

# 孟子的政权合法性思想新解读

——兼对有关孟子政权合法性思想两种理解的评析

王福海

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

**[摘要]** 长久以来,学界都存在着有关孟子是否主张民主的争论。支持者认为孟子主张“主权在民”,反对者则大多认为孟子主张“君权神授”,与周公相同。实际上,“主权在民”与“君权神授”都是有关政权合法性(legitimacy)的理论,都以“政权应该由谁掌握”的价值判断为其核心。争论双方所提供的论据并未包含这样一个判断,而俱由实然判断构成。故其并不能反映孟子的政权合法性思想,双方对各自观点的证明并不成立,其对关键文献如“天与人与”等节的解读存在错误。孟子实际主张政权合法性的依据在于统治者道德上的成就,并以超越的“价值之天”(而非人格神)为其终极基础,民意并不能直接作为合法性的依据。孟子的这一观点,对于我们今天建设人民民主、打破西方国家对民主价值的垄断,具有重要的现实意义。

**[关键词]** 孟子; 合法性; 主权在民; 价值判断; 实然判断

**[中图分类号]** B222.5 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2021)04-0034-09

**DOI:**10.13967/j.cnki.nhxb.2021.0054

长久以来,学界一直存在着有关“孟子是否主张民主”的争论。自清末西方思想传入,康有为等人开始认为,孟子的政治哲学属于以“人民主权说”为核心的民主思想<sup>[1]20-21</sup>。随着萧公权<sup>[2]96</sup>、张君勱<sup>[3]</sup>、董书业<sup>[4]</sup>、张岂之<sup>[5]</sup>等人的支持,这种看法成为学术界一种影响很大的观点。当代学者如徐克谦<sup>[6]</sup>、杨国荣<sup>[7]</sup>等依旧持此说。虽然石元康<sup>[8]</sup>等学者反对这种观点,然其影响力不如前者。

在这一争论中,双方在一些具体问题上并无太大分歧。如反对者认为,孟子未赋予人民“参与政治的实际权利”<sup>[9]</sup>。支持者如萧公权先生也认同:“民治之原则与制度皆为其(孟子)所未闻。”<sup>[2]97</sup> 争论的焦点在于,孟子意中统治之合法性(legitimacy)的依据何在。支持者认为,孟子主张“只有人民的意志和认可才是政治权力合法性的唯一来源。这一思想显然与民主原则相一致”<sup>[6]</sup>。而反对者则大多认为,孟子以“君权神授”为政权合法性的来源。

对于“合法性”的追问,属价值层面,它要求回答者为支配关系提供一种道德证成。一种合法性思想的核心部分必然是一个有关“政权应该由谁掌握”的价值判断。而孟子书中被争论双方用作论据的那些章节,皆围绕事实层面的关切(政权会由谁掌握\怎样才能获得政权)而展开,由实然命题构成

而未包含这样的价值判断。这些材料并未体现孟子的“政权合法性”思想,因而也就无法用作孟子主张“主权在民”或是“君权神授”的论据。而孟子有关政权合法性的那些价值判断,则未受到学界足够的重视。

本文首先对争论双方所用的论据进行了分析,指出其论证并不能成立,进而以孟子所做的有关政权合法性之价值判断为依据,提出了孟子认为政权合法性之依据在于统治者道德上之成就,孟子并不主张主权在民或君权神授。

## 一 政权合法性问题与主权在民

以“主权在民”为核心的民主思想,奠基于对“政治权力之合法性”的关切。在一切体现为“支配—服从”关系的权力结构中,支配者都被要求回答:“为何支配的权力应该由我执掌”或者“你们为何应该服从我的支配”。如林宏星先生所言:“我们需要有一种坚实的论证来表明我们有一种服从政治权力统治的道德义务。”<sup>[10]</sup> 这就是对政权“合法性(legitimacy)”的追问,属价值层面。它要求回答者提供一个“民众应该服从谁”或“政权应该由谁掌握”的价值判断。正如周濂先生所说:“无论我们如何构想正当性<sup>①</sup>的具体内容,正当性都是对支配关

**[收稿日期]** 2021-07-11

**[作者简介]** 王福海(1983—),男,山东青岛人,山东大学儒学高等研究院博士研究生。

系所作的某种道德证成。”<sup>[11]</sup>启蒙思想家如洛克<sup>②</sup>、卢梭之所以提出“人民主权说”,正是为了回答这一追问。卢梭在《社会契约论》正文的首句即云:“我要探讨在社会秩序之中,……能不能有某种合法的(法:légitime/英:legitimate)而又确切的政权规则”,且他以此为全书的“题旨”所在<sup>[12]4</sup>。

“人民主权说”主张唯有经由人民同意的统治才是合法的——“开始组织并实际组成任何政治社会的,不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意。这样,而且只有这样,才曾或才能创立世界上任何合法的政府”<sup>[13]</sup>;人民对其也才负有服从的义务——“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下”,“任何人拒不服从公意的,就要迫使他服从公意”<sup>[12]20,24</sup>。洛克与卢梭将此价值层面的意见总括地表述为:“国家的主权来自于人民、属于人民。”<sup>[14]</sup>就其本质而言,“人民主权说”实为一种“政权合法性”理论,主张“政权应该由为人民所同意者掌握”,意在为基于人民同意的支配关系提供道德证成。正如萨托利所说:“‘权力属于人民’建立了一条有关权力来源和权力合法性的原则。它意味着只有真正自下而上授予的权力,只有表达人民意志的权力,只有以某种得以表达的基本共识为基础的权力,才是正当的权力。”<sup>[15]</sup>

