

# 王治与天命:孟子“君轻”说阐微

徐子珺<sup>a</sup> 蔡杰<sup>b</sup>

(山东大学 a.易学与中国古代哲学研究中心; b.儒家文明省部共建协同创新中心 济南 250100)

**摘要:**孟子“君轻”说是古代民本思想的最强音。为了缓和统治者的紧张,历代对“君轻”说主要有治道和经权两种解释,但这并非此说全貌。就如“社稷”关涉政权和祭祀,“君轻”说应从王治和天命两个维度理解。从王治角度看,“君轻”说的主体是天子 and 诸侯,出于君主美德培育和现实治理的需求,“君轻”治道要求君主治政内容上先民后君,治政方法上率先垂范,并以民为治政之目的。从天命角度看,君主受命于天,行理民之责,受民监督。“君轻”说是儒家的微言大义,提示君主顺天修德可为天子,无道伤民则堕为独夫,势位变置轻而易举。王治之重民轻己已根源于对天命的顺应,因而“君轻”说的本质是“天以民为本”。晚清以来,学者将“君轻”说理解成民主,这是对治权主体的混淆。

**关键词:**孟子“君为轻”;王治;天命

**中图分类号:**B222.5 **文献标志码:**A **文章编号:**2096-8329(2023)03-0024-08

**DOI:**10.16320/j.cnki.sdqzxxxb.2023.03.001

儒家的重民传统源远流长,其中孟子“民贵君轻”的命题颇受后世推崇,汉荀悦强调君主“重民轻己”方为“仁之至”<sup>[1]</sup>,宋儒陆九渊赞之为“旷古以来无此议论”<sup>[2]</sup>。“民贵君轻”包括“民贵”说和“君轻”说两个层面,现有研究中对“君轻”说的关注远不及“民贵”说,且都只是在对孟子“民贵君轻”思想的研究中稍有提及,尚缺乏对“君轻”说的独立考察,未有类似王元<sup>[3]</sup>针对“民为贵”思想所作的专题研究。而对“民贵君轻”的研究也不乏观点的争锋相对,张分田<sup>[4]</sup>、李珺平<sup>[5]</sup>、刘泽华<sup>[6]</sup>等强调“民贵君轻”是专制主义政治理论,实质是“以天子为本”;李存山<sup>[7]</sup>、柯卫等<sup>[8]</sup>基于对民本与民主关系的探讨,强调“民贵君轻”并非是民主;高涌瀚和陈道德<sup>[9]</sup>虽未完全聚焦于“民贵君轻”,但注意到了其背后折射的天道观念。总体来说,当前对“君轻”说的研究尚且不足,缺乏较为集中和圆融的解释。

事实上,“君轻”说存在很大的探讨空间,其中蕴含的问题在古代就曾招致误解。即使历代儒者多侧重强调落实“民为贵”,避免大肆宣扬“君为轻”,仍然招致了一些君主的警惕。其中朱元璋对“君轻”说尤为不满,表现出鲜明的非孟立场。出于尊君的考虑,明太祖命翰林学士刘三吾编纂《孟子节文》,《孟子》中的“君轻”说与草芥寇仇之语同遭删禁。<sup>[10]</sup>《明史》记载“帝尝览《孟子》至草芥寇仇语,谓非臣子所宜言,论罢其配享,诏有谏者以大不敬论。”<sup>[11]</sup>亚圣孟子配祀孔庙自宋代起就已成定例,朱元璋却认定《孟子》中有轻君之语,因此将其移出孔庙。他还明诏拒绝臣子对此事的谏诤,违者以“大不敬”罪论处。“大不敬”在《唐律疏议》中就被规定为不可赦免的十恶重罪,由此可见太祖于此类言论的警惕之深。<sup>[12]</sup>朱元璋此举掀起了轩然大波,有文臣儒者不吝性命进行谏诤“唐抗疏入谏曰‘臣为孟轲死,死有余荣。’”<sup>[13]</sup>迫于压力,孟子的配享才得到了恢复。无独有偶,日本德川幕府也曾禁止学习《孟子》。<sup>[14]</sup>

当然,这种旗帜鲜明的非孟是罕见的,大多数君主认肯了“君轻”说,例如元英宗曾说“朕思之,民为重,君为轻,国非民将何以为君?”<sup>[15]</sup>在君权膨胀的清朝,“君轻”说依然获得了肯定,乾隆就写诗自述己之轻:“自昔识君轻”<sup>[16]</sup>“藐予小子识君轻”<sup>[17]</sup>。由此观之,孟子“君轻”说在古代就已经成为了一个突出的问题,深刻影响了儒家思想和现实政治,值得深入探讨。

收稿日期:2023-04-01

基金项目:山东省社会科学规划研究项目“《知言》《学言》校注”(22CWTJ73)

