

中国传统民本思想及其创造性转化〔*〕

王 岩¹, 孙伟超²

(1. 南京航空航天大学 马克思主义学院, 江苏 南京 211106;

2. 上海交通大学 马克思主义学院, 上海 200240)

〔摘 要〕中国传统民本思想成型于先秦诸子, 在各个朝代的应用中得以完善, 于明清之际初具民主色彩, 但其本质是以“天下为公、立君为民、政在养民、民贵君轻”为核心的为君之道。虽然其内含民有民享之意, 主张重民惠民, 但既无民治又无对君权的制约监督, 这些理论局限是由古代社会的经济基础和政治文化决定的。要使其成为中国特色社会主义民主政治的思想滋养, 就必须将其不明确的天下为公明确为“江山就是人民, 人民就是江山”, 将其不彻底的立君为民和低层次的政在养民转化为“立党为公、执政为民”的本质要求和满足人民对美好生活向往的执政目的, 将以君为主体的圣人政治转化为以人民为主体的“全过程人民民主”, 并将以德治国与依法治国相结合, 以良法德治推动全过程人民民主高效运行。

〔关键词〕民本思想; 历史演变; 理论透视; 创造性转化

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2025. 02. 009

民主是一个舶来词, 在其传入中国之际, 与其进行思想对话的正是具有悠久历史的民本传统。梁启超最早使用“民本主义”这一概念概括先秦重民思想, 之后民本被广泛用以指代中国古代重民、贵民、安民、惠民的政治传统, “实际上, ‘民本’ 是中国古代固有的‘民惟邦本’ 等思想命题的缩写”。^{〔1〕} 作为中华优秀传统文化, 民本思想内含着民惟邦本的民有和政在养民的民享, 但缺乏政由民出的民治, 与民主通而不一。“民主意味着在形式上承认公民一律平等, 承认大家都有决定国家制度和管理国家的平等权利”, ^{〔2〕} 而在中国古代君主专制的封建社会中, 因缺乏“一律平等”的理念和制度基础, 难以产生现代意义上的民主政治。虽则如此, 民本思想推动了民主观念在中国传播普及和民主政治在中国落地生根。要使其在新时代重新焕发理论活力, 为社会主义民主政治增添中国特色, 就必须对其进行创造性转化、创新性发展。

作者简介: 王岩, 《学术界》本期封面人物, 哲学博士, 教育部长江学者特聘教授, 南京航空航天大学马克思主义学院教授、博士生导师, 从事马克思主义理论研究。国家级教学名师, 享受国务院政府特殊津贴; 中国历史唯物主义学会副会长、教育部高校马克思主义理论类专业和思想政治理论课教学指导委员会委员; 国家社会科学基金重大项目、马克思主义理论研究和建设工程重大项目、教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目首席专家。在《中国社会科学》等刊物发表学术论文多篇, 出版学术著作多部; 获国家级教学成果二等奖和省级教学成果特等奖、一等奖多项。孙伟超, 上海交通大学马克思主义学院博士研究生。

〔*〕本文系国家社会科学基金重大项目“坚持党的文化领导权研究”(24&WZD07)的阶段性成果。

一、民本思想的历史演变

民本思想的源头可追溯至上古时代具有民主色彩的政治实践。进入奴隶制社会之前,部落的首领通过选贤举能和禅让产生,以民众的意志作为最高意志,以民众的安定生活作为自己的职责。上天的意志与奖惩来源于民众,故而统治者应当因畏天而敬民。在实践中,“在知人,在安民”(《尚书·皋陶谟》),要知人善任,充分发挥民众的才干,确保民众生活的安定。可见上古已经形成了民众既是政治活动的最高规范与最终目的又是政治秩序与政治行为的决定力量的政治观念,赋予了尚未成型的民本思想以价值规范与统治工具的双重属性。

(一)民本思想成型于先秦诸子的保民养民主张

春秋战国之际,伴随生产技术的进步和井田制的瓦解,旧有的统治秩序逐步瓦解,混乱动荡的社会使得民不聊生,一批思想家基于人性论以及政治需要提出了保民养民的主张,民本思想由此产生。

其一,恻隐之心内生的民本思想。“孔子于中国,为保民开化之宗”,^[3]民本思想以孔子的仁者爱人思想为基础。爱人是差等的爱,家中为孝悌,社会为忠恕。所谓“忠”便是“己之所欲,亦施于人”,“恕”就是“己所不欲,勿施于人”。^[4]仁便是将自己的爱扩展给他人,关心他人,不仁便是对别人毫不在意,缺乏同类的同情关爱之心,“仁者何?以最粗浅之今语释之,则同情心而已”。^[5]正名是仁者爱人的标准,但其目的在于明确义务与责任,正如钱穆所言,君君臣臣父父子子的说法是一种君职论,^[6]君主与诸侯有义务以治惠民。惠民便要在物质和精神上让其感到丰足。冉求为季氏敛财富民被孔子斥责“非吾徒”,并要弟子对其“鸣鼓而攻之”(《论语·先进》),可见物质上养民富民是统治者的目的而非其强国的手段。但养民只是基础目的,政治的最终目标是让人民知礼仪,过上自由的生活,“子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”(《论语·子路》)由上可知,孔子基于仁者爱人的学说以正名明确了君主的义务,并主张政治的目的不仅在于使百姓安定富足,而且要使其知礼仪,成为自由的君子。