因此,要判定孟子是否主张“主权在民”,则用作论据的孟子言论也必须是以“政权合法性”问题为其根本关切,给出了相关的价值判断。在此前提下,才能视其政权合法性依据为“人民之同意”或“至高主宰之意志”而判定其主张主权在民或是君权神授。

而在有关“孟子是否主张民主”的争论中,双方所选的论据实际都并未包含“天下应该由谁统治”“民众应该服从谁”的价值判断,而是由有关“天下会由谁统治”“民众会服从谁”“如何才能取得\保有天下”的实然命题构成。孟子的这些论述无意为某种支配关系提供道德证成,未涉及政权合法性的问题。因此,欲凭借这些材料证明孟子主张主权在民或是“君权神授”,其实都是不能成立的。以下分别分析之。

## 二 对“保民而王”诸节及“民为贵”节的分析

在《梁惠王上》中,孟子在劝说梁王、齐王推行仁政时都提到了行仁政后民众的积极反应,如“天下之民皆引领而望之”等。有的学者将此视为了人

民对政权的“同意”,从社会契约论的角度认为孟子是在阐述“人民主权”思想<sup>[16]</sup>。如前所论,“人民主权说”所对应的是“政权应该由谁掌握”的价值追问,但这显然不是孟子这些论述的关切主题。

如“仁者无敌”一节中,梁惠王累败于齐楚秦,故问孟子:“愿比死者一洒之,如之何则可?”其关切在于如何战胜别国而复仇。孟子既是答梁王之间,亦须以此为主题。故其只是以实然命题回答梁王:拥有民众的拥戴即可取得战争胜利。梁王无兴趣探讨统治的“道德证成”问题,故孟子亦未给出相关的意见。

孟子之答梁襄王、齐宣王也是如此,仅指出:“民心”是取得天下的“基础性动力”<sup>[17]</sup>。换言之,即得到民众支持(“天下莫不与也”“耕者皆欲耕于王之野”等),天下就会由其统治(“一之”“王之所大欲”)。此为一实然判断。孟子此处并未做出“得到民众支持,天下就应该由其统治”的价值判断。而欲证明孟子主张主权在民,恰恰要求他必须给出这样一个价值判断才成。因此,此诸节皆不能用来证明孟子主张民主。实际上,此“水可载舟,亦可覆舟”的实然判断几乎是中国古代所有帝王都承认的,若谓认可这一点即为主张主权在民,显然不能成立。

《尽心下》中的“民为贵”一节也被持“民主说”者用作了论据。他们认为:所谓“民为贵”是据本节“得乎丘民而为天子”一句而言。他们将“得乎丘民”视作民众对统治的同意,据此认为孟子主张主权在民。康有为云:“此孟子立民主之制,……民者如店肆之东人,君者乃聘雇之司理人耳。民为主而君为客,民为主而君为仆,故民贵而君贱易明也。”<sup>[1]20-21</sup>萧公权先生亦云:“夫君长之得位由于丘民,……是孟子不仅以人民为政治之目的,亦且以之为主体。”<sup>[2]95</sup>袁保新也以“主权在民”解释此节<sup>[18]</sup>。实则参照孟子的其他言论可知,这种解释颇可商榷。

“得乎丘民而为天子”的同意表述又见于《离娄上》:

得天下有道:得其民,斯得天下矣。……民之归仁也,犹水之就下,……今天下之君有好仁者,……虽欲无王,不可得已。

“得其民”即“得乎丘民”;“得天下”即“为天子”。此节首句与“得乎丘民而为天子”相同,而其阐述则更为完整,故可用作理解“民为贵”一节的参照。对比可知,此节所论全同于《梁惠王上》中对梁王、齐王的回答:因为“民之归仁犹水之就下”,故

“好仁”(即《梁上》“不嗜杀人者”“发政施仁”)即可“得民”(即“天下莫不与”“耕者皆欲耕于王之野”之类)，“得民”即可“得天下”“虽欲无王，不可得已”(即“夫谁与王敌”“然而不王者未之有也”)。由此可见，所谓“民为贵”“得乎丘民而为天子”内容实亦与“保民而王”等节相同。正如任继愈先生所说，“得乎丘民而为天子”表述的依旧是“水则载舟，水则覆舟的道理”<sup>[19]</sup>。它只是有关“谁会取得天下”“如何才能取得天下”的实然命题，而未进行“天下应该由谁统治”的价值追问。所谓“民为贵”实际是说，对于统治者而言，民是一种颇为宝贵的资源<sup>③</sup>。根据本节认为孟子主张主权在民也不能成立。

### 三 对“天与人与”“天与贤则与贤，天与子则与子”两节的分析

《万章上》中的“天与人与”一节，被“民主说”与“君权神授说”的支持者同时用作了论据。双方对本节文义都存在误解。

此节由万章“舜有天下，孰与之”之问引出。孟子先云：“天与之”，次云：“天与之，人之与。”持“民主说”者通常将“天与”“人与”认作“虚置”与“实基”的关系<sup>[20]</sup>，将“天”合并于“人”，据此认为“孟子主张主权在民”。如萧公权先生即云：“尧舜禹汤之得天下，……虽由‘天与’，实赖‘人归’。……孟子殆认人民为最后主权之所寄。”<sup>[21]96</sup>夏世华则提出：“以民意代表天意，天是虚悬的至高主体，民是实在的授权主体。”<sup>④</sup>杨国荣等也持相同意见<sup>[7]</sup>。这种解读误解了本节“天”之含义及“天与”“人与”的关系。

