《学术界》(月刊)
总第276期,2021.5
ACADEMICS
No.5 May. 2021

中国传统民本思想的社会基础、理论逻辑与发展极限〔*〕

——基于王权主义理论视域的分析

张师伟

(西北政法大学　政治与公共管理学院,陕西　西安　710063)

〔摘　要〕中国自有文字记载的历史以来,就非常盛行民本思想,它也确是中国传统政治思想的重要组成部分。不过,民本思想虽然具有内容上的相对完整性,但它又毕竟只是中国传统政治理论的一个方面,主要聚焦于国家治理及政治统治究竟是"为了谁",而并不明显地涉及谁统治、谁治理及如何统治、如何治理等。在王权主义理论分析框架下,民本思想与君主统治是中国传统政治思想的一体两面,两者构成相辅相成的阴阳组合关系。正因如此,民本虽然有着极为悠久的历史源头与不同风格的内容主张,但在王权主义社会结构及政治制度的现实基础上,它始终都只是王权主义政治理论的重要组成部分,虽然它也曾在一定的历史阶段在重民上达到了极限,但它不仅并没有因此而冲破王权主义的理论框架,反而使王权主义理论的逻辑在这个情况下更加完善了。

〔关键词〕中国传统民本思想;王权主义;社会基础;理论逻辑;发展极限

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.05.016

中国传统民本思想作为重要的统治思想,自其在文献中出现以来就备受政治家、思想家推崇,而且在中国古代国家治理实践中也发挥了重要的作用,且广受赞誉。虽然传统民本的重民、为民、养民、教民等内容在价值目标的表达上,始终并不违背政治正义的基本标准,从政治统治或国家治理为了谁的角度来看,几乎可以说体现了永恒的普遍正义,我们完全可以将其作为历史馈赠的尊贵礼物而完整继承下来。许多学者也正是在这个意义上肯定民本思想具有积极的价值,主张对其进行合理的继承。但是也有学者误会了民本思想的地位与作用,清末民初的学者有人将民本当作是中国的民主,[1]直至最近数年仍然有人将中国传统的民本等同于现代的民主;[2]有些学者虽然知道中国传统民本并不等于民主,但是却又致力于疏通传统民本和现代民主的历史

作者简介:张师伟,历史学博士,西北政法大学政治与公共管理学院教授,中华法系与法治文明研究院教授、博士生导师,主要研究政治学理论及中国政治等。

〔*〕本文系2016年国家社会科学基金重大项目"中国政治伦理思想通史"(16ZDA104)的阶段性研究成果。

通道,或者认为中国传统民本在某一历史阶段已经开始了“由民本走向民主”的行程,[3]或者认为中国传统民本的某一阶段就已经是处在传统民本与现代民主之间的“新民本”了。[4]中国传统民本思想研究在很多情况下都只是文本研究,但如果只是从文本出发来研究民本思想,先设定一个民本思想的主题及框架,而后再从文本中寻章摘句,并在此基础上细致勾勒民本思想的逻辑,这样就往往容易先入为主。这种研究范式往往并不太关注研究对象思想体系的整体性,而只是关注思想体系中的某个专题,从而失去了在思想家理论整体框架下来分析其民本思想的尝试,并由此而错误地领会了民本思想的内涵,错误地定位了民本思想的地位。有的学者关注到了民本思想与君主统治思想在历史经验世界中的相伴随性,不仅指出了重人、重民等人文思想与君主专制并不矛盾,而且还特别关注到了两者在历史经验世界中相得益彰的客观事实,并指出两者共处一个理论框架之中,各尽其事,相辅相成,构成了一对阴阳组合关系的命题。[5]

本文对中国传统民本思想的考察,贯彻了社会存在决定社会意识的基本原则,体现了思想史与社会史互动研究的理念。[6]中国传统民本思想作为一种历史产物,自然脱离不开特定的历史环境,不论是个体思想家的民本思想,还是民本思想的全部,都莫不如此,而自古以来的王权主义社会结构与政治制度框架又是其历史环境中起决定性作用的方面。本文探讨中国传统民本思想的起源,并不仅仅是对民本思想进行追本溯源,找到其最早的思想源头,而是更注重探讨其社会存在方面的根源,细致推论王权主义的社会存在如何滋生了民本思想;中国传统民本思想的源流梳理,则既要大致罗列民本思想的不同内容及其历史脉络,也要呈现不同内容的民本思想如何共同反映着王权主义社会存在的政治理论诉求,并服务于王权主义的政治统治与国家治理;中国传统民本的极限呈现,一方面要细致分析作为极限的民本思想何以还只是民本思想,而未发生面向现代民主的重大转变,另一方面则要梳理作为极限的民本思想,它所以只能如此的根本性社会原因正在于王权主义的社会,并且它的出现也在客观上有利于王权主义体系的进一步完善。

一、中国传统民本思想之历史起源的社会分析

在人类的历史上,政治的出现伴随着从猿到人的转变过程,不同历史传统的原始人群在其发展过程中面对和解决了不同的公共问题,并由此形成了自己特定的政治传统。当人类进入传说中可以追忆的阶段时,不同的政治传统已经形成,而在不同政治传统基础上的国家组织的雏形也差不多是清晰可辨的。中国存世的政治文献依稀还保存了国家在传统中出现并逐步走向成熟的历史痕迹。以秦国为例,“秦人从远古到春秋以前的这一段漫长的历史,当时没有留下文字资料,现有的只是后来的文献中一些零星记载”,在“就是这一点简略的材料中,还有相当大部分属于神话传说的性质”,[7]“透过荒诞不经的神话传说,仍然可以看到它所反映的某些历史事实的影子”。[8]学者们不仅由此得以窥见中国上古时期国家形成的社会基础及历史路径,也得以大致描摹出中国上古时期国家不同于西方古代国家的具体形态和根本特点。学者们曾经根据对印第安人等的田野调查研究,并结合西方文献中关于早期国家形成的历史材料,从历史进化论的角度,一般性地讨论了国家形成的过程及国家发展的梗概,强调国家就是真正的国家权力机关取代氏族制度的机关而发展起来的结果。[9]但学者们对人类早期国家历史的进一步研究表明,不同地区的人类社会进入国家的路径不同,所形成的国家形态也迥然不同,其中西方学者所熟知的古希腊及古罗马那样的国家形成路径及国家形态就与中国上古早期国家形成的路径及国家形态判然有别。学者们所熟知的从生产力发展开始解释的国家形成路径,主要体现了古希腊及古罗马的国家形成路径。以古希腊为例,它的理论解释逻辑如下:生产力发展导致了剩余产品出现,