战国之际,各诸侯“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”(《孟子·离娄上》),土地而非百姓成为其关注的目标,富国强兵成为其当务之急,百姓的生活愈发动荡贫困。在此背景下,孟子与荀子基于不同的人性论发展了民本思想,着重强调了政治的养民目的,并引申出民贵君轻的君民关系。

孟子的性善论为仁者爱人提供了伦理解释,恻隐之心是仁的来源,仁政生发于君主的恻隐之心、不忍人之心,行仁政便是体恤百姓的艰辛,使其过上安定富足的生活,具体来讲包括裕民生、薄赋税、止争战、正经界。裕民生是根本,其关键在于给民众以恒产,因为“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心,苟无恒心,放辟邪侈,无不为已”(《孟子·滕文公上》)。孟子认为社会混乱的根源在于百姓无恒产,荀子则将社会动乱归因于人的欲望无法满足,礼在物质有限的条件下对人的欲望制定了“度量分界”,规避因人欲无度引发的社会不安。而礼仪的制定依赖于圣王,“天之立君,以为民也”(《荀子·大略》),故曰圣君为百姓知礼仪规人欲而熄纷争。“礼者,养也”(《荀子·礼论》),不仅养善,还有裕民之意,富国的关键在于增加供给而非一味地节制欲望。^[7]孟子与荀子从不同的人性论出发,论证了相同的政治目的和君民关系。孟子认为如果君主没有恻隐之心,对百姓的贫苦不闻不问,那么百姓便可不忠,“出乎尔者,反乎尔者也”(《孟子·梁惠王下》),如果君主无法与民同忧乐给予其想要的生活,民众便可更换之,“臣或弑其君,下或杀其上,粥其城,倍其节而不死其事者,无它故焉,人主自取之”(《荀子·富国》)。正是由于君主是可更换的,且社稷的合法性在于是否养民,所以“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)。君主的政权合法性只能来自于上天和百姓,继承甚至禅

让都不具备天然合法性,因为“天与之,人之之,故曰天子不能以天下与人”(《孟子·万章上》)。荀子更是借孔子论水与舟的关系说明君主的存在以百姓为基础,强调了百姓对于君主统治的决定力量,并以“鸟则择木,木岂能择鸟”(《左传·哀公十一年》)说明选择君主对于百姓具有天然正当性。

其二,以民为争霸工具的民本主张。由于畏惧百姓的力量,以维护统治秩序为目的的民本主张更为悠久,可上溯至周公。周公从夏商周的更迭中发现了百姓的力量十分重要,因而在天命论中植入了“民”这一要素,认为天的威严与意志可以从民情中显现,“天畏(威)棗(非)忱,民情大可见”(《尚书·康诰》),民意是天命转移的重要依据。因而主张保民以存续现有统治,“欲至于万年,惟王子子孙孙永保民”(《尚书·梓材》)。具体来讲,君主不能沉湎逸乐,要体恤百姓,知其苦乐,尤其要慎刑以免引发民怨。

将百姓视为获得统治的力量而非将其视为政治目的的民本思想在法家思想中较为突出。法家重君,强调君主在政治中的作用,将国家秩序系于君主一身,“生法者君也”(《管子·任法》)、“道德出于君”(《管子·君臣上》)。君主要获得统治并维持秩序的稳定就必须拥有巨大的力量,这些力量便是百姓的支持,故“争天下者,必先争人”(《管子·霸言》)。法家讲究利,为了争取并能够利用百姓的力量就要爱民、顺民、利民、富民,“计上之所以爱民者,为用之爱之也”(《管子·法法》)。基于趋利避害的人性论,要爱民顺民就要实实在在地利民,满足其欲望,“民恶忧劳,我佚乐之。民恶贫贱,我富贵之。民恶危坠,我存安之。民恶灭绝,我生育之”(《管子·牧民》)。要知百姓所恶便需以“喷室之议”广询天下,“察民所恶,以自为戒”(《管子·桓公问》)。由于“民饥者,不可以使战”(《管子·八观》),因而要用之就需富之,民寡则乱,且无法守地。可见法家的民本思想是功利主义的,虽然其主张爱民、顺民、利民、富民,但目的在于用民,民的福祉只是霸业的需要而非统治的目的。

熔百家学说于一炉的《吕氏春秋》更是闪烁着民本思想的光辉。例如,以“天下非一人之天下也,天下之天下也”(《吕氏春秋·贵公》)表明天下为公,以“能养天之所生而勿撻之,谓之天子”(《吕氏春秋·本生》)强调君主的合法性在于养民,以“民无常处,见利之聚,无之去”(《吕氏春秋·功名》)论证利民的重要性,以“凡举事,必先审民心,然后可举”(《吕氏春秋·顺民》)主张尊重民意。可见,战国末期以天下为公、立君为民、养民顺民、民贵君轻等命题为核心的民本思想已成为百家共识。