本节中的“天”并非民意的代名词，而实即所谓“运命之天”，“天与”之有无也非“以是否获得民心为依据”<sup>[21]</sup>，而其在很大程度上是谁能获得“人与”的决定者。本节中孟子固云：“舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。”如果“天”是民意的代称，以民意为依据，此句便不可解。舜之所以能相尧二十八年，是因为尧在举舜为相后又活了二十八年，而尧之寿命岂是民意所能决定？实际上，此句已经给出了本节“天”字的实义，即“非人之所能为也”的那些客观因素，亦即冯友兰先生所谓“运命之天（吾人所无奈何者）”<sup>[22]</sup>，指的是一种“超出自身力量所能认识、把握的异己的、外在的、先天的、综合的必然性”<sup>[23]</sup>。

孟子本节实际是说：“人与（朝觐、讼狱、讴歌）”

之归于舜，很大程度上缘自其相尧日久，有恩泽于民（“相尧二十有八载”）；而尧的寿命又决定于“非人之所能为”的“运命之天”。故归根结底，“人与”之归于舜是“天（运命）与”的结果，因此孟子才说“朝觐者不之尧之子而之舜……，故曰天也”。这一论述在紧随本节之后的“天与贤则与贤，天与子则与子”一节中表达得更完整<sup>⑤</sup>。在本节的义理架构中，“天”更具根本与实质的意义。正因如此，本节开头孟子才只言“天与”，盖“人与”实由“天与”决定，故可赅括于“天与”之下。其引《太誓》“天视自我民视，天听自我民听”，亦只是说“运命之天”的作用是通过决定“‘人与’之归于谁”体现出来的；天意自有其实指，不可归并于民意。既然“天意实际上听从于民意”<sup>[24]</sup>“民才是真正的主体”<sup>[21]</sup>之说是对本节的误读，则本节“舜有天下是‘天与之’”的说法便不能看作是对“主权在民”思想的阐述。

反对“民主说”者，亦即持“君权神授说”者，则将“天与人与”一节视作最重要的论据，并注意到了此节与其后“与贤与子”一节之间主题和理路上的相同，故将两节合并讨论。他们采取了与对手相反的解读思路，将“人与”视为“至高主宰（作为人格神的‘天’）”之意志的一种形下表现<sup>⑥</sup>，据此认为孟子的合法性思想同于周公<sup>⑦</sup>，即天作为主宰一切的“最高意志”，“提供了政治权力的合法性源泉”<sup>[25]</sup>，“最后的授权者始终是神而不是人”<sup>⑧</sup>。这一观点忽视了本节之“天”不具道德属性的重要特点。如果我们认同这些学者的看法，就不得不承认孟子的政治哲学实际比周公的“德性天命观”更为落后且原始，而应归为周初“人文觉醒”发生之前的蒙昧思想的同类。

在周公那里，赋予政权合法性的“天”虽是作为最高主宰的神秘实体，仍属“人格神性质”<sup>[26]140</sup>，却已有了明确的道德属性——有德之人才能获得上天的青睐。故陈来先生说：“从此（周公），天不再是喜怒无常的暴君，而是善恶有则的裁判。”<sup>[27]</sup>正因如此，周公作为中国思想史上“人道主义之黎明”<sup>[28]</sup>“人文理性的觉醒”<sup>[26]22</sup>，才会成为学界广泛接受的定论。

而“天与人与”“与贤与子”两节中的“天”，即便我们将其视为实体性的人格神，亦当承认此“天”不具道德属性。如前所论，此“天”的意志仅体现为一种“非人之所能为”“莫之为而为”的“不以人的意志为转移的情势”<sup>[29]</sup>，因此，孟子才将其与“莫之致而至”的“命”并称。

在决定“谁能保有天下”这一点上,此“天”之眷顾与否体现为德行之外的另一种关键因素,能否获得“天与”与其人的德行无关。大德之人未必便能得到此“天”的支持,如孔子无人荐之,益之临民不久,都是未得“天与”的表现,故不有天下。若“天与之”而生为圣王之后,即便德行平常且当时另有大德之人,亦可有天下。只有当其人肖如桀纣的时候,此“天”的眷顾才不足以抵消其人德行的恶劣,其人才会丧失天下。由此看,此“天与”之有无与个人的德行并无关系。此与周公意义上“皇天无亲,惟德是辅”(《左传·僖公五年》)的“天”明显不同。

如果我们认可本节中孟子同周公一样,主张“政权的合法性以作为人格神、神秘实体的最高主宰之意志为依据”,就必须承认,孟子意中赋予政权合法性的至上神是不具有道德属性的,很大程度上即是卜辞中喜怒无常的“帝”或纣王所说的“我生不有命在天”的“天”。而这就意味着,孟子实际主张一种比周公更为原始、落后的“天命观”与“合法性”思想。这一结论明显违背思想史发展的实际,是不可接受的。因此,用本节证明“孟子主张君权神授”也不能成立。

综上,据“主权在民”“君权神授”两种合法性理论的思路来解释“天与人与”“与贤与子”两节,都龃龉难通。这就促使我们重新思考此两节中孟子之所论,究竟是否属于“合法性”思想的范畴?