并进一步导致了私有制及私有观念、作为贫富分化之结果的阶级分化及阶级之间的斗争,国家就产生于阶级斗争中,作为阶级斗争的政治结果,国家是统治阶级意志的体现,代表统治阶级进行阶级统治和公共管理,这样,一个建立在奴隶主与奴隶阶级分化基础上的代表奴隶主阶级的奴隶制国家就出现在了历史上。[10]它在具体形态上受到国家内部阶级结构及阶级关系的根本影响,从而有了与君主制及贵族制、民主制等的不同。尽管体制不同,但是作为国家构成要素的公民、公民大会、元老院、君主或执政官等却大体雷同。这种国家基本上可以看作是一个公民协议的产物,公民民主及依法治理通常起着极为重要的作用,它的主要代表是希腊城邦。[11]但是中国上古时期的国家形成却并不是按照这样的逻辑发生的,即中国上古的国家是在共同应对集体困难的情况下发生的。人类的血缘氏族组织还强有力地维系着,但是它很可能已不足以应对某种公共难题,因而出现了某种进一步加强血缘氏族凝聚力和解决问题能力的需求,并由此而开始了在巩固血缘氏族社会的基础上的血缘氏族组织的政治化转变,并最终实现了从血缘氏族组织到早期国家组织的根本性转变。“早期国家机器的各个环节是由氏族公社内部的各级家长演变而来的。”[12]中国上古时期的最早国家组织虽然是血缘氏族组织政治化的结果,但是它在结果上并没有表现为类似于西方那样的脱离血缘社会的公共权力组织,血缘氏族组织没有被代替,而是将国家组织建立在了血缘氏族的组织之中。血缘氏族组织的公共性明显突出,具有了国家组织的特征及基本职能,国家组织的血缘宗法特征仍然完整而强势地保存着,甚至成为中国传统时代国家组织的普遍性基本特征,即使在“国家成立以后很久的时期,氏族纽带还很强韧地起着作用”。[13]中国有文字记载的历史在这方面提供了充足的证据,中国政治思想起源时期的殷商及西周时期的国家组织仍然保留着极为浓郁的血缘宗法特征。宗法血缘特征浓郁的国家组织就是中国传统民本思想起源的客观的社会存在基础。

中国早期国家的产生并不是因为生产力发展及由此而导致的生产关系的重大变化,而是血缘氏族组织为适应环境和应对挑战而主动变革的结果。有的学者把这种形成国家的路径叫改良的路径,这种路径形成的国家也被称为早熟的国家,而把古希腊及古罗马那样的路径叫革命的路径,这种路径形成的国家叫正常的国家。[14]所谓早熟国家,就是国家的诞生既没有产生出明显的阶级分化和激烈的阶级冲突,也没有形成阶级冲突中获胜的统治阶级成员,也没有类似于公民那样的参政资格,国家的日常运行基本上没有为国民参政提供必要的制度保障,国民之间也不存在依法来处理彼此利益关系的机制及利益内容。中国早期国家确实没有如古希腊、古罗马那样的公民,古希腊等的公民需要用他们在国家中的参政资格来证明,只有能参政的人,才享有公权利,而只有享有公权利,他们才是公民,公民彼此之间的关系需要依法来判断。[15]中国上古的国家如果比照古希腊标准,确实具有很大的早熟特征,即使早熟的说法多少透露着点西方中心论的痕迹,但作为中西比较分析,中国上古时期不同于古希腊及古罗马的特征确实被充分地揭示出来了。与西方上古国家相比,中国上古国家所对应的社会并没有裂变为一个又一个彼此在利益上冲突的阶级,从而国家组织也就不是一个各个阶级进行阶级利益博弈的平台,它的目的也就不是明显地维护那些占有了国家机器的统治阶级的阶级利益,而是反复地强调着“惟民是承”[16]的民本宗旨,作为中国上古国家组织之基础的社会仍然是一个利益没有分化的血缘氏族社会,国家组织所要自觉维护的利益,虽然并非没有小团体利益,但它所要维护的根本利益,却并不是某个阶级的利益,而是以“民”为载体的血缘氏族组织的共同利益,而血缘氏族组织的共同利益,就是如《礼运》所言的血缘氏族组织成员的共享利益:“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废疾者皆有

所养,……货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己”。[17]中国早期国家时期的血缘氏族成员既然在利益上没有分化,那么彼此之间的关系就主要不是利益上的博弈,而是彼此之间的互爱和共享。因为彼此间的互爱和共享,所以社会关系的良性维持就主要依靠个体修德,而不是法律调节,德治远比法治更合乎国家治理的需要,“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”。[18]中国早期国家的出现,就是要强化血缘氏族社会内部的互爱和共享,以增强领袖的道德感召力为前提,增强团体的凝聚力,并提高团体协调内部以应对外部挑战的能力,克服困难,共谋发展,从血缘氏族尊长的“克明俊德”开始,紧接着尊长凭此“以亲九族”,“九族既睦,平章百姓”,达到“百姓昭明,协和万邦”[19]的结果。这即是从自觉地加强道德建设着手,把团体建设成为一个彼此深度互爱和广泛共享的组织体系。中国上古时期的国家组织保留浓郁的血缘宗法特征,实际上,直至“殷周体制,仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中”,[20]国家的血缘宗法特征,不仅特别强化了社会个体成员的互爱乃是国家组织的重要基础,而且也有效地巩固了人们的互爱在国家生活中的核心地位。

中国传统民本政治并非不强调责任,但它又确然是建立在爱的基础上的。不过,这种爱又并非是西方社会那样存在于普通个体成员之间的平等的爱,而是一种地位尊贵的尊长与其血亲或拟制血亲成员之间相互的爱。从中国国家组织的最早形态族邦来看,血缘氏族的尊族长同时就是国家组织的政刑之长,两者角色合二为一,由一个人担任,既在氏族中作为同族血亲,就必然强调彼此间具有血缘亲情,并以习俗向来的亲亲关系法则处理彼此间关系,地位卑贱的成员需要敬爱其血亲之长,并通过敬爱其血亲之长而敬爱其祖上,敬爱其祖上乃是氏族成员的普遍情感,这种情感通过血缘氏族的政治化而越发加强了,变成了氏族成员的一项当然义务,君命承天命,君命即天命。[21]作为血缘氏族的尊长,它负有祖先托付的爱人的重任,即要慈爱其所辖的血亲成员,务必使他们生存有依靠,并维持他们彼此之间的亲爱,教导他们普遍地爱其血亲,爱其血亲尊长。血缘氏族的尊长政治化为国家组织的领袖,不仅没有淡化他的爱的责任,反而进一步强化了他的爱的责任。伴随着国家组织规模及所辖范围的扩大,国家变成了一个超大规模的血亲组织,甚至在东周以后,国家基本上变成了一个拟制血亲的组织,但国家中彼此之间在政治上的关系内容仍然以互爱为基础。中国早期国家组织的扩大显然有明显而强烈的战争影响,但战争的结果并不是某个国家对别国的彻底征服而将其居民变成奴隶,如古罗马彻底征服迦太基那样,而是国家把其所灭国家的成员也纳入了国家组织,几乎是一视同仁地给予关爱,如西周之初周公对待殷商遗民那样谆谆教诲,[22]一些思想家甚至希望统治者能借此收获民众对统治者感恩戴德的真爱。在这种情况下,国家最高统治者对民的爱,在性质及内容上都近似于父母对子女的爱,“父母之爱子当为其计长远”,[23]国家最高统治者对民的爱,就是让民有条件去做正确的事情,既创造民做正确事情的条件,此为养民,也教育和督促民去做正确的事,此为教民。这就意味着:一方面,国家最高统治者把对民的爱当作是他必须担当的责任,无可逃避,也无可回避,不管民是否需要他的爱,也不管民是否会对他感恩戴德,他都必须要爱他的民,爱无条件;另一方面,国家最高统治者对民的爱也无界限,即它是一种在内容上没有限制的爱,这既是指国家最高统治者在爱的内容上没有限制,最高统治者可用任何方式爱民,可在任何领域爱民,也是指最高统治者可以爱民到极限,民不管愿意与否,都不能阻挡他的爱,他的爱如潮水,既不可遏止,更不能拒绝。站在统治者的角度来看,民本几乎不需要民做什么,而只是意味着国家最高统治者需要做什么和怎样做。