(二)民本思想完善并应用于封建王朝的君主统治

贾谊在总结秦亡教训后提出“民无不为本”的民本命题,民是一切的根本,国家存亡、政治兴衰、君主圣愚、争战胜负甚至福祸之生都依赖于百姓,“故自古至于今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之”(《新书·大政上》)。汉初的统治者作为秦末农民起义亲历者也清楚地意识到民的重要,“为治之本,务在于安民;安民之本,在于足用;足用之本,在于勿夺时;勿夺时之本,在于省事;省事之本,在于节欲”(《淮南子·诠言训》),主张休养生息节欲安民的“道家是汉定天下以后最早得势的学派”。^[8]

随着董仲舒的思想得到汉武帝的肯定,以天人感应和君权天授为基础的民本思想成为王朝统治的主要工具。董仲舒主张天是万物的本原,“天者万物之祖,万物非天不生”(《春秋繁露·顺命》),因此人类的行为应当依照天的意志。但是天道高远,普通人难以体认,所以天就委任“德侔天地”之人作为天子,替天行道,道德伦理话语下的统治者合法性得到了本体论证明。由于君权源自天,所以其使用也要依据天的意志,“其法取象于天”(《春秋繁露·天地之行》),如果违背上天的意志,轻则以灾害异象给予惩戒,重则由仁德之士取而代之。董仲舒以天授予君权合法性,并以天人感应和君主更替之说监督君主以德治尽替天养民之责,因为“天之生民,非为王也,而天立王以为民也。故其德足以安乐民者,天子之,其恶足以贼害民者,天夺之”(《春秋繁露·尧舜不擅移,汤武不专杀》)。东汉荀悦所言

“人主承天命以养民者”(《申鉴·杂言上》)、王符所言“天之立君,非私此人也以役民。盖以诛暴除害,利黎元也”(《潜夫论·班禄》),均是对君权的合法性与目的性的强调。

两汉之后长期割据,直至隋唐才重新建立了稳固的大一统王朝。贞观集团在对隋朝的短命作了深刻反思后,落实并发展了民本思想,造就了贞观之治。作为隋末农民起义的亲历者,唐初的统治者认识到“有道则人推而为主,无道则人弃而不用”(《贞观政要·政体》),只有行王道施德治才能获得百姓的拥护。他们不仅将君民比作舟与水,而且意识到并非君养民,而恰恰相反,其“日所衣食,皆取诸民者也”(《资治通鉴》卷一百九十二)。因此,必须为百姓的生产生活创造良好的条件,这首先需要君主自身清静无为,因为“安人宁国,惟在于君,君无为则人乐,君多欲则人苦”(《贞观政要·务农》)。所以李世民斥责为接待其出巡而修饰宫舍、大肆宴请的行为“乃亡隋弊俗”(《贞观政要·杜谗邪》),主张藏富于民,轻徭薄赋,“凡理国者,务积于人,不在盈其仓库”(《贞观政要·辨兴亡》)。与实践中的德治政治相伴,在思想领域,陆贽明确提出了“人者,邦之本也”(《陆宣公集·论两河及淮西利害状》),主张治乱由人而非天,民心而非天意是政治的决定力量,民心向背取决于统治者是否能够满足百姓的欲望,统治者只有将百姓的欲望视为自己的欲望才能成为明君,如果只是为了自己的欲望而统治,那便是独夫。公私、理欲、王霸之辨也是宋明理学论述民本思想的主要视角,行王道便需坚守义理摒弃私欲,在制度主张中具有明显的崇古色彩,主张均田制,反对土地兼并。

明清两代虽然是君主专制制度的顶峰,主张民贵君轻的亚圣孟子曾一度被罢配享,但在其政权初期,民本思想的观点也仍被统治者接受并加以实践。朱元璋作为元末起义军的领导者,曾感叹“所畏者天,所惧者民”(《明太祖实录》卷三十二),所以要“视民犹己,爱而勿伤”(《皇明宝训·太祖卷四》),在其统治下主要表现为分给农民荒田、耕牛、种子等生产资料,并免其赋役、兴修水利、设养济院、限制富人蓄奴、打击豪强、抑制兼并等。这充分调动了小农的生产积极性,“洪、永、熙、宣之际,百姓充实,府藏衍溢”(《明史》卷七十七)。顺治皇帝认为“当明之初,取民有制,休养生息。万历年间,海内殷富,家给人足”(《世祖章皇帝实录》卷一百一十二),所以也轻徭薄赋休养生息。

(三)明清之际民本思想的新发展

虽然明朝废除了相权,君主专制进一步加强,但中后期地方吏治废弛,江南民间士绅自治蔚然成风,工商业得到了一定的发展。在此背景下,黄宗羲发展出了新的民本思想,“新”主要体现在对专制皇权的批判反思与制衡设计上。