作者简介:徐子珺(2000—),女,安徽合肥人,在读硕士研究生,研究方向为儒家哲学、易学;蔡杰(1992—),男,福建漳州人,清华大学哲学博士,副教授,硕士生导师,研究方向为儒家哲学、经学。

## 一、问题的提出

“君轻”说出自《孟子·尽心下》在“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》）的基础上更进一步，着重考量君、社稷、民的关系，堪称中国古代重民思想的最强音。

孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。”

孟子认为，民、社稷和君有轻重之分，得到四海民众的承认者就可以成为天子，得到天子承认的只可以成为诸侯，得到诸侯承认的只可以成为大夫。由此明确了“民为贵，社稷其次，君主为轻”的次序，并强调为君者残害百姓、危及社稷，就会遭到废置。

从儒学思想看，“君轻”说一直是儒家民本思想的重要组成部分，历代儒者对此有不少阐释。汉儒的《大戴礼记》《孟子注疏》和《申鉴》中对“君轻”说就有所关注，主要是复述孟子的解释，认为得“卑贱而神”之民的承认可以为君。宋代之后《孟子》正式进入“经”的序列，孟子的“君轻”思想产生了更为广泛的影响，朱子、陆九渊、叶适、方孝孺和丘濬等儒者都有专门论述。宋明儒者关注到了现实政治的“尊君”与“君轻”说之间的紧张，并将“君轻”与圣王之治结合起来。至于明清之际，“君轻”说得到了前所未有的高扬，在黄宗羲、王夫之和唐甄等人那里，成为批评君主的利刃。历代对“君轻”说的赞扬一方面源于对儒家经典和圣贤之言自觉的崇尚和维护；一方面也体现着孟子“仁民”的真精神已然成为儒者共同的追求，是儒家治道精神的核心。

从现实政治看，“君轻”说背后存在着重要的问题。例如，在朱元璋非孟事件中，“君轻”说被当作是轻视、鄙薄君主，与“尊君”存在对立，是对君权的冒犯甚至挑衅，依照这种理解，会导向两种危险的境地。第一，尊卑倒置，破坏君臣伦理。从政治事实看，“君为贵，社稷次之，民为轻”才是尊卑有序的，孟子此说却将之颠倒过来，可谓前无古人的奇论。古代早已出现对此说的疑虑，宋人陈经在《尚书详解》中就曾提出：“而《书》之所言大率先君而后民，名分所在，当以君为重也。然则孟子何以谓‘民为贵而君为轻’，倒置如此？”<sup>[18]</sup>重君轻民、先君后民，是正名所必须，“君轻”说则是反其道而言。如果“君轻”说确有轻视君主的一面，使在上位者不能得尊奉，很可能危害君臣大伦。动摇君权君位。更进一步，主张君主无道可以废置是对于君权的莫大挑战。与孔子尊奉天子不同，孟子向诸侯传授为王之道，本就曾受到质疑，直言君主轻于民更使君之权位受到威胁，自然为朱元璋为代表的君主所忌讳。考虑到以上的严重后果，朱元璋对“君轻”说的警惕似乎不难理解，这样的质疑并非到了明代才出现，而是一直存有的内在紧张。维护孟子思想的儒者和认同儒家治道的君主必须对此作出解释，历代主要产生了君主治道和经权之辨两种回应理路。

以君主治道解释“君轻”说，就是将客观的轻重比较，化解为从君主立场说的治事先后，需要解决以下两个问题：“君轻”说的主体是什么？君主为何要行“君轻”治道？既明“君轻”治道本就是为君主所设，自然也不存在尊卑倒置或篡夺弑君的危险。而经权之辨则试图限定“君轻”说的适用范围，使除战国时期以外的君主逃脱“重民轻己”的职责，并未得到儒者的普遍认可，这能够体现儒者对于君权和政治不是一味顺从的。在王治之上，“君轻”说还有一天命的维度，因此能对君主起到规范作用。由此则需要明确天、君、民的关系，探讨孟子这一微言大义的意蕴。

## 二、王治角度：轻己为民 德化治道

宋儒已经敏锐地发觉了“君轻”说与君权至上的政治事实之间的紧张，朱子对“民贵君轻”的细致辨析使之与治道联系起来，有效地缓和了其中的张力，开启了以君主治道解释“君轻”说的思想传统。

问“民贵君轻之说，得不启后世篡夺之端乎？”朱子曰：“以理言之，则民贵；以分言之，则君贵，此固兼行而不悖也。”<sup>[19]</sup>

对于弟子饱含隐忧的提问，朱熹做了“理”与“分”的区别，认为从理上讲，百姓贵；从分上说，君主贵。“民贵”“君贵”二者可以并行不悖，根据具体的语境理解即可。依朱子之意，“民为贵，君为轻”是自“理”而