中国历史上的民本思想起源于什么时候,确实很难有一个准确的答案。一方面,民本思想在

尚无成熟文字的时代可能就已经存在,这从上古流传下来的若干英雄神话中亦可窥见一二;另一方面,我们现今所获得的文字材料仅限于殷商中后期以后,而殷商中后期的甲骨文已经是一种相对成熟的文字系统了,在此之前的成熟程度尚不能确定。即便如此,甲骨文之前的政治观念也部分地刊载于《诗经》《尚书》《左传》等传世的文献及甲骨文、金文、郭店楚简、清华简等考古发掘文献中。这些文献在比较早的时期用当时的文字记录了上古流传的一些重要政治观念,从而在研究中国早期无文字时代的政治思想方面具有了重要的价值。民本思想的追根溯源研究即属于中国早期无可靠文字记录时期政治思想研究的范围,从传世文献及考古发掘文献中梳理出上古流传下来的有关民本的政治观念,解读其思想内涵,分析其理论价值,就是一项非常重要的民本思想源起研究课题,有的研究者已经在这方面进行了重要的基础性工作。梁启超作为中国政治思想史学科的创始人之一,在《先秦政治思想史》中不仅运用政治学理论从宏观上探讨了中国政治思想的源起,并初步阐述了从传说中的尧到殷商末政治观念的发展,他把中国政治观念的这个阶段定位为部落期;[24]而且还从先秦时期遗留到现在的传世文献中辑录了民本思想的专题资料,其中就有属于传说阶段的有关政治思想资料。[25]“古我先后,罔不惟民是承”,[26]所谓“古我先后”,就非常明确地指出了“罔不惟民是承”是一个古老的重民思想。梁启超认为“商周以前,民本主义极有力”,“西周之末尚然”。[27]萧公权在研究先秦诸子政治思想的时候,深入地分析了先秦诸子政治思想出现的历史条件和思想资料基础,强调先秦诸子的政治思想具有融旧铸新的特点,即诸子在政治思想资料上继承了上古以来的政治观念,“诸子之学,悉有渊源,非尽出心裁,凭空立说”,“春秋以前之人既有政治生活”,就有政治观念,“古籍如诗书”“载天命民本,礼乐政刑诸说”,即包含有上古政治观念,但“此等旧说,原来既乏系统,含义亦较简单”,诸子确实在理论上进行了“发挥董理”,“然后斐然成章,蕴蓄深远,进为一家之学说”,[28]完成了开宗立派的重要任务,而且开宗立派后的诸多思想并非完全出自创造,有相当多的内容是继承的,其中就包含了殷商末年之前的民本思想。有学者将民本思想与神权政治对立起来进行理解,并将神权观念动摇作为民本思想产生的前提,强调神权有所动摇时就是民本思想开始形成时。[29]这个判断恐怕难以成立,一方面因为中国最早的爱民思想恰恰是在至上神——天的权威下展开的,“天视自我民视,天听自我民听”,[30]“民之所欲,天必从之”,[31]即是如此;另一方面也因为民本思想的内容很丰富,包含着重民、爱民、养民、保民等,许多内容都与神的信仰相容,主张“圣王先成民而后致力于神”,[32]只有当统治者因敬神而罔顾民的时候,思想界才会出现民本与神权的对立观点,“国将兴,听于民,将亡,听于神”。[33]中国上古时期民本思想必然出现在神权政治时代,民本思想与神权政治理念并行不悖,相辅相成,殷商末年及西周初期的民本思想,依然如此。

二、中国传统民本思想的理论脉络及基本观点

中国传统民本思想立足于特定的政治传统,既拥有极为悠久的历史,经历了几千年的凝练,内容厚重,又拥有丰富复杂的内涵,不同时代及不同思想家在民本理论上的侧重点往往不同,形成了不同风格及不同主张的民本思想。民本作为一个政治概念,虽然并不隶属于中国传统政治思想,它在一定程度上是近代中国人在寻找中国传统与西方在重民方面的共同点时制造出来的一个概念,谭嗣同最早使用“民本”一词,他以近乎社会契约论的方式推论了君因民择而生的政治过程,强调民重于君,强调“因民而后有君,君末也,民本也”,[34]但中国传统确有非常丰富的重民思想,并且有多方面不同表现,而在这多方面不同表现的重民内容里,“民为邦本”的概括极为精当,且有相当的包容性和代表性,因而中国传统重民的思想也就被学术界不约而同地归