新民本思想直接抨击专制皇权,将民本思想从尊君的传统剥离,主张“民为主,君为客”的新型君民关系。从君主的产生来讲,黄宗羲认为原始状态下的人是自私自利的,对于公利公害毫不关心,君主则不然,“不以一己之利为利,而使天下受其利,不以一己之害为害,而使天下释其害”(《明夷待访录·原君》)。黄宗羲从公私利害的视角论证了君主的产生与职责,否认了其替天行道的本体论合法性,将其视为替天下人兴公利去公害之人,“以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也”(《明夷待访录·原君》)。以托古方式重建新型的君民关系是黄宗羲对三代之后君主“视天下为莫大之产业,传之子孙,受享无穷”(《明夷待访录·原君》)的强烈批判与反思。由于将公天下视为家天下,“则为天下之大害者,君而已矣”(《明夷待访录·原君》)。

为了限制专制君权,黄宗羲主张新的君臣合作共治关系,并以相权限制皇权。由于否定了君主作为天子对于臣民具有的道德伦理权威,官员也不再是必须忠于君主的下位者,其与君主一样都是为天下人谋利之人,需要对天下人负责,官员的产生“缘夫天下之大,非一人之所能治,而分治之以群工。故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也”(《明夷待访录·原臣》)。黄宗羲认为“有

明之无善治,自高皇帝罢丞相始也”(《明夷待访录·置相》),设立的内阁又无实权,皇帝更加专断独行。而且继承制下“天子之子不皆贤,尚赖宰相传贤足相补救”(《明夷待访录·置相》),一旦君主懒政无能,加之无宰相,权力便会旁落至皇帝身边之人,导致宦官专政。因而黄宗羲主张恢复宰相制度,设立政事堂,以防止君权过于膨胀。

学校是限制专制权力的另一制度设计。学校是人才培养的场所,“必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备”(《明夷待访录·学校》)。黄宗羲首先否认了皇权与真理价值的一致性,“天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校”(《明夷待访录·学校》),主张是非只有经过学校辨析才能得出而不源自任何专断意志,所以政策的合理性需要受到学校的论证与监督,“政有缺失,祭酒直言无讳”,“郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众”(《明夷待访录·学校》)。

概言之,古代民本思想萌芽于上古时代的圣人之治,成型于先秦诸子的保民养民之说,在天道论和君权天授论的完善下成为封建专制君主的统治工具。虽然在明清之际发展出了抨击并限制皇权的新民本思想,但缺乏实践的土壤。

二、民本思想的学理透视

对民本思想的历史考察是为了给我国的民主政治建设提供历史启发与思想滋养,并通过将其与马克思主义结合进行创造性转化,使其在新的历史时空中重新焕发理论活力。这其中的前置条件是民本思想需要且能够进行创造性转化,这种需要是由于其理论受限于古代经济政治实践而先天不足,能够创造性转化是由于其思想中蕴含着的合理性及实践中的经验启示。虽然上文已经将民本思想的历史演变作了较为详细的考察,但为了更好地分析其合理性与局限性,有必要对其本质和核心内容加以分析概括。

(一)民本思想的本质

民本思想以天下为公为前提,以层层递进的立君为民、政在养民和君民关系为核心内容,本质是为君之道。天下为公明确了国家主权,即全体百姓拥有天下,只有公天下而不存在私天下。立君为民是古代具有普遍性的政治理念,“没有任何学派、任何思想家提出过设立君主旨在为一家、一姓、一人的观点”。^[9]其蕴含着双层含义:首先,君主与国家并非一体,国家高于君主,君主可更替,更替的标准在于是否行君道顺民意。其次,君主需要知道并尊重民意,无论是询万民、啧室之议等制度还是顺民心、听民情等主张都是立君为民的内在要求。^[10]政在养民在先秦思想家那里既有价值规范与道德义务的理论属性,又有实现霸业维持统治的工具意味,但在秦汉之后主要表现为后者。实践中聚焦于土地问题,反对土地兼并引发百姓难以维持生计造成的社会贫困动荡,防止贫富差距引发农民起义对君主统治的威胁。如果君主未能做到天下为公、保民养民,那么就引出正义的农民革命,即革命论。这也是对君民关系的集中表述,百姓有能力且有权利决定君主的更替与否,即人民选择君主。以上内容共同构成了中国古代民本思想的核心内容,其现实基础是封建小农经济,政治实践中表现为温和的君主专制,以之为核心的君道思想构成了中国古代政治思想的主要内容。

民本思想虽然有着较为丰富的内涵与系统的结构,但无论理论还是实践都以君主为主体,百姓只是被动的承受者,民本思想只是为君之道的核心内容,并不是人民参与政治生活的思想武器。

(二)民本思想的合理性与局限性

对民本思想进行创造性转化不仅需要而且有可能,虽然因历史局限其理论存在着先天不足,但

其蕴含着的理性成分为我们对其进行创造性转化提供了可能性。“中国古代‘专制主义’所包含的理性成分之多、所体现的批判精神之强、所容许的调整维度之大,都超过古代地中海地区一度存在的相当粗糙的‘民主思想’”,^[11]这既是为为何西方民主概念传入之际,民本这一概念被提出并被视为与之相对应的我国传统,也是民本思想能够与马克思主义基本原理相结合进行创造性转化的原因。