言,“分”有名位、职责、权利的限制之意,如“安分守己”,此处“分”应是指势位,与“天子者,势位至尊,无敌于天下,夫有谁与让矣”(《荀子·正论》)意同。作为程朱理学中最重要的概念,“理”在朱子那里有多种含义,与势位之“分”对举,此处应该解释为“事理”。这在《孟子集注》中并不鲜见,如《尽心上》有注曰“达,谓达于事理,即所谓德慧术知也。”<sup>[20]</sup>具体到孟子所讨论的君、社稷、民关系,由于社稷可以理解为国家政权,一如“君命寡人同恤社稷之难”(《左传·隐公四年》),整句直接探讨的就是治国问题,这里的事应是指治事,因此朱子所谓“以理言之”也就是从治道(治事之理)上看。牟宗三认为,“治道是相应治权而言,就是治理天下之道,或处理人间共同事务之道,其本质就是‘自上而下’的。”<sup>[21]</sup>依照这种思路,就能很好地回应朱元璋“君轻”说导致下不敬上的罪责。

在儒家治道中,“君轻”说颇为特殊,从主体上看,它是独属于君主的,辅弼君主治理百姓的臣子也不可妄言之。朱子所言“若不惟其是,而姑借圣贤之说,则亦何词之不可借。而所以启后人之祸者,又岂止于斯乎”<sup>[22]</sup>就是强调圣贤之说有限定条件,不能用人臣逆贼的僭越之言误解孟子。明代重臣张居正在《四书直解》中指出“盖《书》之言所以示万世之为臣者,不可不知君道之尊。”<sup>[23]</sup>天子是最为尊贵的,作为臣子需要恪守君臣伦理、持忠敬,自然不能作“君轻”之议,否则难免自取祸端。例如于慎行就据“君轻”说的主体论,指出了明英宗杀于谦的内在合理性“夫‘社稷为重,君为轻’之言,为人君设也,非为人臣权衡于送往事居之间可以是语决也。”<sup>[24]</sup>英宗复位后,打出“君为轻”旗号另立新帝的社稷功臣于谦遭到诛杀,这体现了“君轻”说仅为人君所设,人臣若宣称依照“君轻”治道断事,则未免有不敬之议、杀身之祸。即使到了君权受到巨大冲击的晚清,仍有人痛斥李鸿章“附会于孟子‘民为贵,社稷次之,君为轻’一言,遂悍然……视君父如路人……是则所谓‘是可忍也,孰不可忍也。’”<sup>[25]</sup>

“君轻”说的主体既已被限定在君主之中,还需要解决对“君”之范围的争议。王夫之以为“知此,则知孟子所云‘民为贵,社稷次之,君为轻’者,以天子之驭诸侯而言也。故下言变置诸侯而不言天子。天子即无道如桀、纣,且亦听其自亡以灭宗社,而无敢变置者……故曰‘君为轻’者,非天子之谓也。”<sup>[26]</sup>王夫之认为天子不能变置,因此“君轻”只是局限于诸侯,在他看来,三代的诸侯就类似于明代的土司。就孟子原文看,既然并举“得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫”(《孟子·尽心下》),则天子和诸侯都在“君轻”的主体行列,都需要坚持“重民轻己”的治道。这是儒者的主流观点,也受到君主的认可,例如乾隆论曰“孟子‘民为重,君为轻’之语似矣。予以为天子亦大君也,不独诸侯。”<sup>[27]</sup>

概而言之,“君轻”论是天子和诸侯的治道,君之“轻”是君主自念自视,以民为重,以己为轻。如王夫之所言,“君轻”说“乃自君之自念者言之,则轻重之势,实因于理之必然,而不可自见为尊而恃之也……若夫君之自视,则轻矣。”<sup>[28]</sup>这体现着君主垂范于天下的德行。

那么,君主为什么要行“君轻”治道,君民皆贵不是更显两全其美吗?君主的谦退之美德不失为“君轻”治道得以施行的一个因素,但若将之全部归因于君主谦德,显然是忽略了古代治道的现实土壤,使问题遭到简单化。以下将从“君轻”治道要求的治政内容、方法和目的三个层面探究“君轻”治道得以实行的原因。