实际上,“天与人与”的“与”字并非只出现于此两节中,在《梁惠王上》“见梁襄王”一节中也曾出现过(“天下莫不与也”)。如前所论,孟子于彼处提出:如能使“民归之犹水之就下”,便能统一天下(“一之”)——此为一实然判断,而未做出“民归之,天下便应该由其统治”的价值判断,故该节不属“合法性”思想的范畴。而由比较可知,“天与人与”两节的内容实与“见梁襄王”一节十分相似。梁襄王问不嗜杀人者之一天下“孰能与之”,万章则问,“舜有天下孰与之”。孟子答襄王云“天下莫不与也”,答万章则云“天与之(人之与)”“天与贤则与贤,天与子则与子”。由此看,按照“见梁襄王”等节的思路理解“天与人与”两节无疑更为合理。

实际在“天与人与”两节中,孟子仍是从实然层面讨论舜、启等人能取得天下的原因。直接原因在于百姓的亲附(朝覲、讼狱、讴歌者不之尧之子而之舜),即“人与”。此正如兼并之世的最终胜利者之所以能“得天下”,亦是因为“民归之”(“耕者皆欲耕于王之野”之类)。所谓“人之与”与“天下莫不与

也”一样,表达的都是“得到民众的亲附,就能取得天下”此一实然判断。只是在对梁齐之主时,孟子主张有仁德、行仁政即可获得民众的亲附。而在答万章之问时,孟子则通过对比舜(启、太甲、成王)与益(伊尹、周公、孔子)两种人的遭遇,提出,“人之归于谁,除仁德外,还要受诸多客观条件即“命运之天”的影响<sup>⑨</sup>。但这也只是在讨论“民众为何会亲附”的原因,其结论亦为一实然判断。故本节与前文所述诸节相同,其讨论皆属实然层面,而未涉及对政权合法性的价值追问。

综上所述,前述两派学者对其各自观点的论证并不能成立,其所选用的论据,皆不能反映孟子的“政权合法性”思想,因而无法用来证明孟子主张“主权在民”或是“君权神授”。当然我们也可以说,尽管其论证不成立,其观点本身是否正确?此则需要我们进一步考察孟子的政权合法性思想究竟为何。

#### 四 “仁德一天道”:孟子的合法性思想

上述两派观点虽相反,思路却无不同,都以某种既有的合法性理论为蓝本,采择孟子表面近似的个别语句作为论据,比照其目标理论进行解读。其对所选语句的解读不以章节整体之思想内容为依据,故将许多无关的材料引入了对孟子政权合法性思想的讨论。这种做法有悖于“客观了解”的原则而正中牟宗三先生“孤词比附”“望文生义”之讥<sup>[30]</sup>。今欲了解孟子之政权合法性思想,需要摒弃此“模拟比附”的思路,而直接以孟子所做有关政权合法性之价值判断为据进行讨论。

《离娄上》云:“唯仁者宜在高位;不仁而在高位,是播其恶于众也。”前一句中的“宜”即为一价值判断词,杨伯峻先生释此句云:“只有仁者应该居于统治地位。”<sup>[31]</sup>后一句中的“恶”也承担了价值判断的功能,不仁者的统治是对罪恶的散播,是不合于价值之应然的。此是孟子“政权合法性”思想的最直接的表达,即:“统治的权力应该由仁者掌握”。换言之,在一种“支配—服从”关系中,若支配者为仁者,民众才应该服从(负有服从的义务)。这一价值判断又被孟子表达为“天下有道,小德役大德,小贤役大贤”(7,即第七篇《离娄上》,下同)。反过来说,如果统治者不仁乃至贼害仁义,其合法性也就失去了。在孟子看来,桀纣之所以从“君”失去统治的合法性而变成了“一夫”,就是因为他们是“贼仁者谓之残,贼义者谓之贼”的“残贼之人”(2)<sup>⑩</sup>。正如黄

俊杰先生所说,孟子主张,“权力合法化之基础在于统治者在道德上之成就”<sup>[32]</sup>。此乃为孟子在“政权合法性”问题上的真正意见。

此结论须从三个方面进行更为详细的说明:

(一)仁德与仁政的关系。所谓“仁政”是从“制民之产”(1)到“分田制禄”(5)的一整套行政设施。黄玉顺先生指出,在孟子这里,“制度规范的建构”是“渊源于仁爱的”<sup>[33]</sup>。因此,外在的仁政,实际是圣王内在仁德在政治场域中的自然延伸。圣王在其“仁者爱人”(8)之心(即“对人民水深火热处境的深切关怀”<sup>[34]</sup>)的驱动下,便自要去求个保民的道理,仁政之内容正是由此建构而来。故孟子云:“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政。”(3)因此,内在的仁德比外在的仁政更具根本意义。从终极意义上说,统治之合法性实由统治者之仁德赋予,只不过仁德总是表现为外在的“发政施仁”而已。正因如此,孟子才对“由仁义行”与“行仁义”进行了严格的分辨(7)。

然而,孟子有时亦会直接以是否“行仁政”为判断统治合法与否的标准。如在“邹与鲁哄”一节中,邹君提出:民众对国家负有服从的义务,而邹民“疾视其长上之死而不救”的行为违反了这种义务,故有罪当诛。孟子则指出:若国君不行仁政(“上慢而下残”),百姓即无服从的义务(统治不具合法性);百姓“今而后得反之”的不服从行为并非不正当;邹君对百姓的指责并无道理,故云“君无尤焉”(2)。此处孟子未提及仁德,而只以行仁政作为统治合法的依据。之所以如此,主要是因为相较于内在仁德之有无,统治者是否行了仁政更易于考察,以之为标准可以使不仁的统治者无法曲辞推脱。在对统治合法性的判断上,是否行仁政作为一种实践标准,是对有无仁德这一终极标准的有力补充。

(二)合法性与民意的关系。尽管孟子主张,统治者的仁德仁政常常能获得民意的支持,但民众之所以会给出这种支持,更多地是出于对自身利益的关切,故“所欲与之聚之”即可“得民心”(7)。而仁政的内容与意义绝非“制民之产”而已。如庠序之教、丧葬祭祀饗飧之礼等,这种人伦德性生活的构建既是仁政必有的内容,亦在根本上与民众的利益相一致。但民众对此既无认识,亦无主动追求,必须靠圣王的教化才能使其不至于“逸居而无教,则近于禽兽”(5)。因此在“能否使我饱食暖衣”之外,民众并无能力真正对统治者之德、政进行评价,这就导致民意的支持并不总是归向真正的仁德仁政。所以才