首先,民本思想蕴含着民有、民享的民主要素,但缺乏民治。天下为公表明人民拥有天下,即民有;而立君为民、政在养民以及君民关系(革命论)说明人们有权享有天下,即民享。由林肯的民有、民享、民治的“民主三要素说”可见民本思想与民主思想的差异仅在民治。但民主最直接地表现为一种政体——在此政体下的所有人享有平等的政治权利,这要求人与人是平等的关系,而古代社会中人与人是不平等的依附关系,这就是古代民本与现代民主最为根本的区别。虽然古代中国也存在平等思想,但这仅限于形而上的人性人格平等,在具体的形而下领域则承认人的阶级差等,缺乏权利平等的民本思想天然地决定了人人平等地参与国家管理是不可能的,国家管理的政治思想集中体现为君道。一旦缺乏民治这一要素,民主就无法存在,因为“民主即民治”,“民主是一种人民自治的制度”。^[12]而且“要必民能治才能享,不能治焉能享,所谓民有总是假的”,^[13]可见没有民治也就无法做到民享民有,即真正的民主。虽然开明的君主也持民本理念,但不过是出于对民众力量的恐惧而选择的统治策略,而恐惧只在亲身经历过农民起义推翻不以民为本的政权这一过程后才会产生。后世统治者一则不曾被这种革命力量震撼,二则在前世的治理下国力愈强,最终对百姓力量的敬畏逐渐消失,进而作为统治工具的民本之道也就不复存在。虽然如此,仅从政治应然来讲,古代民本思想蕴含的民有、民享思想是不可否认的,只是“它只能给伦理学提供原教资源,不能落实为政治制度操作设计”,^[14]这是古代的社会基础决定的,民本思想只能使专制统治相对柔和。

其次,民本思想主张尊重民意,倾听民意,并顺应民意。从历史实践来讲,早在尧舜时代就曾在交通要道设有欲谏之鼓和诽谤之木收集百姓的意见,而且诽谤之木正是天安门华表的原型,说明倾听民意具有悠久的历史传统,询万民和喷室之议等制度也是对民意表达及听取的确认。以崇古为显著特色的儒家民本思想中保留了原始民主实践中的决策方式,主张国之大事要听取百姓的意见。例如孟子回答齐宣王用人之道时主张首先听取百姓的意见,“国人皆曰贤,然后察之。见贤焉,然后用之”,“国人皆曰不可,然后察之。见不可焉,然后去之”,“国人皆曰可杀,然后察之。见可杀焉,然后杀之”(《孟子·梁惠王下》)。之所以如此,是因为统治者的合法性“天受之”“民受之”,而且民意是天意之实,“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓中》)。但为什么古代民众未能真正享有参政议政这一权利呢?第一,百姓表达其意见是被动行为,是君主主动行王道的过程之一,因此人民能不能表达对政治的意见以及其意见是否被采纳本质上依赖于君主。第二,民众的意见从被听起到真正采纳还需要君主的考察抉择,“夫采纳民意,尚须以‘必察’为条件,则纯粹民意之直接统治,不为彼宗所敢妄赞,有断然矣”。^[15]

最后,民本思想论证了民贵君轻的君民关系以及百姓革命的正当性。如果君主没有行王道尽到保民养民的责任,那么百姓可以推翻其统治,这也是为何孟子认为商汤放桀、武王伐纣并非弑君之举,反而是顺应天命的正义事业。但是百姓的革命只是最后不得已的手段,在此之前,并未对君主是否尽到保民养民之责设计监督甚至惩戒的制度。而且对君主的依赖使得古代政治是否真正听民声顺民意做到惠民养民完全依赖于君主个人的道德自律,“要而论之,我先民极知民意之当尊重,惟民意如何而始能实现,则始终未尝当作一问题以从事研究。故执政若违反民意,除却到恶贯满盈群起革命外,在平时更无相当的制裁之法。此吾国政治思想中之最大缺点也。”^[16]

(三)民本思想局限性的历史根源

百姓在古代政治中消失从根本上来讲是其经济基础决定的。“溥天之下,莫非王土”(《诗经·小雅·北山》),以农业生产为主的古代封建社会中,百姓并不直接拥有维持其生存的基本生产资料——土地,“财产——即单个的人把劳动和再生产的自然条件看做属于他的条件,看做他的主体的以无机自然形式存在的客观躯体这样一种关系——对这个别的人来说是间接的财产,因为这种财产,是由作为这许多共同体之父的专制君主所体现的总的统一体,以这些特殊的公社为中介而赐予他的”,^[17]这种经济上的依附关系导致其毫无主体性可言,也是其在政治生活中总是失语的根源。而且小农经济自给自足的特点决定了百姓难以形成跨越血缘与地缘的集体组织保护自己免于被剥削奴役,“由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系,形成任何的全国性的联系,形成任何一种政治组织,所以他们就没有形成一个阶级……他们不能代表自己,一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰,是高高站在他们上面的权威”,^[18]对权威的盲目崇拜从思想根源上限制了自己做主的思想产生,在政治实践中使得专制统治更加稳固,即使其感受到压迫也只是反对与之直接接触的地主恶霸与贪官污吏,但仍“拥护好皇帝”。