第一,从治政的内容上看,“君轻”治道要求先民后君、民始君末。这表现为贤君在治事内容上最先保障民众的生计幸福,最后才会去考虑君主的享乐。焦循解孟子“君为轻”道“重民敬祀,治之所先,故列其次而言之。”<sup>[29]</sup>重民、敬祭,这是君主的“治之所先”,君主自身之事则最多是“治之所后”是因此有民、社稷、君的理政次序。圣王贤君皆认可这一治道,除了意在敦促历代君主培育重视民生、克制私欲的美德,也有其现实考量。在古代社会,物资常存在有限性,民之事与君之事很可能存在冲突,必须作出取舍。即使在物力最为丰富,理论上能够兼顾养民和奉君的极盛之世,可以参与治理的人力资源也是有限的。因此君主必须考量君民之先后关系,如果先为君主兴建宫室,则很可能为春耕而开掘的水渠就要延后甚至取消,这或许将造成难以挽回的损失。总体上看,君之所欲大多是超越温饱的,民之所求却是养生丧死,是君主不可以舍弃的,舍之则有违生生之德、治道之本。因此,在治政内容上先民后君是根源于古代治理条件下物力人力之有限和民事君事的性质及紧迫程度的。正如荀子所说“下贫则上贫,下富则上富。”(《荀子·富国》)如果能够先平民事,则君位可得稳固。例如汉文帝曾在修建宫室和百姓民生之间选择先治民事,故而有“孝文皇帝即位二十三年,宫室苑囿车骑服御无所增益。有不便,辄弛以利民”之誉,后人也因此以之为明君,称其在位之时为治世。<sup>[30]</sup>

第二 从治政的方法上看,“君轻”治道要求君主率先垂范,先忧后乐。可以看到,儒家称许的圣王皆身体力行着这一治政方法,例如在面对天灾之时,成汤就曾作出了自我牺牲。

汤时大旱七年,太史占之曰“当以人禱。”汤曰“吾所为请雨者,民也。若以人禱,吾请自当。”

遂斋戒,剪发断爪,素车白马,身婴白茅,以身为牺,禱于桑林之野。<sup>[31]</sup>

汤时七年大旱,太史占卜认为需要以人为牺牲来祈雨,汤认为求雨是为了百姓,如果需要使用人牲,身为君王的自己理应身先于民。于是他就自行斋戒、剪掉头发指甲,乘着白车、身背白茅,在桑林之野祈祷。在需要以人为祈雨的牺牲之时,作为君主的汤选择自己承担此任,为了解民之旱而不惜己身,这就是率先垂范、轻己身而重民生。

君主之所以需要率先垂范,是出于对责任的体认和纲常之自然要求。安民养民是君主的责任,是君之为君的重要根基,这就是孟子所说的“七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者未之有也”(《孟子·梁惠王上》)。而《尚书》之“万方有罪,罪在朕躬”(《尚书·汤诰》)也提示着君主不可畏惧艰险、逃避自己的职责。儒家非常重视君臣一伦,纲常本就要求上行下效,如《颜氏家训》所言“夫风化者,自上而行于下者也,自先而施于后者也。是以父不慈则子不孝,兄不友则弟不恭,夫不义则妇不顺矣。”<sup>[32]</sup>就像父子、夫妇之伦中,在上者要发挥好引导教化的作用,君主必须率先行义,垂范于天下,才能够得民,这是理之当然,若是君不义则臣民自可去之。

第三 从治政之目的上看,“君轻”治道要求贤君以民为治道之目的。也就是君主不能把民看作是奉己享乐的工具,为民谋福祉,而不是为君谋私利。明儒方孝孺读《慎子》时感慨道“其谓‘立天子以为天下,非立天下以为天子’,不犹儒者所谓‘君为轻’之意乎!”<sup>[33]</sup>在儒家看来,天子治政是为了天下百姓,而不是为了一己之私欲,不能敛聚天下以成就君主尊贵奢靡的生活。被儒家认可的圣王无不是克制人欲、廓然大公的。例如上文引及的成汤求雨便不是为了己身,而是为了百姓。以民为治政目的显然是君主之仁德的作用。孟子曰“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。”(《孟子·公孙丑上》)这就是说,天子推扩不忍人之心,在治道上坚持行不忍伤民之政,如此治理天下易于反掌。这种“不忍人之政”是儒家的最高治政理想“仁政”。能否行仁政是君主得失天下的根本原因“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁,不保四海。”(《孟子·离娄上》)

这种仁德不能是一种伪饰,只假仁义之名是远远不够的。君主为什么需要真正地修养仁德、施行仁政?归根到底,天下只有一个感应,君主是否以民为攫取私利的工具,民皆有所感应,并会作出相应的反馈。“君轻”说之所以是王治德治,是因为君主爱民、行不忍人之政并不是为了巩固自己的权势,不是为了治天下如反掌,而是出于自然的仁德发用,并无功利性的追求。与此同时,民乐君之政便愿意尊君保国,这种善果也是自然而结的。恰如孟子说的“斯民亲其上,死其长矣”(《孟子·梁惠王下》),君轻己身、后己利而重民,民也会亲近君主、为尊君保国而效死,最终达到“国君好仁,天下无敌”(《孟子·离娄上》)之治。

然而就如《孟子》中梁惠王所言,人主难免有好色、好货、好乐之心。必须承认,“君轻”治道对君主美德有很高的要求,君主却多有庸常甚至暴虐者。若只寄望于君主的德行和自律,“君轻”说很可能早已遭到废弃,湮灭于历史的尘埃之中。事实上,直至清代,君主都以“君轻”为重要的治道。随即而来的问题是,“君轻”治道是否仅局限于君主视角的理解?除了王治的要求、君主的修德自律之外,“君轻”说还有没有其他依据?