会有“霸者之民驩虞如也,王者之民皞皞如也”(13)的情况。面对真正有仁德的王者,民众态度平淡,认为“帝力何有于我”<sup>[35]</sup>,反倒是霸者更能引发民众支持的热情。甚至作为“德之贼”的“乡原”,凭借其“阉然媚于世”的行为,亦可“众皆悦之”“无所往而不为原人”(《尽心下》)。

孟子清楚地意识到,从理论上说,仁德所在与民意所归并非总是一致。而这就意味着,民意的支持本身在主张“唯仁者宜在高位”的孟子眼中并不能直接作为统治合法性的依据。正如J. 西蒙斯所说,“有可能国家对我们而言实际上是合法的,但却得不到我们一点点支持”<sup>[36]</sup>。由此我们可以最终确定,孟子的政权合法性思想并非“人民主权说”,孟子并不主张民主。

(三)合法性与天的关系。孟子云:“天下有道,小德役大德,小贤役大贤”,贤德之人的统治是作为“道”在现实世界中的实现而被认可为合法的。此“道”体现为一种价值层面的规定性。而于孟子,“天”又是价值层面一切规定性的源头,故云“天生蒸民,有物有则”(11)。由此看,道之所以“是我们一切行动以及判断一切言论行动的起点与标准”<sup>[37]</sup>,其终极的依据正是此“价值之天”。这在孟子的文本中也可找到证据。孟子曾直接将“道”归于天而称“天道”(13),也曾借伊尹之口说:“天之生斯民也,使先觉觉后知,使先觉觉后觉。予,天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。”(9)天使先觉觉悟后觉,而所要觉悟的内容正是“此道”。天一方面作为价值的神圣源头,其对形下世界的规定是以“道”这种价值原则的形式实现的,因而能为人所觉知、言说。“道”一方面上接于天,故“具有超越的意义”<sup>[38]</sup>;另一方面又下彻于现实世界而为一切价值判断提供依据,故“是人生之至善准则”<sup>[39]</sup>。由此看,“道”实际以“将现实世界上达于超越世界”为其功能。因此,既云“天下有道,小德役大德”,则仁者之统治的合法性亦可说是由“价值之天”赋予的,故而孟子又将天下合法的统治者称为“天吏”<sup>⑩</sup>。

从这个意义上讲,孟子的政权合法性思想也可算作一种“天命说”,孟子亦有“天降下民,作之君,作之师。唯曰其助上帝,宠之四方”(2)的说法。只是此处的“天”并非周公意义上的人格神。徐复观先生说,孟子之天已“将古来宗教之所祈向,完全转换消纳”<sup>[26]158</sup>,故人格神意义上的天在孟子思想中已无位置。孟子固云:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。”(13)牟宗三先生解释云,此是“从道

德的进路入,以由道德性当身所见的本源渗透至宇宙之本源”<sup>[40]120</sup>。尽管此“价值之天”在孟子书中亦有人格化的表达,且孟子有时亦会使用“上帝”一词,但此天、帝实际都只是“那道德理性所先验构成的道德圆满之理念之宗教之情上的人格化”<sup>[40]104</sup>而已。因此,孟子的政权合法性思想亦非“君权神授说”。其以天、道为仁者之统治作道德证成,只是强调此种统治之合法性的终极源头来自形上层面,具有超越性。

综上,孟子认为合法统治的依据在于统治者的仁德仁政,而以超越层面的“价值之天”为仁者之统治提供道德证成。故其并不主张“主权在民”或“君权神(人格神)授”。哈贝马斯认为轴心时代的合法性思想建基于一种有着“终极式基础(如天、道)”、“统一化原则(贯通自然和人类的世界)”的“理性世界观”<sup>[41]</sup>。此说在孟子这里,大体是可以成立的。

## 五 孟子政治哲学的价值立场与其合法性思想的当代价值

“孟子并不主张民主”的结论,将会引发对以下两个问题的追问,即:

其一,孟子是否是“典型的统治思想代言人”<sup>[42]?</sup>

如前所述,孟子确曾以大量篇幅论述“行仁政是赢得民众支持、取得天下的有效手段”,似乎在为统治者出谋划策。但也应注意,孟子也曾多次指出,行仁政是统治者必须履行的道德责任,如“行政不免于率兽而食人,恶在其为民父母也?”<sup>(1)</sup>此两说都被孟子用作了说服人君行仁政的理由,而后者显然更具根本意义。观孟子见梁惠王<sup>(1)</sup>、批评宋牼<sup>(12)</sup>时皆严辨义利即可知,他本身并不主张将“能否带来实际好处”作为决定如何行政的标准,而更加关注怎样行政才能符合价值之应然。因此,其反复陈说“行仁政可以取得天下”,实际只是面对利欲熏心的时君所采取的一种权道。其说服时君行仁政,实际还是为了督促时君履行自己“保民”的道德责任。如黄玉顺先生所说,孟子之学以“对权力的规训”为“根本宗旨”<sup>[34]</sup>。尽管孟子没有赋予民众选择执政者的权利,然其政治哲学亦非“缓和社会矛盾、维护封建社会等级秩序”<sup>[25]</sup>的帝王之术,而是以人民福祉为根本出发点的保民之学。

其二,在民主理念深入人心的今天,孟子的政权合法性思想是否还有现实意义?

