为非道德意义的“善”。质言之,一个行为或行为规则之所以具有道德意义,其最后判准并不在于其所产生的非道德价值,而在于其自身的特性。功效伦理学认为,道德义务或道德价值之最后判准在于其所产生的非道德价值(非道德意义的“善”)。换言之,这类伦理学将道德意义的“善”化约为非道德意义的“善”,如快乐、幸福、利益等^[7](P71)。

其三,仁心为仁政之基础。孟子主张“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)的推恩原则,将“仁心”推扩到社会、国家治理之中,即为“仁政”。换言之,仁政是仁心在政治领域中的扩充与展现。仁心之不容已,借牟宗三的哲学概念言之,便是即存有即活动,其动力是内在的,故其推扩是“沛然而莫之能御”的。本心就是良知,它是理又是情。从理处说,它为自我立法,因此是判断原则;从情处说,它构成行为的动机,因此又是践履原则。良知是知,又必然体现为行。良知即是良能^[8](P102)。在《孟子·离娄下》篇中,孟子提出了一项重要的区分:“由仁义行”与“行仁义”。前者意谓遵从仁义而行,后者是将仁义看成工具加以利用。“由仁义行”与“行仁义”之区别是存心伦理学的基本预设,它相当于康德所谓“出于义务”与“合乎义务”——或者说“道德性”与“合法性”——之别^[9](P52)。将这一区分应用到王霸之辨中,“由仁义行”对应的是“以德行仁”的王道,“行仁义”对应的是“以力假仁”的霸道。孟子反对“以力服人”的“霸道”,反对杀伐征战、与民争利及以暴力对待百姓,主张“以德服人”的“王道”,主张保民、教民,以民为本。此类论说均可视为推恩原则的题中应有之义。

上文提到周代保民之论,其说俱见《尚书》。周武王曰:“用保乂民”(《尚书·康诰》),周公说:“子子孙孙永保民”(《尚书·梓材》),又曰:“怀保小民”(《尚书·无逸》),秦穆公曰:“以保我子孙黎民”(《尚书·秦誓》),讲的都是安定、爱护百姓的道理。孟子的保民思想,实继《尚书》而来。据《孟子·梁惠王上》,齐宣王问如何才能统一天下,孟子回答说:“保民而王,莫之能御也。”

养民为保民之第一要义。盘庚说“奉畜汝众”,“汝共作我畜民”(《尚书·盘庚中》),畜,养也。孟子论治天下,亦重养民。他说:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。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。”(《孟子·梁惠王上》)据《尽心上》,孟子又说:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也。食之以时,用之以礼,财不可胜用也。”养民之道,在乎注重稼穡,不失农时。《尚书》“敬授人时”(《尧典》)、“食哉惟时”(《舜典》)及八政“食”先(《洪范》)之说,是孟子“不违农时”、“无失其时”及“食之以时”

之论的源头^[10](P378)。可见,孟子之养民重农思想亦自《尚书》而来。

孟子养民之论,尤深切详明,为先秦所仅见。七篇之中,孟子重视裕民生、薄赋税、止争战、正经界诸事。此外孟子又主张“与民同乐”。对齐宣王之问,他回答说:“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下”(《梁惠王下》),陈义尤为精当高远,为孔子之所未发。美食安居,人所共悦。统治者若能行推恩之术,则举国腾欢,可臻仁政之极致。《尚书》“民为邦本”之说,孟子殆最能阐发其旨^[11](P93)。

民本主义认定民是政治的主体,得民心就意味着合民意,反之亦然。当然,一方面,公众的意愿何在?或者说,什么构成了民意?这是一个有待深究的问题,因为民意是可以被规范、被引导甚至被塑造的。另一方面,民意可能会受到偏私意见的影响而有善有不善,若处理不慎有沦为粹主义的风险。民心与民意的异同,学界颇有些一争议。本文认为,良知本心意义上的“心”固然是纯善的,但此处的民心是经验层面的“心”,否则它如何与所欲、所恶关联在一起呢?换言之,它与民意的含义是相近的。据《孟子·梁惠王下》,齐宣王向孟子请教如何选择、任用贤才,孟子认为“国人皆曰贤”并非唯一的标准,同样的,官员的罢免或伏法受诛,“国人皆曰不可”或“国人皆曰可杀”之理由亦不充分,仍需详加考察,据实酌定。民意如流水,统治者不可不尊重民意,亦不可仅以民意为主臬。即便在现代民主政治中,由个人选择所构成的民意,若置公共道德判断于不顾,也会给公共生活带来灾难。以下稍作引申。