### 三、天命角度:天轻独夫,立君为民

在探究“君轻”说的根据之前,将对“经权”的解释思路作一简单辨析。朱子曰“经,常也,万世不易之常道也。”<sup>[34]</sup>“经权”就是具有普遍性与否之辨,例如陈经《尚书详解》曰“盖《书》所言者万世之常法,而孟子所言者特救时之弊,为时君鄙薄其民之故也。”<sup>[35]</sup>在宋人那里,经权之辨旨在强调“君轻”之论为救时之重器,不可随意滥用。此处之“时”并未局限于战国时代,如果后世出现了君主鄙薄残害民众的暴行,依然可以依照“君轻”说进行废置。但到了明初刘三吾《孟子节文》题辞中,这一解释已有所不同。

《孟子》七篇……或以“诸侯危社稷,则变置其君”……在当时列国诸侯可也,若夫天下一君、四

海一国,人人同一尊君亲上之心,学者或不得其扶持名教之本意,于所不当言、不当施者,概以言焉,概以施焉,则学非所学而用非所用矣。<sup>[36]</sup>

出于对上意的揣摩,刘三吾将“君轻”说的使用范围限定在战国时期,使得明代的君主得以摆脱“君轻”说的约束与威胁,可能导致君主之私利私权肆意膨胀。

作为专制强行阉割经典产物的《孟子节文》仅仅合法存在了十七年就被废弃<sup>[37]</sup>,这种扭曲的“经权之辨”也很快获得了纠偏。明儒湛若水就强调孟子“君轻”说不仅是救时之方,更是万世常法:“(战国之君)非惟有害于同体之仁,其于固本宁邦之计亦疏矣。孟子之言,虽为当时发,实为万世居民社之寄者告也。”<sup>[38]</sup>这揭示了固然势位上以君为尊,但有民社稷方可以为社稷、君才可以为君。战国的君主暴敛好战,民生至苦,这有害于同体之仁,也不利于固本宁邦。孟子据此提出的“君为轻”虽然针对的是当时的现实问题,但也是为古今之民立言,具有恒常性。

因此,“君轻”说并非仅停留在现实政治层面。另一个佐证是,对孟子“民为贵,社稷次之,君为轻”一句中,朱子认为“社,土神。稷,谷神。建国则立坛壝以祀之。盖国以民为本,社稷亦为民而立,而君之尊,又系于二者之存亡,故其轻重如此。”<sup>[39]</sup>“社稷”是指土神和谷神,祭祀与天道关联紧密,正是天命规定了,君主的尊位系于民和社稷存亡。孟子进一步说“诸侯危社稷,则变置。牺牲既成,粢盛既洁,祭祀以时,然而干旱水溢,则变置社稷。”(《孟子·尽心下》)这就是说,如果以诸侯为代表的君主危害到社稷,就要变置君主;如果对社稷神祭祀合礼,社稷神却依然不能为百姓御捍灾患,社稷也会遭到变置,这两种变置是依循天命的。由此观之,“君轻”说较为和缓的王治视角之上,还存在着一个天命的维度,关涉到圣王和革命论。

因此,“重民轻君”不仅是君主美德的要求,更是根源于天的理之当然。这可能产生一个新的问题:自天观之,万物有一体之仁,君民若本是一体,又何来轻重之分呢?在宋明理学家看来,君民都是尽得一个天理,就如朱子所论“民者……以其全尽天理,乃天之民,故谓之天民。”<sup>[40]</sup>天于君子于民,皆是生生之德,并无轻重高下之分。那么,何时需要论其轻重?必然是一体已遭到打破,即君主失德无道,背离了天命,借由势位之尊穷奢极欲,使生灵涂炭,有害于同体之仁。由于君主手握权柄,这种自利自重的行为可能有极强的破坏力,就如黄宗羲所言“凡天下之无地而得安宁者,为君也……其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然。”<sup>[41]</sup>“君轻”说正是产生在一体之仁已不复存在、君民对峙如仇讎的势态下,如果君主违背天命到达一定的程度,就会为天所轻,这是一种严格的他律。

为什么君主残害民众就会违背天命、为天所轻?通过对天命视角下君民关系的关照,可以明晰君主的天命。

第一,天立君为民。如《尚书》所示“惟天生民有欲,无主乃乱,惟天生聪明时乂。”(《尚书·仲虺之诰》)从治权的来源看,君主是由天所设立,君权的依据推至根源就是天命。从治权的性质看,君主产生的原因是民,天设君主的目的是治民安民。由于民众有欲望,没有君主就会生乱,天才为之作君师,这正是《尚书》所言“天佑下民,作之君,作之师。”(《尚书·泰誓》)由此观之,无民则无君,这就是丘濬所论的“天立君以治民,君必得民然后得以为君。是君不可一日无民也。”<sup>[42]</sup>