民主是现代政治的核心理念,但长久以来,对民

主价值的解释权却一直为西方国家所垄断。他们主张,当且仅当国家实行了“民众通过投票在相互竞争的精英集团中选出政治代表与领导人”<sup>[43]</sup>的政治体制,才算践行了民主,唯有实现了这种完全建基于选举之上的西式民主,统治才是合法的。

然而在现实中,西方选举民主这一制度却正在日益严重地剥夺人民的统治权力,其所带来的现实结果,如诺贝尔经济学奖得主约瑟夫·斯蒂格利茨所说,不是“民有、民治、民享”而是由最富有的1%来“有、治、享”<sup>[44]</sup>。这种“(富有的)少数人对多数人的暴政”<sup>[45]</sup>,显然不能体现“人民统治”的精神,依照“主权在民”的合法性理论,也是不合法的。但是,当民众要做出这样的判断时,却又无法给出一个合适的论据,毕竟在这一体制下,确实只有赢得民众(借由投票表达)的“同意”才能当选。西方选举制度以“主权在民”为理论基础,最终实现的却是“少数人的暴政”,其自身发生了异化。

西方学者(如福山)普遍认为:“民主的失败,与其说是在概念上,倒不如说是在执行中”<sup>[46]</sup>,觉得西式选举本身并无问题。但孟子向我们提示了另外一种分析的思路。孟子认为,由于民众并无辨别真正仁德、仁政的能力,故其支持并不总是指向仁者。这提示我们思考,在社会财富占有极不平等的前提下,民众有无能力分辨“当选者之发令施政是否真以民众利益为出发点,体现公意”?若当选者另有服务的对象而只是在以“公共利益”“公意”巧为缘饰,民众有无能力识破其奸?洛克云:“不论花言巧语的人怎样来玩弄人们的理智,它蒙蔽不了人们的感受。”<sup>[47]</sup>这是其以民众同意为统治合法性依据的实然基础。洛克忠实的拥趸J.西蒙斯对民众的信心不像洛克那样足。他认为民众有可能因其“愚蠢、缺乏深谋远虑或认识错误”而错付自己的同意,并且主张这样的同意应被视为无效<sup>[36]</sup>。但我们仍可追问,在一个财富悬殊的社会中,民众真有能力给出所谓的“有效同意”吗?相对于“最富有的1%”所能购买的智力、知识资源,普通民众将总是“不够深谋远虑”的,并且这种情况还会随着政治体系的不断庞大、专业知识的不断繁富而日益严重。在民众无法给出有效同意的情况下,西式选举便无法承担实现民主价值的功能,反倒成了少数人暴政的遮羞布。

孟子主张统治的合法性应建基于对民众真实关切的仁德仁政。这就意味着,执政者只有真正以满足民众的主观诉求和(民众自身未必觉知的)客观

需要为执政的出发点,并且有能力满足这些诉求与需要,才具有政权合法性。民意的支持应是仁者合法执政的自然效果;通过“阉然媚于世”“罔民”获得的民意并无意义。按照这种标准,由西式选举导致的“少数人的暴政”无疑是不合法的。

尽管孟子自己是以超越层面的“价值之天”作为政权合法性的终极基础,然而他意中这种由仁者给出的合法统治,客观上却向我们提示了一种建构真正民主的路向,即执政者只有凭借自身的执政能力、先进性与纯洁性,才能保证其执政是人民意志的真实体现。孟子的政权合法性思想超越了西式选举,客观上符合了我们今天建设“人民民主”的思路,同时也为我们打破西方国家对“民主”价值的垄断提供了宝贵的理论资源。

#### 注释:

①“legitimacy”一词在国内学界通常被译作“合法性”,有的学者如林宏星、周濂等则译作“正当性”。参见东方朔. 荀子的政治正当性理论——以权力来源为中心[J]. 现代哲学, 2019(5): 117-125; 许纪霖, 刘擎, 陈贇, 周濂, 崇明, 王利等. 政治正当性的古今中西对话[J]. 政治思想史, 2012, 3(1): 118-163.

②洛克主张将国家的最高权力交给议会,因此我国学界传统上认为洛克“实际上是议会主权论者”。见许大同主编:《西方政治思想史》,天津:天津教育出版社,2000年,第164页。然而事实上洛克所谓的“最高权力归于议会”只是相对于行政权力而言,相对于人民权力,议会权力并非最高,洛克实际也是“人民主权论者”。见陈炳辉主编:《西方民主理论(古典与现代)》,北京:中国社会科学出版社,2006年版第61页。

③参见李存山.“人本”与“民本”[J]. 哲学动态, 2005(6): 21-25. 杨泽波. 西方学术背景下的孟子王道主义——对有关孟子王道主义一种通行理解的批评[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2005(4): 1-7; 120. 陈仁仁. 试论传统民本思想的内涵与困境[J]. 现代哲学, 2020(5): 134-141.

④参见夏世华. 孟子对早期儒家禅让学说的反思与重构[J]. 文史哲, 2020(5): 140. 另外, 郎擎霄则直接无视了“天与”, 径直认为:“孟子谓民能以天下与人, 而天子不能以天下与人, 是邦国民有, 而主权在民也。法人卢梭亦谓邦国之主权不在于一人, 而在于众人, 与孟子之意相近。”见郎擎霄. 孟子学案[M]. 上海: 商务印书馆, 1933: 67.