自由主义者,如罗尔斯主张“正当(权利right)优先于善”,他写道,“如果正当具有优先性,我们对善的观念的选择就是在确定的限制之内作出的”^[12](P566)。自由主义认为,“自我”是自由独立的、能够选择的主体,完全不受制于我可能拥有的任何目的和兴趣,换言之,“自我”是独立于社群、历史而存在的。但在社群主义看来,这样的人是不存在的,至少是不真实的,相反,将个人放到其社会的、文化的和历史的背景中加以考察,是理解人类行为唯一正确的方式。社群主义认为,人与人的关系具有内在的必然性,由人所组成的社会拥有共同的目标与价值,这表示人不能独立于社会而存在,人在本质上是社会动物。

社群主义对以罗尔斯为代表的当代自由主义批判,其焦点正集中在后者主张的“先行个体化的主体”或“无牵累的自我”,前者认为这种主体或自我不过是一种抽空人的现实性的虚构。桑德尔明确反对这种“无负荷的自我”(unencumbered self)观,它认为自我是独立于规则、目标和归属的;主张“情境中的自我”(situated self)观,它不同意自我独立于人类生存处境的看法,主张自我渗透着历史传统和社会经验^[13](P172)。他认为,正义、权利或法律概念都依赖于(或预设了)某种良好生活及德行概念,我们不能脱离我们对良好生活与德行的理解孤立地思考正义与权利问题^[13](P172)。如上文所言,不可不尊重民众的选择,但不可仅以民意为主臬,须考虑它所预设的道德问题。社群主义的这一主张与儒家可谓不谋而合。孔孟均致力于开启由社群生活培植起来的情感以使社群生活获得道德感与亲合性,此类论述在《论语》《孟子》中随处可见。进一步说,民本思想必然涉及教化问题,如孔子所言“庶、富、教”(《论语·子路》),孟子所言“谨庠序之教,申之以孝悌之义”(《孟子·梁惠王上》)、“善政不如善教之得民也”(《孟子·尽心上》)等。

诚如杜维明所言,儒家语境中的自我不是一个孤立绝缘的个体,而是一个在复杂的人际关系中间所显现的中心点。他不是一个既定的存在物,而是体现为一个个人人格的完成过程。他要完成自己的人格,自然关系到要发展他人的人格,也就不可避免地要对社会、对国家负起责任^[14](P8)。儒家的“自我”,不同于原子式的个人或“无约束的自我”,亦非佛家式的“自了汉”。儒家既肯定个体与社群的密不可分,同时又突显独立人格,在深入社群的同时成就自我。

其实,社群主义之所以批判自由主义,并不是因为自由主义对自我及其利益所做的解释,而是因为他们忽略了实现这些利益所必需的社会条件。社群主义所关注的不是去质疑理性修正和选择的能力,而恰恰是如何发展和维系这种能力。罗尔斯并不否认这一点,他承认个人自主不可能超越社会环境,因

为社会环境不仅提供着有意义的选择方案,而且还支持发展在这些选择方案之间进行取舍的能力。他承认家庭、学校以及更大的文化环境在培育个人自主上所起的作用。不过一旦进入社会领域,“中立国家”就会动摇。因为要对生活目标进行真正有意义的选择,其前提是具备有意义的选择方案,这些方案无不源于我们的文化。方案的多样性意味着文化的多样性;可是,如果让文化市场自行发展,它最终会瓦解支持多元主义的文化结构^[15](P261-262,264)。即使如金里卡为自由主义辩护的那样,保护文化结构与国家中立并不冲突,但将何为优质的生活方式完全交由市场决定,必然会导致强势文化的全面扩张。如果我们要避免这一窘境,还是得回到公民德性培养之类的议题,用牟宗三的话来说,民主除了有其“外延意义”,亦有其“内容意义”^[1](P141)。当然,用存心伦理学来诠释孟子学的限度何在,孟子学与美德伦理学(或谓德行伦理学)是何关系,都是值得深究的问题。不过,对这些问题的讨论已超出了本文的范围,兹不展开。