第二,君代天理民。从治权的原则看,君主必须代天履行理民之责,这是天授予人主的职分,不可不行,否则将对民众产生莫大的负面影响,陆九渊对此的论述是较为清晰的。

作之君师,所以助上帝宠绥四方。故君者,所以为民也……岁之饥穰,百姓之命系焉。天下之事,孰重于此……此却知人主职分。<sup>[43]</sup>

身为百姓之君师,君主承担着极重的责任,保证百姓之安身立命,是人主不可推脱的首要职分。这一治权原则无疑揭示了君主职责的重要性,《尚书》有言“天子作民父母,以为天下王。”(《尚书·洪范》)就如丘濬所言“天以天下之民、之力、之财,奉一人之君,非私之也。将赖之以治之、教之、养之也。”<sup>[44]</sup>顺天应人是君主行使治权的最高原则,如果不能代天理民,君主必将获罪于天。

第三,民意即天意,得民方为君。从治权的监督看,民代表天拥有监督权,观察君主是否有背离天命之举。天不可见、即民见天,民意即是天意的象征,所以说“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓》)。民会为天监督君主的行为,君主若与民两立,即是将自己置身于与天对立的境地,成为了被天命抛弃、众叛亲离之人,天有生生之德,因此以残害民生者为轻,天之所轻不可以为君。因此,君主的天命就是行使天赋治权

治理民众,并受到民与天的监督,如果滥用治权,将会有严重的后果。

据此可以明确,“君轻”说不仅停留在现实政治中君主对治理之法的选择上,还涉及到天命转移、君国存亡的本质规则。陆象山曾指出“汤放桀,武王伐纣,即‘民为贵,社稷次之,君为轻’之义。孔子作《春秋》之言亦如此。”<sup>[45]</sup>与“汤武革命”和《春秋》之言类似,“君轻”说正是孟子和儒家的微言大义。

这一微言大义与《春秋》“尊王”说看似矛盾,实则共同揭示了天命下君主的发展路径。君主顺天命和背天命,最终将导向截然不同的结局。孟子言“君轻”不言“王轻”,《春秋》言“尊王”不言“尊君”,不过一字之差,却有着深刻的意蕴。“君主”是一个并无明显德性褒贬色彩的词汇,朱子指出,一个君主治国可能有两种结果“盖四海归之,则为天子;天下叛之,则为独夫。”<sup>[46]</sup>上文已经明确,民众是天意的象征,区别天子和独夫的外在指标就是民心之向背,此处用天子与独夫相对,而两皆不言君,就是在提示民之所尊、天之所立之王,必须是具有美德的,君主距离“王”常常颇有距离;而残害仁义、戕杀百姓、毫无美德的君主,最终会堕落为独夫,就已不再被天和民视为君主了。

向上攀登,君主不断修德得民,可以成为有美德的天子、甚至是儒家所尊奉的圣王。这就要求君主坚守“君轻”治道,治事先民后君、治则率先垂范、以民为治政的目的。向下堕落,君主放纵私欲,玩忽职守,甚至成为人祸,终将失去君主的身位。孟子最早关注到桀、纣天命之君主身份的丧失,认为贼仁义、残百姓的君主就已经不再是君主,而是一夫,也就是《尚书》中所说的独夫。若天命已转移,系于此一夫与臣民之间的君臣伦理也不复存在,废之不是弑君,而是正义的替天除害,所以说“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》)根据“君轻”说的微言大义,儒家经典肯定了废立的正当性,失德害民之君为独夫,天以独夫为轻。由此观之,“君轻”说并非是君主可以随意弃掷的,如果不行此治道,为一己之私利戕害百姓,可能面临着与桀、纣相同的下场。君臣伦理是天为了保民养民而设,不可以废,但是具体的君主之位绝非固若金汤。在天命的权威之下,暂时的势位是不值一提的,位去身死是轻而易举的。

天命改易的原因主要在民之命和君之私,若是出现了杀民以自享的情况,君主可能就距离独夫的危险境地不远了。但是一个君主是否会沦为独夫并非生来注定的,天命也并非一成不变,而是在暴行积累到一定的限度,天命转瞬发生断绝。对于这一问题,张载的论述得到了后世的认可。

张子曰“此事间不容发。一日之间。天命未绝,则是君臣。当日命绝,则为独夫。然命之绝否,何以知之?人情而已。诸侯不期而会者八百,武王安得而止之哉?”<sup>[47]</sup>