⑤“天与贤则与贤, 天与子则与子”一节紧随本节之后, 主题亦相同, 且都由万章提问而孟子作答, 明显发生于同一次对话之中。孟子于后节指出: 舜(禹)之所以能获得“人与(朝覲之类)”是因为尧(禹)之子不肖, 且舜(禹)之相尧(舜)“历年多, 施泽于民久(即前节之‘舜相尧二十有八载’)”。盖正是因为没有具备这两个条件, 所以才未获“人

与”。而这两个条件能否实现, 皆“吾人所无可奈何”的“运命之天”决定(“舜、禹、益相去久远, 其子之贤不肖, 皆天也, 非人之所能为也”)。因此, 前代天子之子与前代天子所荐之“贤”中谁能“有天下”, 实由此“运命之天”决定。此即所谓“天与贤则与贤, 天与子则与子”, 亦即前节“天与之”之实义。此两节所论内容相同, 只是前节论述较为含混。持“民主说”者解释“天与人与”一节, 既忽略了“非人力之所能为也, 天也”的关键语句, 又未参考后节中的详细论述, 故将“运命之天”误解为代表民意的“虚置”之天。

⑥如姜涌先生提出孟子以为“民心就是天命的显形”; 任锋先生认为孟子以民心为“印证天命天意的方式”。参见姜涌. 孟子的民本主义政治哲学[J]. 广东社会科学, 2005(3): 69; 任锋. 论作为治体生成要素的民心: 一个历史政治学的分析[J]. 天府新论, 2021(1): 3; 杨泽波. 西方学术背景下的孟子王道主义——对有关孟子王道主义一种通行理解的批评[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2005(4): 4.

⑦参见东方朔. 荀子的政治正当性理论——以权力来源为中心[J]. 现代哲学, 2019(5): 120; 辜堪生, 余德刚. 论周公的“天命”哲学思想及其对后世的影响[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2014(1): 48.

⑧参见石元康. 天命与正当性: 从韦伯的分类看儒家的政道[J]. 开放时代, 1999(6): 19. 此观点亦见柯卫, 马作武. 山东大学学报(哲学社会科学版)[J]. 2009(6): 89; 张分田. 思想体系分析法的构成要件及具体运用——以揭示“民贵君轻”专制本质的学术路径为例证[J]. 天津社会科学, 2017(1): 149.

⑨但这并不意味着孟子放弃了自己“保民而王”“仁者无敌”的理论, 毋宁说: 对于身处兼并之世的国君而言, 由“莫之为而为”的“天与”所标示的那些条件已经天然地得到了满足。诸王已身处一国君位, 具有了恩泽下民的条件(此与舜、禹被尧、舜“荐之于天”且“历年多, 施泽于民久”相同, 满足了益、孔子所未能达成的条件)。周王已不被天下人拥戴, “吾君之子”的身份已不能带来民众天然的支持; 且列国国君“未有不嗜杀人者”, 俱为桀纣之君。因此, 行仁政的君主将不会有竞争的对手(此满足了益、伊尹、周公所未能达成的条件)。在这种条件下, 凡欲“有天下”的国君, 只要修德、行仁政即可。故而孟子才说: “‘虽有智慧, 不如乘势; 虽有鎡基, 不如待时。’今时则易然也。”所谓“势”“时”指的就是战国时期“王者之不作, 未有疏於此时者也; 民之憔悴於虐政, 未有甚於此时者也”的历史环境。由此可见, “保民而王”实际是“天与人与则有天下”范畴之内的一种特例; 是因“饥者易为食, 渴者易为饮”(《公孙丑上》)而有的一种难度的降低。

⑩杨国荣先生对此节的解释是: “统治者的权威植根于人民的认可: 如果人民接受他, 他就是统治者; 如果人民抛弃他……他就……不再配得上做君王或皇帝”。实际上, 孟子说的是: “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。”桀纣之由“君”而为“一夫”是因其为“残贼之人”,本节文献中甚至并未出现“民”字,从中自然无法得出孟子以民意合法性依据的结论。参见 YANG GUORONG. Mengzi and Democracy: Dual Implication[J]. Journal of Chinese Philosophy, 2004, 31(1): 91.

⑪《公孙丑下》中,孟子以“士师可以杀人”类比“天吏可以征伐乱国”。士师之“可以杀人”谓士师乃有权杀人,故知天吏之“可以征伐乱国”亦谓天吏乃有权征伐乱国,故知此“天吏”是对合法统治者的称谓。