纳为民本思想。学术界在理解和把握民本概念的时候,并没有忘记其产生的历史背景及初衷,立足于从现代性的政治视角来理解和解释民本概念,或者试图从中找到现代民主在中国的萌芽,[35]或者试图以民本作为民主在中国的起点。[36]这个思路在根本上受到近代中国在政治上从帝制到共和转变的决定性影响,有意无意地将人类政治变迁的趋势概括为从君主专制到民主共和,并由此在中国传统政治中刻意寻找君主专制的对立物,在政治势力上,君主专制的对立物是民本,而在政治观念上,君主专制的对立物就是民本思想。许多研究民本思想的人,都将民本作为君主专制的对立物,甚至赋予民本以根本推翻君主专制之民主的历史重任。谭嗣同在《仁学》中即将民本与民主混同了起来,并认为真正的民本必然反对君主专制。[37]清末以来,中国学术界这种较为宽泛地认识民本思想的视角及分析方法,在很大程度上限制了认识者的视野,导致了对民本思想的较为片面的认识,即只注重分析民本与君主专制相冲突的方面,而不太注重民本与君主专制相协调的方面。实际上,中国传统的民本思想自身既构不成一个完整的理论体系,它自身也拥有不同方面的丰富内容。如果忽略了民本思想只是中国传统时代完整政治理论体系的一个组成部分,忽略了中国传统时代完整政治理论体系中民本思想与其他思想之间的理论联系,忽略了民本思想的极为丰富的多方面内容,而只聚焦于某个方面内容的民本思想,就很难完整准确地呈现民本思想的理论内容,并很难客观公允地评价民本思想的理论价值与历史地位等。刘泽华先生的王权主义观点,将中国传统政治社会的结构性特征、制度体系及政治观念联系起来进行了解释,既呈现了一个在理论结构上比较完整的王权主义的中国传统政治理论,[38]更进一步对王权主义理论进行了命题结构的分析,不仅提出了主辅命题间关系的阴阳组合结构,[39]更提出了中国传统政治理论在推理逻辑上并不存在一个推论之“理论元点”的观点。[40]刘先生所呈现的中国传统政治理论的王权主义体系,将民本思想放在一个更为完整的理论框架中,分析民本思想与其他思想之间的联系,特别是分析了民本与君本之间的理论联系,强调民本与君本构成了一对阴阳组合关系的命题,强调两者之中“民为国本”命题沦为了“君为民主”命题的“附庸”。[41]实际上,中国传统民本思想从其孕育形成以来,就在理论结构与现实功用上,与其他思想相伴而行,各得其所,相辅相成。

中国传统民本思想,就价值倾向而言,就是主张国家治理或政治统治要以民为直接目的。它强调不论是君主,还是君主的下属,在国家治理或政治统治的时候,都必须要关注民的生存状况,要采取措施保民、养民、教民,即统治者必须要爱民,因为得民则得天下,失民则失天下。统治者的爱民当然也可以完全出于自己的“不忍人之心”,而他的爱民也完全可以是出于“不忍人之心”的“不忍人之政”,[42]中国传统时代的儒家在主流上即持这种看法。但统治者所以要爱民的理由在大多数情况下却是立足于神权,即因为作为至上神的天是爱民的,从而作为承天命而治的统治者也必须要爱民,而天对民的爱则又根基于民皆为天之赤子。天爱其赤子而不能自治,不得不选择其中的杰出者代为治理,既是代天而治,那么治理者当然要贯彻委托者——天的目的性意指,因天之爱民而爱民,它如不能爱民,则必失去受委托治理的资格。君主作为治理者受天命而获得权限,其能否继续获得授权却完全取决于他实现天之目的的程度,而天考评目的实现的程度却必须要通过民,即以民之生存状况及生存欲求等的实现来衡量君主治理的正当性程度,此即是所谓“天听自我民听,天视自我民视”。[43]天对于民充满了爱,“天矜于民”,但凡是民之所需,即为天之所乐于给予,“民之所欲,天必从之”,[44]民众对统治者的需求亦然,民爱戴其统治者,天从而立之,民仇恨其统治者,天从而废之,并另行为民寻找合格的治理者,此之谓革命。实际上,即便是那些强调君主之爱民是出于其

“不忍人之心”的观点,也不能排除至上神天的根本性决定作用。天作为宇宙间气化流行的总主宰,在生人生物的过程中贯彻了其善的目的论意指,贯彻了宇宙万物当中人为最贵的思想,“以有理之气生人,以无理之气生物”,人与物之间的这种不同正是贯彻了天理,天理不欲人与物同,而必使人区别于物。[45]人皆具有纯粹至善的天理之性,不论他在现实之中是否表现出天理之性,其天理之性都确定无疑地存在着,人与人之间在纯粹至善方面的不同,取决于各自所禀赋的气是不是杂入了粗气及杂入粗气的多少。“气之流行,不能无过不及”,“人之所禀,不能无偏”,“气质虽偏,而中正者未尝不在也”,[46]“夫不皆善者,是气之杂糅,而非气之本然”。[47]虽然人们在现实中存在的至善方面的表现差异才是政治发生的客观基础,但天使人人皆有不忍人之心的纯粹至善却是确定无疑的。这个维度上的民本思想,主要强调爱民的目的,其与神权不仅并不矛盾,而且还在相当程度上依赖于有效的神权。有些学者强调民本与神权的对立,[48]虽然不是毫无依据,但却至少是没有比较完整地理解民本思想而过于关注统治者在重民还是重神方面的行为选择上的矛盾了。实际上,统治者中只有比较昏聩腐朽的少部分人才会发生敬神而弃民的荒诞选择,在由此而出现民与神的对立中,重民的意识进一步强化,“国将兴,听于民,将亡,听于神”,[49]绝大多数统治者都能够妥善处理好敬神与重民之间的关系,并强调以重民来贯彻敬神。

中国传统民本思想,就政治过程来说,就是要贯彻听于民的思想。统治者为什么要听于民?首先,中国传统政治理论的主流离不开神秘的天意,天意的核心内容之一就是爱民,统治者爱民不过是天意所要求于他的,如果他再不爱民,天意即不再钟情于他,而必然移情以爱他人,并由此而确立新的统治者及统治秩序。在这个情况下,天十分关爱于民,并特别关注于民,天通过民的生存等状态来判断统治或治理进行得怎样,而统治者也必须要以民的状态好坏来判断自己的治理是否合乎天意。这就要求统治者要常常留意民的生存及民对生存状态的态度、进一步需求等,否则就不能很好地进行治理,以解决民生存的棘手问题,从而在政治权威的正当性方面打了折扣。在这个意义上,统治者听于民,主要是解决民之生存所急需的养民方面的问题,养民如将己伤则国兴,待民如草芥则国亡。[50]其次,听于民也反映了中国传统政治组织所保留的得民则得天下的政治意识,自觉地保留了血缘宗法组织中的领导者如何获得组织成员拥护的有关内容,孟子所说的“得乎丘民而为天子”就是这个意思。君主在遇到迁都等大事的时候,要征询或取得百姓贵族等的同意。[51]西周乃至春秋时期的国人也拥有相当的政治地位及力量,君主迁都等事项要征询国人的意见,获得国人的支持。当然,中国传统民本在这种情况下的“听于民”,不论是在施行的政治体制上,还是在内容的广泛性上,仍然不同于西方古代希腊的公民大会。“听于民”主要是处理非常规的奇变,民的影响并没有完全可靠的制约力,君主不听民可能导致国人暴动那样的重大事件,但这种情况并不常见,因为君主通常会妥协而服从民意,但是如不服从,也未见得就一定会发生暴乱。秦汉以后,这种广泛性地问政于民的情况就基本不存在了,而大概只剩下了自上而下的所谓采风了。公民大会则是一种常规性的政治决策和治理机构,它本身就是法理意义上的最高权力机构,从而也不会发生公民大会决定软弱无力的问题。[52]中国传统民本的“听于民”,一方面突出了民作为天所钟爱对象的地位,强调“听于民”即是“听于天”,“听于天”也必须“听于民”,“听于民”由此就成为巩固统治者权威正当性的重要方式;另一方面中国传统民本又没有在政治过程中赋予民意以决定性的政治地位,天虽爱民却授命、授权于君主,君主获得天之授命、授权而全权养民教民,民意在政治过程中并没有获得体制内的合法制度空间,它能否在治理过程中发挥作用完全取决于君主是否贤明;[53]另外,“听于民”也并不是在政治制