二、德位相配

“以德配天”的思想,集中体现了儒家对政治正当性的寻求。之后,这一思想得到发挥,可以说,儒家对权力来源问题的解决方案,以《中庸》此言最为集中,也最具代表性。据《中庸》,“虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉。虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉”。“德”与“位”相待而成,是其安顿权原的设想。此说强调只有有德者才可承受天命,他登上政治上的“位”才具有正当性;相反,失德就会失去天命,也就失去统治的正当性,人民有权推翻他,这正是孟子所讲“革命”之意。

显然,顺着儒家的逻辑,只有圣人才达到了“以德配天”的标准,因此,他们的统治才具有正当性。牟宗三指出:“统治者之取政权,于现实方面是凭其德与力。及其德足以服众,力足以馭众,在现实上无足与竞,其自身便成一实际上之无限,顿觉其生命遥与天接,因而便谓其统治是受命于天。既以为上天命其统治,则实际上一时之无限(即才质之无限)便有一超越者以提升之而圆满其无限,遂转而为理性上之无限。所谓‘乃武乃文,乃圣乃神’是也。”^[1](P4)同样是在《中庸》中,孔子说:“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”大德之人必定获得应有的地位、应有的俸禄、应有的名望,及应有的寿命。并引《诗》“宜民宜人,受禄于天,保佑命之,自天申之”以为证,说明大德之人必定秉受天命。

德位相配的政治理念,在中国传统政治中,是通过禅让制来实现的,这在《尚书·虞夏书》中得到了充分的体现,《礼记·礼运》篇认为此乃天下为公的大同时代,禹之后便进入天下为家的小康时代。不过,在现代社会,政治的正当性并非来源于超越的“天命”,而是源自世俗的认可,它是由统治者的意志所决定的。

儒家言政道以政权转移及其标准为要,这一思想实自《尚书》而来。尧禅舜受之事,《尚书》记载最为详尽,具见二典,亦见于《论语·尧曰》,此篇云:“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在尔躬。允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”朱子注云:“此尧命舜,而禅以帝位之辞。……舜后逊位于禹,亦以此辞命之。”(《论语集注》)“孟子道性善,言必称尧舜”(《孟子·滕文公上》),与孔子“祖述尧舜,宪章文武”(《礼记·中庸》)一脉相承。孟子遵孔子之业,参《周诰》,据二典,推崇禅让制度,并加以发挥。《孟子·万章上》引《尧典》云:“二十有八载,放勋乃徂落,百姓如丧考妣,三年,四海遏密八音。”舜以贤入朝受试,而摄政,尧崩而受禅,《尧典》(今《舜典》)文如此。舜禅禹受亦然,舜禹亦有全德,故民从之天受之^[10](P381)。一个普通人若要得到天下,其德性一定像舜和禹一样,还得有天子推荐他。

禅让制在战国时期可说是一广受关注的议题。据《墨子·尚贤上》,“古者,尧举舜于服泽之阳,授之政,天下平”,《尚贤下》也提到“昔者尧之举舜”。古史辨兴盛之时,顾颉刚曾撰有《禅让传说起于墨家考》,他认为禅让说为墨家所造,并非历史事实。战国郭店楚简有《唐虞之道》篇,简云:“唐虞之道,禅而不传。尧舜之王,利天下而弗利也。禅而不传,圣之盛也;利天下而弗利也,仁之至也。故昔贤仁圣者如此。身穷不均,没而弗利,躬仁矣。必正其身,然后正世,圣道备矣。故唐虞之(兴,由此)也。”^[16](P500)