除此之外,从权力结构来讲,封建制取代分封制标志着贵族制度的消失,“既无贵族,则权集于一,成为君主独裁政体,而权威之滥用,势所难免”,^[19]因为官僚的任命与生活来源于君主及其俸禄,所以并无力(如领主所拥有的土地及经济能力)对君主权力进行限制。从文化特点来讲,儒家思想作为中国古代影响最为深远的主流思想,其“成人”命题侧重的内在超越性对于以权利为核心的民主思想的生成起着消解作用,而且其浓厚的人伦色彩强化了义务论而遮蔽了个体及其权利。从民本思想的产生与传播来讲,主张民为目的而非手段的民本思想家虽然也多为统治阶级但并非君主本身,他们并不掌握将政治理念转变为政治存在的权力,其思想具有浓厚的道德规范价值,但本身并无强制力。而且民为邦本的思想虽然遍布古代经典之中,但大部分百姓并无读书识字的条件,民本思想也局限于有产的读书人之中,无法在最广大的劳动者中起到思想启蒙的作用。以上种种历史局限共同导致民本思想只能是君主的统治之道而非人民群众参与政治生活的思想指引,所以在新的历史条件下必须对其进行创造性转化。

三、民本思想的创造性转化

“每个国家的政治制度都是独特的,都是由这个国家的人民决定的,都是在这个国家历史传承、文化传统、经济社会发展的基础上长期发展、渐进改进、内生性演化的结果”,^[20]要探索面向未来的中国特色社会主义民主政治理论制度,就必须将马克思主义与优秀传统政治文化相结合。基于对民本思想的历史演变考察、核心本质归纳、合理性与局限性分析,笔者以为推动民本思想的创造性转化应当从国家属性、政治目的论、政治方法论和实践路径展开。

(一)从“天下为公”到“江山就是人民,人民就是江山”,明确国家的人民属性

“天下为公”只是说明国家的公有属性,但并未明确国家属于人民。民惟邦本也只是以民对邦的重要性来要求君主重民,亦非对国家归属的回答。由于认识的局限,江山社稷被视为上天的而非人民的,政权的合法性以及政治的合理性通过自然天象的吉凶来判断,“天”的概念始终笼罩着民本思想。“思想本身根本不能实现什么东西。思想要得到实现,就要有使用实践力量的人”,^[21]因为天道论、天意政治以及立君为民等民本思想能够为古代君主的政权来源和统治合法性进行有效辩护,所以在其推动下成为占统治地位的意识形态并深远地影响了中国古代政治实践。但“正如同不是宗教创造人

而是人创造宗教一样”，^[22]不是“天”创造了国家，而是江山社稷的拥有者——以君主为首的统治阶级借助上天这一至高的神秘力量来愚弄百姓为其统治背书。

因为国家的来源与合法性是政治哲学的首要问题，因此对民本思想的创造性转化应当由此开始，以唯物史观和人民史观彻底清除“天”对民本思想的笼罩性影响。国家与其他一切文明一样并不是“天”造物而是人造物，“正是人，现实的、活生生的人在创造这一切，拥有这一切并且进行战斗”，^[23]当人类需要一个独立于社会的组织来调解社会分工中特殊利益与共同利益的矛盾，以便能维持社会在一定秩序内运行的时候，国家便产生了。由于人民创造了国家，所以国家属于人民，且应当维护其创造者（即人民）的利益，“国家制度如果不再真正表现人民的意志，那它就变成有名无实的东西了”。^[24]无论是封建国家还是资本主义国家，本质上都只是以国家之名满足个别个人或群体特殊利益的工具而已，都不是真正的民主国家。要使得民本思想成为中国特色社会主义民主政治的思想滋养，首先便应当彻底地否定“天”，恢复人民的历史创造者地位，坚持人民至上，以民心向背作为政治活动的唯一标准，因为“历史充分证明，江山就是人民，人民就是江山，人心向背关系党的生死存亡”。^[25]只有明确了人民是国家的主人，“中华人民共和国的一切权力属于人民”，^[26]才能真正做到天下为公。

（二）从“立君为民、政在养民”到“立党为公、执政为民”，政治的目的在于满足人民群众对美好生活的向往

“立君为民、政在养民”作为民本思想对君主统治合法性与目的性的概括，内含着丰富的顺民惠民思想，在历史上也曾一度对改善民生起到了推动作用。即使以人民史观清除了天道论的糟粕，但以君主为首的统治阶级与被统治的百姓之间的阶级对立导致君主只是以“为民、养民”之名行剥削压迫之实。即使开明的君主出于对百姓力量的畏惧行养民之实也仅限于满足百姓基本生存的程度，而“人以其需要的无限性和广泛性区别于其他一切动物”，^[27]仅仅以百姓能够活下去而不革命为目的的政治，绝非为民的政治，更勿论民享政治。况且，无论多么开明的君主，如果没有科学合理的决策制度加以规制，也无法保证其所有行为都能惠民利民。