度上赋予民众以自治的空间,民的生活及生产空间等在法理上仍然完全被君主所控制,衣食住行、举手投足、视听言动,都受到君主教化的强势规范,一遵于礼,君君臣臣父父子子。与民自由,听民自利,在中国传统民本看来,就是统治者放弃了自己的政治责任,而任由民众无父无君而堕落为禽兽,此绝非仁人君子之所忍为,更非仁人君子之所当为。

中国传统民本思想,从政治反思及政策效果等来看,就是强调民拥有巨大的力量,统治者在国家治理及政治统治当中,或者是强调要重视发挥民的积极作用,充分地调动及运用民力,致力于国家的富强;或者是强调民在客观上具有远大于统治者的力量,从而具有决定国家及统治者命运的重大影响力,并由此而强调统治者万勿与民为敌。虽然先秦法家思想在学术界受到一些法律史研究者的高度关注,但其关注点也主要聚焦于法治,试图发掘其在现代的价值,[54]而很少关注其重民方面,但先秦法家又确实在国家本位的前提之下相当重视民在国家兴亡方面的作用,只不过先秦法家之重视民的作用是立足于国富兵强的目的。[55]先秦法家注重从历史经验来看国家强弱兴亡的关键,强调一个国家的兴亡取决于其统治是否能围绕国家目标而充分地动员和利用民力,得民之力则国兴,失民之力则国亡。[56]当然,先秦法家并不是如儒家那样从强调重民的价值层面,强调治国者对民的拳拳爱心,而是从与民同利的角度来赋予民以实际的利益,不仅强调以利益来凝聚民心、民力、民志及民意的国家治理指导思想,而且在实际的国家治理中也贯彻着以赋予民以厚重利益的一贯政策,引导民以国家之利为利,以国家之害为害,务求使民与国家同利同害。[57]总之,先秦法家之重民,首先是看到了民对于国家富强的重要功用,并强调只有充分开发和利用民力,才能实现其国家本位的价值追求,达成富国强兵的目的;其次是以利益来凝聚民心民力,并将重民在政策层面落实为使民获利,既实现国富以兵强,又实现民富而易治。中国传统民本思想的政治反思还体现在政治思想家及开明统治者基于历史兴亡经验教训的畏民意识,从自我保存的角度,强调了民力的强大,并因民力的强大而不得不深深地畏惧于民,从而实行某种有利于民的让利政策与驭民策略。荀子在战国末期就提醒统治者要注意民力的强大及其对统治者的双重影响,他将统治者比喻为舟,将民比喻为水,提出了“民可载舟,亦可覆舟”的理论,[58]强调民力从积极的方面来看是统治者的支持性力量,这方面的内容就是所谓“民可载舟”;民力从消极的方面来看就是颠覆统治者的力量,这方面的内容就是所谓“亦可覆舟”,其中的关键就取决于统治者是否得民。西汉时期的贾谊总结了秦亡的教训后也意识到了民力的决定性作用,在比较普遍的层面上提出了“民可畏”的结论,强调“民力大者也”,在历史经验总结基础上,提出了“与民为敌者必亡”的结论,其区别只在于或早或晚。[59]唐太宗开创了贞观盛世,既留下了“从谏如流”的美誉,也留下了爱民、利民及教民的诸多佳话,虽然不能排除他具有济世救民的宏愿,但是他之所以能在实践中贯彻民本的理念,立志做一个有道君主,则在根本上受到了强隋速亡的刺激,并由此而看到了水可覆舟的巨大力量,从而能够面对强大的民力而深怀畏民意识,“天子者,有道则人推而为主,无道则人弃而不用,诚可畏也”。[60]

三、中国传统民本思想的理论逻辑与发展极限

中国传统民本思想作为传统时代政治理论体系的重要组成部分,固然需要放在传统政治理论体系的整体框架中来进行理解和解释,否则就既不能真正完整准确地呈现民本思想的客观内涵,也不能恰当地梳理出民本思想在传统政治理论中的逻辑定位,更容易诱发一些学者混淆民本与民主的界限,将民本作为君主专制主义政治的对立物,而实际上民本的宗旨既必须借助于君主来实现,而且民本的理论也主要是贡献于君主的面前,以鼓励和督促君主实行“不忍人之政”的

仁政。中国传统时代的主流政治理论虽然有重民的价值倾向,但民既不是作为政治发生的逻辑之源头而存在,也完全没有获得在宇宙万物当中的相对独立性,而始终只是相生相克的宇宙系统的一个构成环节,如果说它的存在有什么价值上的特殊性,那就是民的存在作为天的派生物,必须也必然体现宇宙间至上神天赋予万物的必然伦理善性。因此中国传统民本思想在理论内容上主要体现为君主政治如何对待民,既强调在价值上以民为目的,又强调在政治过程中要听于民,还突出了君主对民要有敬畏。虽然中国传统民本也在一定的舆论场合会强调"天下非一人之天下,乃天下之天下也",[61]甚至还会高调地断言"立天子以为天下,非立天下以为天子",[62]但是它又不可否认这样的判断仅限于价值领域,其目的仅仅在于强调天下或国家是为了民而存在的,而不是为了君主一人。天下或国家究竟是为了谁?这是中国传统政治理论特别关心的问题,传统政治理论在主流上也一贯地强调政治的目的是为民,但是为了民不仅并不意味着就反对君主,而且还在一定程度上更加突出了君主的重要性,立天子以为天下,为天下必立天子,"天下无一贵,则理无由通,通理以为天下",[63]通理在客观上要求天子必须定于一尊,如果国中无君而有彼此势均力敌之臣,因为"两贵不相事"及"两贱不相使",[64]因而"国必乱","臣有两位者国必乱",只有君主高居臣之上,即使"臣两位"而国亦"不乱"。[65]黄宗羲倡言"天下为主君为客",也不过是强调君主在政治上要为了天下万民,在他的政治过程梳理中,天下万民虽能"各得自私""各得自利",但在结果上却出现"公利""莫或兴之"及"公害""莫或除之",天下万民所必需的"兴公利""除公害"仍然有赖于"有人者出",[66]黄宗羲在国家治理及政治统治上虽然强调为天下万民,但却仍然只能冀希望于圣王以三代之法来治理天下。[67]