赞扬尧舜禅让。

其实,我们大可将禅让制看成是古代哲人对德位相配问题的解决方案,其价值不言而喻,它在之前的历史中也许未曾发生,在之后也没有被采纳,将来能否达成亦不得而知,但作为一种思想实验,它总会沿着自己的逻辑发展,而不得不至于此。“以德配天”重视统治者自身的德行,但是政治权威的最终源头仍是“天”。“天听自我民听,天视自我民视”,“天”只是虚位,“民”才是实体,天命是通过民意体现出来的,民众是统治者权力的来源。不难看出,民本主义是“以德配天”的必然结果。

舜和禹是大德之人,通过禅让,他们也获取了应得之位,这是德位相配。与之相对的是“德位不配”,其中的一种情形是“德不配位”,即无德之人登上了不该有的位,这牵涉到革命的问题。

孔子说:“德薄而位尊,知小而谋大,力小而任重,鲜不及矣。”(《周易·系辞下》)德行浅薄而地位尊崇,智能低下却图谋大事,力量微弱而身负重任,这样的人少有不遭受灾祸的。当旧王朝“德不配位”,其统治便失去正当性,即失去天命,若另有人积聚德性,将会重新获得天命,因此而受命改制,即通过革命来取代旧王朝。正如牟宗三所言:“孟、荀俱以汤武革命为合法,俱以桀纣为独夫。革命的根据在天命、受命。天命、受命之根据在积德。积德而民归之,天应之,是即天命之也。德衰而失民,则天废之矣。”^[1](P14)革命即变更其所受于天之命。因此,革命即使造成了社会的动荡,责任也不在革命者那里,而在那些滥用权威和权力的统治者身上,公权力的滥用恰恰证明了改朝换代的正当性,所谓“汤武革命,顺乎天而应乎人”(《易·革·彖辞》)。由此可见,革命也是民本主义的题中应有之义。

孟子引《书》多,其革命思想亦自《尚书》而来。汤武奉天命吊民伐罪,《尚书》中以《汤誓》与《牧誓》之记载最具体要。孟子因之,以为讨罪拯民之师无敌于天下。据《孟子·梁惠王下》,孟子引《书》曰:“汤一征,自葛始”,他解释说,商汤向东方进军时,西边国家的百姓便抱怨;当他向南方进军时,北边国家的百姓便抱怨。人们盼望他,就像久旱盼乌云和虹霓一样。诛杀暴虐的国君抚慰受害的百姓,就像天及时降下甘霖一样,百姓会“箪食壶浆以迎王师”。引《书》曰,出逸《尚书·汤征》篇,以为其吊民伐罪之论据^[10](P379-380)。同篇孟子又说:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)这与《尚书》相关论述如出一辙。“诛”与“弑”所导致的事实是一样的,但其意义截然不同,在孟子看来,“诛一夫”当属顺天应人的正义之举。革命的理据在于天,但天意源自民心,因此革命的正义性最终在于服从人民。

又据《尽心下》篇,孟子说:“国君好仁,天下无敌焉。南面而征,北狄怨;东面而征,西夷怨,曰:‘奚为后我?’武王之伐殷也,革车三百两,虎贲三千人。王曰:‘无畏!宁尔也,非敌百姓也。’若崩厥角稽首。征之为言正也,各欲正己也,焉用战?”武王以寡敌殷众,举事以明仁者无敏。仁君无敢于天下,《孟子》屡申此义^[10](P380)。如孟子对梁惠王说,如果他向百姓施行仁政,即使拿起木棍,也可以打赢盔甲坚实、刀枪锐利的秦、楚两国的军队,所以说“仁者无敌”(《孟子·梁惠王上》)。

三代之制在近代中国产生了巨大回响。在接触西方政治制度时,维新思想家常将二者相比附,如王韬认为英国君主立宪政体“犹中国三代以上之遗意”,他指出:“惟君民共治,上下相通,民隐得以上达,君惠亦得以下逮,都俞吁咈”(《弢园文录外编·重民下》)。又如郑观应,他认为泰西列国议院“颇与三代法度相符”,主张“上效三代之遗风,下仿泰西之良法”(《论议政》)。梁启超认为清末政治思想的变化,是受黄宗羲新民本思想与近代民权共和之说的双重影响。他非常推崇黄宗羲的《明夷待访录》,认为“其最有影响于近代思想者”便是此书,他指出书中某些论调,“由今日观之,固甚普通甚肤浅,然在二百六七十年前,则真极大胆之创论也。故顾炎武见之而叹,谓‘三代之治可复’。而后此梁启超、谭嗣同辈倡民权共和之说,则将其书节钞印数万本,秘密散布,于晚清思想之骤变,极有力焉^[17](P18)。”