#### [参考文献]

- [1] 康有为. 孟子微[M]. 北京:中华书局,1987.
- [2] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 北京:商务印书馆,2017.
- [3] 张君勱. 孟子与柏拉图[M]//张群劭. 中西印哲学文集. 台北:学生书局,1981:783.
- [4] 童书业. 先秦七子思想研究[M]. 济南:齐鲁书社,1982:97.
- [5] 张岂之. 中国思想学说史·先秦卷(上)[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2007:341.
- [6] XU KEQIAN. Early Confucian Principles: The Potential Theoretic Foundation of Democracy in Modern China[J]. Asian Philosophy, 2006, 16(2): 135-148.
- [7] YANG GUORONG. Mengzi and Democracy: Dual Implication[J]. Journal of Chinese Philosophy, 2004, 31(1): 83-102.
- [8] 石元康. 天命与正当性:从韦伯的分类看儒家的政道[J]. 开放时代, 1999(6): 5-23; 2.
- [9] 杨泽波. 西方学术背景下的孟子王道主义:对有关孟子王道主义一种通行理解的批评[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2005(4): 1-7; 120.
- [10] 东方朔. 荀子的政治正当性理论:以权力来源为中心[J]. 现代哲学, 2019(5): 117-125.
- [11] 周濂. 现代政治的正当性基础[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2008: 5.
- [12] [法]卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武,译. 北京:商务印书馆, 2003.
- [13] [英]洛克. 政府论(下篇)[M]. 叶启芳,瞿菊农,译. 北京:商务印书馆, 1996: 61-62.
- [14] 陈炳辉. 西方民主理论:古典与现代[M]. 北京:中国社会科学出版社, 2016: 1.
- [15] [美]萨托利. 民主新论[M]. 冯克利,译. 北京:东方出版社, 1993: 38.
- [16] 王公山. 孟子使民“心服”思想的社会契约属性及其文化意蕴[J]. 江西社会科学, 2008(7): 58-62.
- [17] 任锋. 论作为治体生成要素的民心:一个历史政治学的分析[J]. 天府新论, 2021(1): 1-13.
- [18] 袁保新. 孟子三辨之学的历史省察与现代诠释[M]. 台北:文津出版社, 1992: 110.
- [19] 任继愈. 中国哲学发展史(先秦)[M]. 北京:人民出版社, 1983: 309.
- [20] 孟祥才. 中国历史上关于统治权合法性的论辩[J]. 海岱学刊, 2015(2): 1-35.
- [21] 林国敬. 民、仁、天下:论孟子对天下范式的重构[J]. 孔子研究, 2019(6): 64-71.
- [22] 冯友兰. 中国哲学史(上)[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2000: 27.
- [23] 崔海东. 孟子公权观发微[J]. 孔子学刊, 2014(5): 47-55; 1.
- [24] 郭齐勇. 论孟子的政治哲学:以王道仁政学说为中心[J]. 中原文化研究, 2015, 3(2): 5-12.
- [25] 姜涌. 孟子的民本主义政治哲学[J]. 广东社会科学, 2005(3): 67-72.
- [26] 徐复观. 中国人性论史(先秦篇)[M]. 上海:上海三联书店, 2001.
- [27] 陈来. 殷商的祭祀宗教与西周的天命信仰[J]. 中原文化研究, 2014(2): 18-24.
- [28] 傅斯年. 性命古训辨证[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2002: 320.
- [29] 林存光. “民惟邦本”:政治的民本含义;孟子民本之学的政治哲学阐释[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2014(5): 12-20.
- [30] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 台北:学生书局, 1975: 9.
- [31] 孟子译注[M]. 杨伯峻,译注. 北京:中华书局, 1960: 163.
- [32] 黄俊杰. 中国孟学诠释史论[M]. 北京:社会科学文献出版社, 2004: 116-117.
- [33] 黄玉顺. 孟子正义论新解[J]. 人文杂志, 2009(5): 9-12.
- [34] 黄玉顺. 天吏:孟子的超越观念及其政治关切;孟子思想的系统还原[J]. 文史哲, 2021(3): 86-103; 253-254.
- [35] [宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 1983: 352.
- [36] JOHN SIMMONS A. Justification and Legitimacy[J]. Ethics, 1999, 109(4): 739-771.
- [37] 牟宗三. 道德的理想主义[M]. 吉林:吉林出版集团有限责任公司, 2010: 17.
- [38] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 台北:学生书局, 1974: 30-31.
- [39] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1982: 7.
- [40] 牟宗三. 心体与性体(上册)[M]. 上海:上海古籍出版社, 1999.
- [41] [德]哈贝马斯. 现代国家中的合法化问题[M]//哈贝马斯. 交往与社会进化. 张博树,译. 重庆:重庆出

- 版社,1989:192.
- [42] 张分田. 思想体系分析法的构成要件及具体运用:以揭示“民贵君轻”专制本质的学术路径为例证[J]. 天津社会科学,2017(1):141-153.
- [43] 章永乐. 贤能政治的未来:评贝淡宁《贤能政治:为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》[J]. 中国政治学,2018(1):229-244.
- [44] JOSEPH E STIGLITZ. Of the 1% , By the1% , For the 1% [J]. Vanity Fair,2011(5):126-129.
- [45] [加]贝淡宁. 贤能政治:为什么尚贤制比选举民主制更适合中国[M]. 吴万伟,译. 宋冰,校. 北京:中信出版社,2016:9.
- [46] [美]弗朗西斯·福山. 政治秩序的起源[M]. 毛俊杰,译. 桂林:广西师范大学出版社,2014:16.
- [47] [英]约翰·洛克. 政府论(下篇)[M]. 叶启芳,瞿菊农,译. 北京:商务印书馆,1996:58.

## A New Investigation on Mencius' Theory on Legitimacy

—with illustrating two comprehensions of Mencius' theory on legitimacy

WANG Fu-hai

(Shandong University, Jinan 250110 China)

**Abstract:** For a long time, there have been controversies about whether Mencius advocated democracy. Supporters believe that Mencius advocated the theory of “popular sovereignty”, while opponents mostly believe that Mencius advocated the theory of “sovereign power granted by God” as Zhou Gong did. In fact, the two theories are both about the legitimacy of political power, and both taking the value judgment of “who should control the power” as their core. The arguments provided by both parties in the dispute do not contain such a judgment, but consist of fact judgments. Therefore, it does not reflect Mencius' thoughts on legitimacy, and the proofs of the two parties are not valid. There are errors in its interpretation of key documents. Mencius actually advocated that the basis of the legitimacy of the political power lies in the moral achievement of the ruler, and the transcendent “Tian of Ethics” (not the Personality God) is the ultimate basis, and public opinion cannot be directly used as the basis of legitimacy. This view of Mencius has important practical significance for us today to build people's democracy and break the Western countries' monopoly on democratic values.

**Key words:** Mencius; legitimacy; popular sovereignty; value judgement; factual judgement

(本文编辑:刘衍永)