中国传统民本思想既然是作为传统政治理论的一部分,那么它在政治理论的逻辑上就必然不能自圆其说,即民本思想不仅只能是在其他思想有关命题的基础上提出自己的命题,而且也需要借助于其他事项的有关命题才能将自己的主张付诸实施。比如作为民本思想的"民"并不是一个与生俱来就具有完整自主性的本源概念,而只是一个由天所派生出来的一个从属性概念,"天生烝民",[68]"天生民而立之君"。[69]中国传统的政治理论保持着混沌未分的理论特征,它通常从最广泛的宇宙论层面开始自己的论述,不仅把人作为宇宙万物的一部分,而且还将人置于宇宙万物所固有的伦理化人格化的至上神主宰之下,在这个理论视野下,人类不过是作为至上神的天派生出来以体现天的意志的既定客体,通俗的说法将"民"概括为天之赤子,天派生出了人,并由此而赋予了人以体现天意的伦理之至善。"天生民性,有善质而未能善,于是为之立王以善之,此天意也"。[70]如果天所派生的每个人都自然地保持住了自己的伦理至善,那么所谓政治就是多余的,但正如天生万物必有过与不及一样,人与人之间也在体现天之意志方面存在着与生俱来的悬殊差距,极少数的人禀赋了精气之纯者,于是得以在经验中几乎保持了伦理至善的原样,完整地呈现了自己身上的天意,这类人即是三代圣王那样的圣人,绝大多数人都在气的禀赋中羼杂了粗气,从而让自己的人欲遮蔽住了固有的天理,因为政治的根本目的,就是"存天理灭人欲",绝大多数人的"人欲之私"就得依赖少数圣人的"天理之公"来剿灭。[71]从这个意义上讲,政治的本质在中国传统时代就是圣人以自己已然呈现之天理,灭一般人遮蔽天理之人欲的过程。人类本来应该皆至于至善和止于至善,但是宇宙万物总是万有不齐,人类的万有不齐则使得有的人自然而然地灭掉了自己的人欲,成为圣人,其他人则仅靠自己的努力不足以在自己身上"存天理而灭人欲"。圣人之出现是政治发生的条件,没有圣人,人世间的存天理而灭人欲就不能广泛展开,政治就无从发生,"无君子莫治野人";[72]绝大多数人不能依靠自己的道德努力而实现自

己必须的“存天理而灭人欲”,如此则“天下有公利而莫或兴之,天下有公害而莫或除之”,“有人者出”使天下“受其利”“释其害”,[73]这充分说明了政治存在的必要性。“民”作为一个政治要素,它只是政治发生的必要条件,即如果没有民在伦理至善上的普遍不完整,政治就无从发生;但民并不影响政治的发生过程,因为圣人构成了政治发生的充分条件,即不论人类社会的成员如何地存在着伦理至善上的普遍不完整,只要没有圣人诞生,人类就不能进入政治状态,而只要有了圣人,则即使民的至善状态很差或能力非常不足,都不影响人类由此进入国家状态。中国传统的政治理论并没有赋予民以主动进入国家的权限,即民不能通过自己的自由、自治及彼此的联合等进入国家状态。孟子在其政治理论中高度评价了民的地位,民不仅是天子得以上位的必要条件,所谓“得乎丘民而为天子”,[74]而且也赋予了民推翻独夫民贼的权限,但民推翻独夫民贼的政治活动只能是在新的圣人的领导下的“革命”,其政治结果也只能是确立新的圣人的政治统治,而并不是在推翻独夫民贼以后与民自由,听民自治。黄宗羲所谓人各得自私与各得自利的状态,也不能自然而然地以社会契约等方式顺利进入国家状态,而只能通过“受命于天”的人主进入国家状态。[75]

中国传统民本思想在内容上以重民、爱民、养民、教民、保民等为主,它实质上就是一种试图从价值倾向上影响统治者的统治思想,最理想的统治者就是完完全全地贯彻和体现了民本思想的统治者,而这样的统治者也往往在结果上就造成了一种最好的统治。如果最高统治者确实达到了圣人境界,那么他们自然就会如三代圣王那样,出于自己“不忍人之心”而推行“不忍人之政”,而其在统治过程中的所作所为莫不是为了天下万民,毫不利己,专门利人。[76]这样的统治者及统治行为无疑是真正贯彻了民本的宗旨,民众由此而获得圣人的教养而皆至于至善和止于至善。在这种情况下,民几乎不需要施加任何影响,因为统治者在伦理之善的程度上达到了圣人标准,其所固有的“不忍人之心”必然要衍生出统治上的“不忍人之政”,不论民的状态如何,统治者都对民施以无限的爱,统治者对民的爱不可遏止,他对民的爱要远胜于民对自己的爱,民对自己的爱止于自私自利,局限于人欲的满足,统治者对民的爱则超越了自私自利,驱除了民身上的人欲之私,呈现出所固有的天理之公,使民尽皆成人。在这个情况下,统治者对民的爱要压住民对自己的爱,只有这样,才能引导和帮助民“存天理而灭人欲”,并以此而成人,否则就只能听任民自私自利的人欲扩张,就会让民的天理丧尽从而陷落在人欲的泥淖中,如此则天理亡而人欲存,如果这样,那统治者的统治就无异于率兽食人。如果最高统治者未能达到圣人境界,那么他虽然不能以自己“不忍人之心”而施行“不忍人之政”,但是民既在法理上不具有反过来作用于最高统治者的依据,也不具备经验意义上的反作用于最高统治者的机制体制。一方面,最高统治者在法理上根源于天的意志,他产生的依据乃是受命于天,这既是指最高统治者产生的气化流行的自然过程是在天的主宰之下进行的,而最高统治者在理论上又是宇宙间气化流行在一段时间范围内的唯一中正结果;另一方面宇宙间的至上主宰只授命于最高统治者,委托最高统治者代天来养民和教民,除此之外的其他人则完全没有资格进行代天养民和教民的资格。民纵然对最高统治者不满意,也只能等待至上的天的垂怜,等待天意的改变,天意如果改变,就会另行替民选择最高统治者,天意如果不变,则民在法理上只有忍耐,别无他途,即便是非常激烈地批评现实中君主政治的思想家,也找不到君主政治之外的其他道路,可以实现民至于至善的普遍成人目的,从而他们对君主政治的批评和批判就只能是以理想的君主政治来批评和批判现实的君主政治,而他们批评和批判的目的也仅仅在于寄希望于理想的圣人以实现理想的君主政治,而并不是寄希望于民的自私、自利与自主。不仅黄宗羲仍