三、穷达以时

德位不配的另一情形是“有德无位”,即大德之人没有取得应有之位,此种情形涉及时遇的问题。

上引《万章上》篇，在有关尧舜禅让问题的几番询答之后，万章继续追问禹之后为何“不传于贤而传于子”这一问题。益、伊尹、周公、孔子都是大德之人，他们为什么没有获得该有之位呢？孟子的答复，其大意是：以平民身份得天下之人，其道德必然要像舜、禹一样，而且还要有天子举荐他。孔子虽然德配天地，但没有天子推荐他，因而他不能得到天下。世代相传而得天下者，天要废弃他们，一定是像桀、纣那样残暴无德之人，故益、伊尹、周公便不能得天下，因为他们的君主不同于夏桀商纣。最后他引孔子的话说，“唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也”。唐尧、虞舜以天下让贤，夏商周三代却世代传于子孙，道理是一样的。

回到孔子的话，“大德必得其位”一语该如何理解呢？结合孟子对天爵、人爵的讨论，他的上述解释很难说最终解决了德福一致的问题。德是“天爵”，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，是求之在我者也”（《孟子·尽心上》）。德是操之在“我”的，属于目的王国（kingdom of ends）。福是人爵，“求之有道，得之有命，是求无益于得也，是求之在外者也”（《孟子·尽心上》）。福处在存在领域，是人自身无法掌握的，它属自然王国（kingdom of nature）。当代新儒家牟宗三撰有《圆善论》一书，即是为了解决此一问题^[18]（P112）。

上引《唐虞之道》篇又云：“古者尧生为天子而有天下，圣以遇命，仁以逢时，未尝遇（命而）并于大时，神明将从，天地佑之，纵仁、圣可举，时弗可及矣。”^[19]（P66）尧生为天子，又具备圣、仁之德，但如果不遇命、逢时，也不可能有天下。郭店楚简中的另一篇《穷达以时》，也谈到了圣贤穷达的问题，简云：“有其人，无其世，虽贤弗行矣”，“遇不遇，天也”，“穷达以时，德行一也。”“世”指世运，“时”指时势，“遇”指机遇，三者实为人所生存的社会环境，它不以人的意志为转移，且安排人的命运，因此可被尊之为天，它与人隔绝，在冥冥之中祸福以之。不过此篇的思想要点在于“德行一也”，即人的现实境遇难免受到世运、时势、机遇等的影响，但人的德行一以贯之，并不因穷达而有变化，所谓恒德是也。遇与不遇之问题，也得到荀子及之后王充等人的关注，见于《荀子·宥坐》《论衡·逢遇篇》等篇。

孔子有德无位的问题，在《孟子》等书及出土文献中都有所讨论，对这个问题解决，孟子已开启另外一条思路，此即道统说。道统论虽至韩愈《原道》篇才正式提出，后经朱子加以系统化。但在《孟子·尽心下》篇末，孟子隐然以继承孔子自任。其实细考《论语》末之《尧曰》篇，至少此书的编订者，未尝不具有道统意识。上引《尧曰》开篇便讲尧禅让帝位给舜，舜禅让帝位给禹，接着又引了商汤与周武王的话，篇中尧、舜、禹、汤、文、武、周公的线索虽不完整，但已基本成型。

朱子《集注》引杨时之言曰：“《论语》之书，皆圣人微言，而其徒传守之，以明斯道者也。故于终篇，具载尧舜咨命之言，汤武誓师之意，与夫施诸政事者。以明圣学之所传者，一于是而已。所以著明二十篇之大旨也。《孟子》于终篇，亦历叙尧、舜、汤、文、孔子相承之次，皆此意也。”^[20]（P194）杨氏已将二书终篇关联起来加以考虑。近人程树德云：“《尧曰》一章是《论语》全书后序，古人序文常在篇末，如庄子之有《天下篇》，《史记自序》，不乏先例。子张以下，《古论语》本系别为一篇，郑玄就《鲁论》篇章考之《齐》《古》，取《鲁论》所未及者附载于后，犹今人文集之补遗也。”^[21]（P1778）程氏之说旨在说明《子张》以上为全书后序，以下则为补遗之文，虽未提到道统说，但可补证杨时之说。