张载认为,一天之内,天命还没有断绝,就依然是君臣,应该按照君臣伦理行事,如果天命已经断绝,君主就变为了独夫民贼,君臣关系不复存在,可以讨伐。《左传》有言“鲁君世从其失,季氏世修其勤,民忘君矣。虽死于外,其谁矜之?社稷无常奉,君臣无常位,自古已然。”<sup>[48]</sup>这警示着君主,居于君位并非就高枕无忧,在天命之下,君无常位,必须顺天命修德行,在治道上重民轻己,为王天下而努力,避免成为残贼独夫。通过天子-君主-独夫的三维结构,“君轻”说对现实秩序、君主行为产生了实质性的规范作用。

在天命视野下,君主之“自轻”不必都源于高尚的德行,若能够有如王夫之所言“不得不轻”的一面,同样能够很好地保护民众,治国有道。出于对天命责任的体认和对得罪于鬼神的恐惧,君主深知自身是与民一损俱损的,也就不敢自尊以卑民,而是敬天顺命,坚守以民为本。

托其身于民上,而因民为荣辱;仰而念之,有神明焉;俯而顾之,有百姓焉。菲薄其躬,以不扰于民,劳苦其心,以求益于民,而冀其不得罪于鬼神;敢自尊以卑民乎?自奉以厉民乎?诚有不得不轻者存也。<sup>[49]</sup>

由此观之,民本并非是君以民为本,而是天以民为本,王治是对天命的顺应。兼而言之,“君为轻”体现着一种贤君受命于天的民本观。“君轻”说的王治和天命两个维度无一可以偏废,从王治看,君主克一己之私欲,心怀生民天下,修仁德、行仁政,在治政中以民为先、舍身利民,最终能够成为圣王,垂范天下、为民所尊崇;从天的角度看,君主如果违背天命,以天下奉一人,纵人欲、行暴敛,失民心与天心,一朝沦为独夫,则失位身死、遗臭万年。在对贤王德化治道的自觉追求和对天命转移的敬畏之中,君主夙兴夜寐,“战战兢兢,如临深渊,如履薄冰”(《诗经·小雅·小旻》),永远将民生放在一己之私利之上。

## 四、余论：晚清近代以来的新转变

具备王治与天命两个层面的内涵，“君轻”说具有深刻的意蕴。但自晚清民国以来，随着西学东渐及民族危机的加深，儒者迫切需要与西方对话接轨，在思想救亡的尝试中，孟子“君轻”说尤受青睐，被当作阐释民主、攻讦君王和君主制度的利器。这种倾向从康有为对孟子“君轻”说的理解就可见一斑。

此孟子立民主之制，太平法也……所谓君者，代众民任此公共保全安乐之事。为众民之所公举，即为众民之所公用。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。众民所归，乃举为民主，如美、法之总统。<sup>[50]</sup>

康有为将孟子的“君轻”说直接解释为西学中的民主概念，即民是国家的主人，一切礼乐政法都是为了百姓。君主的出现只是因为民事繁多，不能人人共同承担公共的事务，所以才靠公开举荐出来的君主代理理事。民众如同店铺的主人，君主是被聘请来的掌柜，这种君主是民之公仆的提法是极具现代性的。近现代以来，张君勱亦将“君轻”说当成民主论。<sup>[51]</sup>冯友兰的《中国哲学史新编》则从民权的视角解释“君轻”说。<sup>[52]</sup>这些观点大体都受到西方政治观念的影响，脱离了孟子和古代儒者的语境。

将“君轻”说视作民主，主要出于对治权主体的混淆。所谓民主、民权，就是全体民众享有完整的国家的治理权力，而“君轻”说体系下，治权根源于天，行施于君，民众是治权的保护对象和监督者，却并不实际拥有治权，因此不能视作是一种民主思想。然而“君轻”说也绝非是专制的幌子，它体现出重视对治权行使者的美德培育和他律监督之精神，能够为当下民主治理的探索提供借鉴。