然寄希望于“不以一己之利为利,而使天下受其利”的“有人者出”,[77]而且喊出了自秦以来“凡为帝王者皆贼也”[78]的唐甄也依然寄希望于贤明的君主,虽然“乱天下者惟君”,[79]但“治天下者”也“惟君”,[80]并且将天子视为“天下之慈母”,是“人所仰望以乳育者也”。[81]

中国传统民本思想的理论逻辑,既然是被包含在了传统政治思想的理论体系中,它的理论逻辑如何进一步发展,在根本上取决于它所从属的传统政治理论如何发展,在一个完整的理论系统中,整体总是决定着部分,部分总是体现着整体。中国传统政治理论在鸦片战争之前的发展趋势如何呢?这一方面在根本上取决于政治实践遭遇到或向理论提出了什么疑难问题,实践中如没有新出现的疑难政治问题,那么政治理论在整体上就很难实现划时代的重大转折;另一方面又在根本上受到已经成型且日益稳定的政治思维的框架性约束,当政治家及思想家都只能使用旧概念进行思考,并在结论上徘徊盘旋在一系列古老结论上的时候,政治理论也同样很难实现划时代的重大突破。鸦片战争前夕的龚自珍也不敢“自矜医国手”,而只能“药方只贩古时丹”,[82]“在中国,新东西的出现只能在鸦片战争之后”。[83]中国传统政治理论直至鸦片战争前夕,甚至是在鸦片战争后相当一段时间,都主要围绕着为什么要进行政治统治、为什么是君主的统治和君主怎样进行统治三个基本问题展开。[84]中国传统民本思想在内容上贯穿于传统政治理论三个基本问题的始终,民本毫无疑问是政治统治的目的,不以民本为目的的政治统治必然缺乏充分的正当性;君主所以能进行统治,就是因为他具有天所赋予的爱民之心和为民宗旨,即恰恰是因为君主能以统治对民进行普遍而真正的爱,他才被天所选中而获得授命进行统治;君主进行统治要贯彻民本思想,否则他的统治就在目的上偏离了天授命于他的为民宗旨,君主偏离了为民宗旨,就会导致民生困苦、天厌人怨,终至于被天所选择的新的圣人所取代。在这个意义上,民本思想更多地属于传统政治思想的价值方面的内涵,既在理论上引导着君主统治的正当性方向,又在实践中起着衡量君主统治是否正当的重要作用,还在舆论中成为评议和批评君主统治的尺度。民本思想作为政治思想的价值部分,除了极端少数政治家试图将君主统治归结为暴力因素外,“天子宁有种耶?兵强马壮者为之尔”,[85]绝大多数政治家及思想家都始终把民本思想作为其完整理论的一个必要组成部分,既用以获得价值方面的正当性,也用以进行矫君主之枉的必要政治批评。绝大多数政治家也都愿意披上民本的外衣,一则以爱民、为民相标榜,二则用以粉饰自己的统治,减轻统治的阻力。民本作为一种价值理性,在经验中往往表现出一定的批判性,但批判性在寻常状态下仅限于一种矫枉性批评,希望通过劝谏君主而维持统治目的、内容及限度等方面的正当性;但是在面对君主政治极端昏聩腐朽的状态时,民本思想家在言论上往往表现得比较激烈,甚至主张推翻暴君统治,《尚书》将纣视为独夫,“独夫受,洪惟作威,乃汝世仇”,[86]唐甄则索性将秦以来之帝王都视为贼,[87]黄宗羲等也认为三代后的帝王只知道一己之私。[88]在这种情况下,民本思想似乎被放在了君主政治的对立面,似乎成了一种呼吁推翻暴君统治的声音,也形成了一种呼吁政治统治要以为民为目的的舆情,似乎君主统治在经验中的正当性已经很难维系。但民本思想中并没有用以建构政治统治的程序及机制设定,从而民本就不能形成自己的统治机制,而只能依赖圣人作君主,才能建立必要的统治秩序,因为天并没有赋予民以自由自利自治之权,而仍然只通过授命于人主,[89]将养民教民全权“托之于君”。[90]

中国传统政治理论在逻辑上的完整性给民本思想划出了一个存在的空间,划出了一个难以突破的重民界限,此即民本的极限,[91]它往往出现在以理想批判现实的政治批判高潮中。只要由圣人建构了君主统治的现实秩序,民本思想就又回归常态,成为君主统治获得必要正当性的一

种理论工具,而君主只要爱民、为民,那么他的统治就具有无可置疑的正当性,因而从价值正当性角度对君主统治进行批判的极限的民本意识也就在实践中失去了意义,从而渐趋偃旗息鼓。所以如此,乃是因为中国传统政治思想在理论体系上自成一体,民本与君治作为其中的两个方面具有内在的一致性和协调性,民本无君治,则无从落实其理想目的,从而陷入无君论的空想泥淖,这样的政治思想家在历史上占极少数。君治无民本,则失去正当的价值方向,从而陷入盲目依赖暴力的陷阱,并由此而难以建立持久稳定的统治秩序,具有这样思想的人物往往是特殊时代的政治家,如五代时期安重荣所谓"天子兵强马壮者为之"的判断即是如此。[92]在正常的情况下,中国传统政治思想的民本和君治并行不悖,互为依赖,相辅相成,共进共退,即便是民本意识处在极限状态,它也只是批判君主不公、不爱民,它的理论并没有集体进行政治秩序建构的内容,即处在极限状态的民本在重民之外几乎无其他道路可走,而只能随着君主政治统治秩序的正常建立而渐趋于常态,回归到它羽翼君主政治的状态。就理论逻辑来看,民本与民主各自拥有一套自己的理论体系,虽有重民的相同点,但却并无逻辑上的相通之处。萨孟武认为"民主与民本不同,民主不但要 for the people,还要 by the people,而民本则只有 for the people"。[93]两者的相同点就是强调政治的价值目的是为民,而政治不以为民作为价值目标就会缺乏起码的正当性,两者的相同点虽然有利于彼此在理论上的沟通,并在求同的过程中促进了民主思想在中国的落地生根与广泛传播,但也导致了中国近现代民主思想中存在着较为浓郁的民本思想遗存,[94]以至于人们经常不能正确地区分民本和民主,"那些将黄宗羲思想误以为是民主思想的人的所谓'民主',包涵更多的是民本思想而不是民主思想"。[95]以近现代民主理论为例,它的逻辑起点是平等的人处在自然状态中,拥有自然理性和自然权利,不论是自然权利,还是自然理性都具有价值上的正当性,因为自然状态存在着不足,平等的人通过社会契约进入国家状态,建立起人民主权的统治体系,确立以选举来体现民意的现实机制,确保统治要按照民意进行,并任由民意来裁决和判断等。"民主方法就是那种为做出政治决定而实行的制度安排,在这种安排中,某些人通过争取人民选票取得做决定的权力。"[96]从这个意义上说,民主的核心就是确立了人民主权的统治体系,走通了从民的理性和权利走向国家治理体系的道路。中国传统的民本则即便是在极限的状态下,也不能拥有平等的理性,并且始终立足于人在道德上的普遍不完善来思考建立统治秩序,民的权利等既未进入民本思想的视野,在政治实践中又没有"多数"与"代表"的制度,[97]民本思想建立统治秩序的路径是依靠天所授命的人主,而民在这个过程中则无所措手足,所谓民以社会契约的方式进入国家状态则根本无从开始。民本思想虽然可以批评君主在价值上的偏颇,但却既不能建立起类似于主权在民那样的以民决政的民主体制,也不能落实政治统治的好坏要以民意来判断的监督机制。比较两者的理论逻辑,中国传统民本思想始终处在王权主义思想的体系约束下,其中并不存在一个作为支点的概念或原理,可以由此而开始走向民主,因为在传统民本思想中民意远远不及圣人的意思更具有伦理上的正当性,万民因此而无法成为自己的主宰者,而只能接受天所授命的人主的教养。