《荀子》一书以《尧问》篇结束，未尝不是同样的考虑。此篇同样谈到时运的问题。篇中也感叹道：“天下不治，孙卿不遇时也。”荀子身处乱世，“上无贤主，下遇暴秦”，这样的时代，智慧之人不能谋划，有能力的没有机会治理政事，德才之士得不到任用。作恶的得到幸福，行善的反而遭殃。

道论并不为儒家所独有，但是系统性的道统论则为儒家所建构。儒家将理想化的道统构筑在现实政统之上，用历史典范的谱系来限制政治权力。道统说最为重要的意义，是确立“道”尊于“势”、“道统”高于“政统”的原则，开启了后世儒家“以德抗位”的批判主义传统。我们很难想象，如果没有士人的道义担当与抗议精神，没有他们对政治的批评，对君权的规范，王权专制会到何种程度。正如刘泽华所言，为了防范王权走向极端而失控，思想家们提出了调节王权的理论^[22]（P31）。儒家的批判精神实由孟子开

启,他有“舍我其谁”的担当,“虽千万人,吾往矣”的英武,“格君心之非”的气魄,他在思想与行为上为士子树立了典范。

士志于道,“从道不从君”(《荀子·臣道》),批判、抗议现实的政治权威,缓和了君主与人民的对立与冲突。正如徐复观所言,“在中国过去,政治中存有一个基本的矛盾问题。政治的理念,民才是主体;而政治的现实,则君又是主体。这二重的主体性,便是无可调和的对立”^[23](P308)。作为民的代言人,士人在政治上的努力,便集中体现于对人君在政治中主体性的消解、对君主专制的限制,以凸显、保障民的主体性。不过,正如从字源学上可以将“儒”解为“柔”一样,儒家士人对王权的限制也是柔性的。刘泽华也使用“柔”这个词,他认为王权主义是传统政治文化的核心,其体系庞大而完备,“它的内在构成呈一种刚柔二元结构。刚是指王权主义的绝对性而言,柔指的是王权主义的内在调节机制”。前者表明王权主义的主题是宣扬君权至上,后者是指上文提到的调节王权的理论,包括天谴说、从道说、圣人和尊师说、社稷和尚公说、纳谏说等^[22](P26,31)。

汉儒将孔子尊为素王,认为他虽无帝王之位,但有帝王之德。董仲舒在《天人三策》中说:“孔子作《春秋》,先正王而系万事,见素王之义焉。”(《汉书·董仲舒传》)孔子虽然没有获得实际的王位,但他的思想却具有王者的影响力,能够化成天下。孔子通过作《春秋》,又被认为是行使天子之权,以新王之法来革除旧命。这种素王革命论的思想也曾在近代,尤其是今文经学中引起巨大的反响。刘小枫著有《儒家革命精神源流考》一书,对《易传》汤武革命论、汉代今文家的素王革命论及其在近代今文经学中的复兴,多有阐发^[24]。如上文所言,革命也是民本思想的一部分。

四、余论

儒家的内圣外王之道,是从修身、齐家到治国、平天下的自然衍展,换言之,由“德”到“德政”,由“仁”到“仁政”是直接的推导,《大学》“三纲八目”是其集中表达。八条目中前五者是内圣之事,后三者是外王之事。内圣是根本,外王是内圣的自然推衍,二者是一体之两面。可是,在现代社会中,政治权威源自被统治者,也就是说,政治权力的正当性是从被统治者中产生的。这也是牟宗三强调良知坎陷是曲通而非直通的原因之所在。