## 参考文献：

- [1][31]荀悦.申鉴注校补[M].黄省曾注,孙启治校补.北京:中华书局,2012:149,148-149.
- [2][43][45]陆九渊.陆九渊集[M].钟哲点校.北京:中华书局,1980:424,283,473.
- [3]王元.孟子“民为贵”思想研究[D].兰州:兰州大学,2018.
- [4]张分田.“民贵君轻”再解析:略论“民贵君轻”是中国古代统治思想[J].天津社会科学,2005(06):129-134.
- [5]李琨平.“民贵君轻”说的盲点及其他:兼与“以人为本”比较[J].社会科学论坛(学术评论卷),2008(10):5-21.
- [6]刘泽华.“民为贵,社稷次之,君为轻”的思想渊源[J].史学月刊,2017(02):125-127.
- [7]李存山.“民贵君轻”说解析:与李琨平先生商榷[J].社会科学论坛(学术评论卷),2009(01):5-17.
- [8]柯卫,马作武.孟子“民贵君轻”说的非民主性[J].山东大学学报(哲学社会科学版),2009(06):88-92.
- [9]高涌瀚,陈道德.先秦时期社会价值观念的嬗变:从尊神到贵民[J].道德与文明,2017(01):90-95.
- [10][37]杨海文.《孟子节文》的文化省思[J].中国哲学史,2002(02):112-118.
- [11][13]张廷玉,等.明史[M].北京:中华书局,1974:3982,3982.
- [12]刘俊文.唐律疏议笺解[M].北京:中华书局,1996:59.
- [14]高柄翊.传统时代东亚的忠义思想[M]//国际儒学研究第4辑.北京:中国社会科学出版社,1998:35.
- [15]宋濂,等.元史[M].中华书局编辑部点校.北京:中华书局,1976:3305.
- [16][17][27]爱新觉罗·弘历.御制诗集[M]//景印文渊阁四库全书本:第1307册.台北:台湾商务印书馆,1986:566,691,333.
- [18][35]陈经.尚书详解[M].武英殿聚珍版,3.
- [19]朱熹.四书或问[M]//朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.朱子全书:第6册.上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002:1007.
- [20][22][34][39][40][46][47]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:354,354,376,367,354,221,222.
- [21][25]牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:1,312.
- [23]张居正.四书直解[M].北京:九州出版社,2010:554.
- [24]于慎行.谷山笔麈[M].吕景琳点校.北京:中华书局,1984:23.
- [26]王夫之.读四书大全说[M]//杨坚,总修订.船山全书:第6册.长沙:岳麓书社,2011:1138-1139.
- [28][49]王夫之.四书训义[M]//杨坚,总修订.船山全书:第7-8册.长沙:岳麓书社,2011:916-917,916-917.
- [29]焦循.孟子正义[M].沈文倬点校.北京:中华书局,1987:976.
- [30]班固.汉书[M].颜师古注,中华书局编辑部点校.北京:中华书局,1962:134.
- [32]颜之推.颜氏家训[M].檀作文,译注.北京:中华书局,2011:34.

- [33]方孝孺.方孝孺集[M].徐光大,点校.杭州:浙江古籍出版社,2013:135.
- [36]邓秉元.孟子节文题辞[M]//孟子章句讲疏.上海:华东师范大学出版社,2011:289.
- [38]湛若水.圣学格物通[M]//圣学格物通:第2册.桂林:广西师范大学出版社,2015:720-721.
- [41]黄宗羲.明夷待访录[M].何朝晖,点校.南京:凤凰出版社,2017:4-5.
- [42][44]丘濬.大学衍义补[M].金良年,整理,朱维铮,审阅.上海:上海书店出版社,2012:155,155.
- [48]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009:1519-1520.
- [50]康有为.康有为文集[M].北京:线装书局,2009:308.
- [51]张君勱.孟子与柏拉图[M]//程文熙.中西印哲学文集.台北:台湾学生书局,1978:729.
- [52]冯友兰.中国哲学史新编:上[M].北京:人民出版社,2001:355.

(责任编辑:裴东升)

## The Governance of The Sage Monarch and Mandate of Heaven: The Illustrate of Mencius' "Monarch Is Less Important"

XU Zi-jun<sup>1</sup>, CAI Jie<sup>2</sup>

( 1. Center for Zhouyi and Ancient Chinese Philosophy; 2. Collaborative Innovation Center of Confucianism Civilization, Shandong University, Jinan 250100, China )

**Abstract:** Mencius' "monarch is less important" is the most powerful sound of ancient regarding people as basis's thought. In order to ease the rulers' vigilance, the theory of "monarch is less important" was mainly interpreted in two ways, namely, governing way, principle and exception, but this is not the whole picture of this theory. Just as "state" is related to political power and sacrifice, the theory of "monarch is less important" should be understood from two dimensions: the governance of the sage monarch and the mandate of heaven. From the perspective of monarch governance, the main body of the theory of "monarch is less important" is the emperor and vassal. In order to cultivate the monarch's virtue and meet the needs of practical governance, "monarch is less important" requires the monarch to put the plebeian before the monarch in the content of governance, take the lead in the method of governance, and take the plebeian as the purpose of governance. From the perspective of the mandate of heaven, the monarch is ordered by heaven, to manage the responsibilities of the plebeian, subject to the supervision of the plebeian. "monarch is less important" is a Confucian humble meaning, suggesting that a monarch who follows heaven and cultivates virtues can become the son of heaven, and who does nothing else except to hurt the plebeian falls into the violent king, the change of power position is easy. The reason why the monarch valued the plebeian more than himself stems from the adaptation to the mandate of heaven, so the essence of the theory of "monarch is less important" is that "heaven takes the plebeian as the foundation". Since the late Qing Dynasty, scholars have interpreted the theory of "monarch is less important" as democracy, which is a confusion of the subject of governing power.

**Keywords:** Mencius; "monarch is less important"; the governance of the sage monarch; mandate of heaven