注释:

〔1〕〔35〕熊月之:《中国近代民主思想史》,上海:上海人民出版社,1986 年,第 389 - 393、57 页。

〔2〕方祖猷:《17 世纪启蒙时期民主政治的中国模式——读〈明夷待访录〉有感》,吴光主编:《从民本走向民主——黄宗羲民本思想国际学术研讨会论文集》,杭州:浙江古籍出版社,2006 年,第 336 - 348 页。

〔3〕〔36〕李存山:《从民本走向民主的开端——兼评所谓"民本的极限"》,《华东师范大学学报》2006 年第 6 期。

〔4〕冯天瑜:《文明近代进路的共通性与特异性——从〈明夷待访录〉"新民本"诉求说开去》,《武汉大学学报(人文科学版)》2015 年第 1 期。

〔5〕参阅刘泽华主编:《中国政治思想通史》综论卷,北京:中国人民大学出版社,2016 年,第 99 页。

〔6〕刘泽华:《开展思想与社会互动和整体研究》,《历史教学》2001 年第 8 期。

〔7〕〔8〕林剑鸣:《秦史稿》,上海:上海人民出版社,1981 年,第 10、11 页。

〔9〕〔10〕恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯全集》21 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 125、123 – 124 页。

〔11〕〔15〕〔52〕顾准:《希腊城邦制度》,《顾准文集》,贵阳:贵州人民出版社,1994 年,第 70 – 81、70 – 81、72 页。

〔12〕韦庆远、柏华:《中国政治制度史》,北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 15 页。

〔13〕傅衣凌:《明清社会经济变迁论》,北京:人民出版社,1989 年,第 4 页。

〔14〕参阅侯外庐:《中国思想通史》第一卷,北京:人民出版社,1957 年,第 3 – 17 页。

〔16〕〔21〕〔26〕〔51〕《尚书·盘庚》。

〔17〕《礼记·礼运》。

〔18〕《论语·颜渊》。

〔19〕《尚书·尧典》。

〔20〕李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1985 年,第 8 页。

〔22〕《尚书·多士》。

〔23〕《战国策·赵策》。

〔24〕〔25〕〔27〕梁启超:《先秦政治思想史》,北京:东方出版社,第 17 – 18、40 – 44、44 页。

〔28〕萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2005 年,第 3 页。

〔29〕〔48〕卢向国:《民本的逻辑》,复旦大学博士学位论文,2007 年,第 20 页。

〔30〕《孟子》引《尚书·泰誓》。

〔31〕《左传·襄公三十一年》引《尚书·泰誓》。

〔32〕《左传·桓公六年》。

〔33〕〔49〕《左传·庄公三十二年》。

〔34〕〔37〕谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,北京:中华书局,1981 年,第 339 页。

〔38〕刘泽华:《中国的王权主义:传统社会及思想特点考察》,上海:上海人民出版社,2000 年,引言。

〔39〕刘泽华:《中国政治思想史集》第一卷,北京:人民出版社,2008 年,总序第 7 – 10 页。

〔40〕〔41〕刘泽华:《传统政治思维的阴阳组合结构》,《南开学报》2006 年第 5 期。

〔42〕〔45〕〔66〕〔67〕〔73〕〔75〕〔76〕〔77〕〔88〕〔89〕〔90〕沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,杭州:浙江古籍出版社,2012 年,第 92、135、1、6 – 7、87、45、2、2、2 – 3、45、11 页。

〔43〕〔44〕《尚书·泰誓上》。

〔46〕〔47〕黄宗羲:《明儒学案》,沈芝盈点校,北京:中华书局,1985 年,第 912、650 页。

〔50〕《左传·哀公元年》。

〔53〕〔71〕〔91〕张师伟:《民本的极限:黄宗羲政治思想新论》,北京:中国人民大学出版社,2004 年,第 184 – 190、159 – 162、17 页。

〔54〕付子堂:《先秦法家“法治”施行观念及其现代价值》,《社会科学家》2016 年第 1 期。

〔55〕刘泽华:《法家眼中的以人为本》,《人民日报》2016 年 6 月 28 日。

〔56〕〔57〕张师伟:《奉法者强:乱世秦国何以卓尔不群》,《西部发展报》2017 年 4 月 11 日。

〔58〕《荀子·王制》。

〔59〕《新书·大政上》。

〔60〕《贞观政要·政体》。

〔61〕《六韬·文师》。

〔62〕〔63〕《慎子·威德》。

〔64〕〔65〕《慎子·佚文》。

〔68〕《诗经·大雅·烝民》。

〔69〕《左传·襄公十四年》。

〔70〕《春秋繁露·深察名号》。

〔72〕《孟子·滕文公上》。

〔74〕《孟子·尽心下》。

〔78〕〔79〕〔81〕〔87〕《潜书·室语》。

〔80〕《潜书·鲜君》。

〔82〕《龚自珍集·己亥杂诗》。

〔83〕陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社,1992 年,第 20 页。

〔84〕张师伟:《中国传统政治哲学的基本问题及其命题归类》,《政治思想史》2011 年第 1 期。

〔85〕〔92〕《新五代史·安重荣传》。

〔86〕《尚书·泰誓下》。

〔93〕〔97〕萨孟武:《中国政治思想史》,台北:三民书局,2000 年,第 12、17 页。

〔94〕张师伟:《濡染与改造:现代民主思想中国化过程中的民本观念》,《文史哲》2016 年第 3 期。

〔95〕张师伟:《中国传统政治哲学的逻辑演绎》,天津:天津人民出版社,2016 年,第 1 页。

〔96〕〔美〕约瑟夫·熊彼特:《资本主义、社会主义与民主》,吴良健译,北京:商务印书馆,2007 年,第 395 – 396 页。

〔责任编辑:汪家耀〕