因此，对民本思想的政治目的论进行创造性转化，首先需要理顺执政者与人民群众的关系，其次需要以不断发展着的人民对美好生活的需要作为执政目的。执政者及其权力来自人民，是最为广大的人民群众而非某一特殊个体或群体的代表，唯有深刻地认识到这一点，才能自发地顺民惠民。我国的社会主义民主政治建设取得的一个又一个伟大成就，充分证明执政党只有来自于人民且始终与人民保持着血肉联系才能真正地执政为民。要将人民作为政治的目的，就“必须以合乎最广大人民群众的最大利益，为最广大人民群众所拥护为最高标准”，^[28]这就要求执政者没有任何特殊利益，以全心全意为人民服务为宗旨。同时需要注意，人民群众的需要在社会发展的不同阶段也有所不同。进入新时代，人民群众在经济、政治、文化、社会、生态等方面的需求日益增长，如果仅仅局限于物质文明建设，已经无法让人民群众满意了，因此应当将民本思想的片面的静态的低质量的养民政治目标创造性转化为全面的发展的高质量的满足人民群众对美好生活向往的执政目标，才能在新时代依旧得到最广大人民群众的拥护。因为“我们党是全心全意为人民服务的党，坚持立党为公、执政为民，把人民对美好生活的向往作为始终不渝的奋斗目标”，^[29]所以坚持党的领导是中国特色社会主义民主制度的最大优势，也是实现人民当家作主的根本保障。

（三）从“圣人政治”到“全过程人民民主”，确保人民当家作主，实现人民主体性

基于恻隐之心爱民恤民，进而在决策上听民意顺民心，在行为上保民惠民，最终得民心，这构成了民本思想的多层次方法论，对于当代的执政者仍有借鉴意义。但是这种方法论的本质是为君之道，政

治主体是君主,其实践只依赖于开明的君主,且效果具有极大的不确定性,“其人存,则其政举;其人亡,则其政息”(《礼记·中庸》)。这一方面是由于“民本思想毕竟只是一种理论,而非一种制度。因此讲民本思想,必须与德治主义配合,必须祈求圣君贤相当位,那样民本思想才能在实际政治上落实”。^[30]另一方面则是由于对圣君贤相的道德水平和决策能力过于高估,对民的智慧过于低估或者视而不见,甚至完全否定了民在政治中的能动作用,一旦没有民的参与和监督,即使圣君贤相无论主观意愿还是客观能力,也都无法完全做到惠民利民。

因此,民本政治方法论的创造性转化不仅要让人民广泛深入持续地参与到政治生活中,实现政治主体性由君到民的转变,而且要以制度的形式将这种主体性确认下来。要实现人民的主体性,首先需要明确何为人民。古代的民指的是与统治阶级相对的百姓,现代的人民是推动社会变革和历史发展的主力军,是国家主权的拥有者和政府权力的授予者,是政治生活的主要参与者与决策者,其内涵随着社会变化和历史文化不断丰富和发展,但本质上是马克思主义人民观的时代表达。要确保人民的政治主体性,不仅仅要在理论建构上明确人民是政治的目的与旨归,更为重要的是要在制度的设计与实践的路径上保障人民当家作主的权利得到实施。人民的主体地位只有在政治实践的全过程中才能实现,仅仅在政治的某个环节或者数个环节中保障人民的民主权利并不能实现人民当家作主的民主本质要求,西方的选举政治便是实证。“人民民主是一种全过程的民主”,^[31]在选举、协商、决策、管理与监督的政治全过程中都必须有人民在场而且使其权利得以充分行使,健全多层次的保障人民当家作主的制度体系。只有在全面系统的制度体系支撑下,全过程人民民主才能创造性地消除民本思想及西方民主思想中价值应然与现实实然间的结构性张力,为人民当家作主提供切实有效的实践路径。

(四)从“以德治国”到“依法治国和以德治国相结合”,以良法善治推动全过程人民民主高效运行

民本思想主张君主重民意顺民心惠民利民,但又无外力督促其践行上述主张,即民本思想的实现系于君主自身能否内圣外王施仁政行德治。但是圣人无论中外都不常见,孔子曾感叹“圣人,吾不得而见之矣”(《论语·述而》),柏拉图更进一步指出“现在找不到这样的人,即使有也非常之少;因此,我们必须作第二种最佳的选择,这就是法律和秩序”。^[32]而民本思想由于符合专制统治的需要,其推崇的以德治国也成为古代中国理想的治国方略,但其通常实践于王朝初期。这并非君主达到了圣人境界,而只是因为民的革命力量使其畏惧,加之国力羸弱的客观条件迫使其必须休养生息。历史表明仅以德治国无法长久地实现国泰民安的盛世之治,“治理国家、治理社会必须一手抓法治、一手抓德治”。^[33]