儒家倡导的德政,包括修己与治人两个方面。若以修己的标准去治人,势必导致思想杀人的悲剧;若以治人的标准来律己,误认为儒家精神只是停顿在自然生命之上,这就将儒家修己以“立人极”的工夫抹杀掉了。无论是修己,还是治人,都是站在统治者的立场来为被统治者想办法,而非站在被统治者的立场来谋求政治问题的解决,人民的政治主体性始终未得到确立。

孔子所谓“为政以德”“政者正也”首先是为统治者立标准,不过以仁德感化人民也是其题中应有之义。先以仁德立自己,次以仁德化人民。无论是孔子的庶富教之论,还是孟子恒心恒产说,均主张对人民而言,生存是第一位的,其次才是教化,它属于“民主的内容意义”的范畴。孟子说:“惟救死而恐不赡,奚暇治礼义哉?”(《孟子·梁惠王上》)人要活一口气都怕做不到,哪有工夫学习礼仪呢?而且教化的范围仅限于普遍的人道,它是春风化雨式的感化,而非强制性的灌输。这便是教化的限度。

参考文献

- [1] 牟宗三.政道与治道.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [2] 罗新慧.周代的信仰:天、帝、祖先.上海:上海古籍出版社,2023.
- [3] 徐复观.中国人性论史·先秦篇.上海:上海三联书店,2001.
- [4] 郭齐勇.儒学与现代性的新探讨.北京:商务印书馆,2015.
- [5] 冯友兰.中国哲学史.上海:华东师范大学出版社,2000.
- [6] 牟宗三.心体与性体第一册.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [7] 李明辉.儒家视野下的政治思想.北京:北京大学出版社,2005.

- [8] 谢远笋. 圆教形态下的道德情感问题. 孔子研究, 2024, (3).
- [9] 李明辉. 孟子重探. 台北: 联经出版事业有限公司, 2001.
- [10] 程元敏. 尚书学史上. 上海: 华东师范大学出版社, 2013.
- [11] 萧公权. 中国政治思想史. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [12] 约翰·罗尔斯. 正义论. 何怀宏、何包钢、廖申白译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [13] 桑德尔. 从“比较式对话”到“合作式对话”——对陈来等教授的回应与评论. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2016, (3).
- [14] 杜维明. 儒学第三期发展的前景问题. 北京: 三联书店, 2013.
- [15] 金里卡. 当代政治哲学. 刘莘译, 上海: 上海人民出版社, 2011.
- [16] 丁四新. 郭店楚竹书哲学思想研究. 北京: 中国人民大学出版社, 2024.
- [17] 梁启超. 清代学术概论. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [18] 谢远笋. 体用范式下的圆善问题. 中国哲学史, 2021, (5).
- [19] 武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆. 楚地出土战国简册合集一. 北京: 文物出版社, 2011.
- [20] 朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 1983.
- [21] 程树德. 论语集释. 北京: 中华书局, 1990.
- [22] 刘泽华. 中国政治思想史集. 北京: 人民出版社, 2008.
- [23] 徐复观. 中国思想史论集续篇. 上海: 上海书店, 2004.
- [24] 刘小枫. 儒家革命精神源流考. 上海: 上海三联书店, 2000.

The Rational Path of People-oriented Governance From *Shangshu* to *Mencius*

Xie Yuansun, Guo Qiyong (Wuhan University)

Abstract "People-oriented governance" has been the mainstream and defining feature of traditional Chinese political philosophy. As a mature ideology, it follows a consistent intellectual trajectory. The idea of "matching virtue with Heaven's mandate" in *Shangshu* (*The Book of Documents*) epitomizes Confucianism's pursuit of political legitimacy. Confucianism posits that virtue should correspond with political authority or position, offering a solution to the problem of the source of power. In contrast to this alignment of virtue and position are two scenarios of misalignment: one is "virtue unworthy of position", where an unworthy individual ascends to a position of authority they do not deserve and might lead to revolution; the other is "virtue without position", where a morally upright individual fails to attain the position they merit due to bad timing or destiny.

Key words people-oriented governance; virtue and position; revolution; *Shangshu*(*The Book of Documents*); *Mencius*

■ 作者简介 谢远笋, 武汉大学哲学学院副教授, 湖北 武汉 430072;

郭齐勇, 武汉大学哲学学院教授。

■ 责任编辑 桂 莉