推动民本思想实现由“以德治国”到“依法治国和以德治国相结合”的创造性转化,充分发挥法律的规范作用和道德的教化作用,才能推动全过程人民民主各环节高效运行。“在任何一个善的国家中,最高统治者必须是法律,而不是任何个人,更不论此人是谁”,^[34]之所以如此是因为“一切有权力的人都容易滥用权力,这是万古不易的一条经验”,^[35]只有把权力关进制度的笼子里,以法律规范权力的运行,权力这把双刃剑才能为善为民,只有坚持依法治国才能做到权为民所用、利为民所谋。马克思认为法律本质上是统治阶级的意志,意志的内容是由“这个阶级的物质生活条件来决定的”。^[36]在人民民主专政的中国,人民是统治阶级,法是人民意志的表达,依法治国从根本上讲是按照人民的意志治理国家,这是人民作为国家主人的内在要求。依法治国的前提是有法可依,“法律应该以社会为基础”,^[37]而且“只有当法律是人民意志的自觉表现,因而是同人民的意志一起产生并由人民的意志所创立的时候,才会有确实的把握”,^[38]这就要求所立之法既是对社会经济基础的客观反映又是对人民诉求的真实表达,做到合规律性与合人民性的有机统一。能够全面依法治国“关键在于党能不能坚持依法执政,各级政府能不能依法行政”,^[39]这就需要抓好领导干部这个关键少数,因为“领导干部

具体行使党的执政权和国家立法权、行政权、监察权、司法权”。〔40〕法律所具有的普遍约束性、明确稳定性和国家强制力能够确保民主政治“不因领导人的改变而改变,不因领导人的看法和注意力的改变而改变”。〔41〕要推动全过程人民民主各环节高效运行不仅需要发挥法律的规范作用,还需要重视道德的教化作用。这一方面是由于法律只有合乎社会的一般道德价值、具有深厚道德基础才能称之为良法,被更多人从内心接受且自觉遵守,另一方面是由于社会主义核心价值观和中华传统美德的弘扬以及社会公德、职业道德、家庭美德和个人品德的培育能够为依法治国提供良好的社会环境,有助于全过程人民民主在各环节的高效运行。

注释:

- [1]张分田、张鸿:《中国古代“民本思想”内涵与外延刍议》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》2005年第1期。
- [2]《列宁全集》第31卷,北京:人民出版社,2017年,第96页。
- [3]《章太炎全集·太炎文录初编》,徐复点校,上海:上海人民出版社,2014年,第203页。
- [4]冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社,2013年,第44页。
- [5][15][16][19]梁启超:《先秦政治思想史》,天津:天津古籍出版社,2003年,第83、216、40-41、74页。
- [6]钱穆:《国史新论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第81页。
- [7]萧公权:《中国政治思想史》,北京:商务印书馆,2017年,第111页。
- [8]吕思勉:《中国政治思想史》,北京:中华书局,2016年,第61页。
- [9]张分田:《论“立君为民”在民本思想体系中的理论地位》,《天津师范大学学报(社会科学版)》2005年第2期。
- [10]询万民是西周时期君主在作出重大决策时一方面与大臣在朝廷商议,另一方面派小司寇到民间向百姓征询意见。喷室之议为管仲向齐桓公建议设立的议论朝政的制度。
- [11]张分田:《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君一罪君”文化范式》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第4页。
- [12][美]科恩:《论民主》,聂崇信、朱秀贤译,北京:商务印书馆,1988年,第6页。
- [13]《孙中山选集》,北京:人民出版社,1981年,第494页。
- [14]朱学勤:《风声·雨声·读书声》,北京:生活·读书·新知三联书店,1994年,第266页。
- [17]《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,2012年,第726页。
- [18]《马克思恩格斯全集》第8卷,北京:人民出版社,1961年,第217页。
- [20]《习近平著作选读》第一卷,北京:人民出版社,2023年,第262-263页。
- [21][23]《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第320、295页。
- [22][24]《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第281、316页。
- [25][29][40]《习近平谈治国理政》第四卷,北京:外文出版社,2022年,第512、60、298页。
- [26]《中华人民共和国宪法(实用版)》,北京:中国法制出版社,2023年,第6页。
- [27]《马克思恩格斯全集》第49卷,北京:人民出版社,1982年,第130页。
- [28]《毛泽东选集》第三卷,北京:人民出版社,1991年,第1096页。
- [30]金耀基:《中国民本思想史》,北京:法律出版社,2008年,第21-22页。
- [31]习近平:《论坚持人民当家作主》,北京:中央文献出版社,2021年,第303页。
- [32][古希腊]柏拉图:《法律篇》,法学教材编辑部《西方法律思想史编写组》编:《西方法律思想史资料选编》,北京:北京大学出版社,1983年,第27页。
- [33][39]《习近平谈治国理政》第二卷,北京:外文出版社,2017年,第116、120页。
- [34][美]乔治·萨拜因:《政治学说史:城邦与世界社会》,邓正来译,上海:上海人民出版社,2015年,第169页。
- [35][法]孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,北京:商务印书馆,1959年,第184页。
- [36]《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第417页。
- [37]《马克思恩格斯全集》第6卷,北京:人民出版社,1961年,第292页。
- [38]《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第349页。
- [41]《邓小平文选》第二卷,北京:人民出版社,1994年,第146页。

[责任编辑:马立钊]