

“天之元子”与“民之父母”： 传统中国“家国一体”的伦理基础

常 达^{*}

〔摘要〕 理解传统中国的家国关系,存在多种方式与角度。在区分“天子”与“王”之理论意义的框架下探讨家国伦理的“一体性”,是其中的一种方式。家族伦理与政治伦理之间的关系,应由“天之元子”与“民之父母”两方面的譬喻共同组成。由“天之元子”引申出的“兄弟一体”使得天子与天下人之间存在一种隐含的平等可能,天子之正当性来源于更高的天,天子需自惕并限制自身权力;而由“民之父母”引申出的“父子一体”则强调王者对民众的教养责任,旨在为人们提供文明有序的生活方式。这两种“一体”的成立,说明天子与王分别承担的政教意义与“兄长”“父母”类似,但其不同于血缘关系的自然生成和不可改易,而是具有明确的可变性与可选择性,展现出对在位者的规训与约束。

〔关键词〕 家国关系 天子 王 天之元子 民之父母

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2025)02-0086-10

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2025.02.002

“家国一体”一词,常被用来形容传统中国家国关系的基本特征。以往学者对于“一体”的理解,多将之与“同构”画上等号,似乎“国”是“家”的等比性扩大,二者共享完全相同的价值原理与结构形式。这一“家国同构说”(或称“家族国家观”)的理解方式渊源有自,影响深远。从18世纪的欧洲到近代中国,甚至战后的日本,类似于“家父长制国家”“移孝作忠”“君父同伦”的观点尤为人所广泛接受,并引申出一系列针对传统家国形态的批判。^①其中,家国伦理之间的同构性,是学者们着重论述的对象。在“家国同构说”的视野中,传统中国作为一个君主制国家,其国家形态的

* 作者简介:常 达,中国社会科学院中国社会科学杂志社编辑(北京 100006)。

基金项目:国家社会科学基金青年项目(24CZX015);中国社会科学院“青启计划”资助(2025QQJH84)。

① 相关论述可参见〔日〕尾形勇:《中国古代的“家”与国家》,中华书局2010年版,序章。

构建需要以家族为蓝本,政治伦理亦主要依托于家族伦理展开。当整个天下都被视为“一家”时,君主(或皇帝)所扮演的角色自然便是“大家长”,而君主与万民之间的关系,恰似“父母”与“子女”。以近代思想家吴虞、李大钊为例,其言:“盖其治天下也,所取法者,原无异于一家……盖君上固作民父母者也。夫孝之义不立,则忠之说无所附。”^{[1](8-9)}“君臣关系的‘忠’,完全是父子关系的‘孝’的放大体,因为君主专制制度,完全是父权中心的大家族制度的发达体。”^{[2](144)}

吴、李二人不约而同地指出,“忠”自“孝”而来,君权本于父权而生。并且,吴虞还专门提到了儒家的经典比喻——“君上固作民父母”。然而,虽然遍览儒家经典,确有不少类似于“为民父母”的说法,但除了父母之喻外,经典中还有其他伦理层面的表达。如《尚书·召诰》中说:“呜呼!皇天上帝,改厥元子……有王虽小,元子哉!”在这里,天子是作为皇天之“元子”的身份出现的,与之相对的是作为“庶子”的天下人。那么,《召诰》此处“天子—天下人”的关系就不再是“父母—子女”关系,而是兄弟关系。这样一来,家国秩序的伦理基础究竟应当是兄弟关系还是父子关系,便产生了矛盾与张力。

对此,本文试图在区分“天子”与“王”之理论意义的框架下,对“家国一体”的伦理基础作出阐述,使“兄弟之喻”与“父子之喻”得以兼容。实际上,所谓家国间的“一体”,并不必然意味着“同构”,而是指“家”与“国”之间存在着贯通一致的根本原则,能够将原本性质各异的二者统合进同一套秩序体系之中。本文便以家族伦理与政治伦理之间的关系为切入点,来探讨家国伦理的“一体”是在何种意义上成立的,又是如何影响家国秩序的性质与特征的。

一、“接上”与“接下”:天子与王的政教空间之辨

在传统中国的政治秩序中,“天子”与“王”这两个概念并不能完全混为一谈。虽然通常情况下,二者所指的对象都是同一人,但却分别承载着不同的理论意义,并在不同层面对天下秩序的建构产生影响。关于这一点,目前学界最具代表性的成果是日本东洋史学者对天子与皇帝之别的研究。在他们看来,秦汉以后历史上的皇帝称号是综合以往帝、王等称号的结果,它与天子之称不可混淆。西嶋定生认为,汉代的皇帝与天子分担着不同的政治职能,这说明皇帝称号与天子称号同时存在,且具有明确的功能区分。西嶋推测,这一现象与西汉末期讖纬学说中皇帝观念的兴起有关,它与传统经学中的天子观念形成互补。^①尾形勇进一步指出,二者的使用标准有着“基于所谓立体关系的‘上下之别’和平面情况的‘领域的区分’”^{[3](214)}。渡边信一郎则在综合前人研究的基础上,对天子与皇帝所表现出的中国古代王权的二重性作出了说明。依照渡边氏的说法,天子的功能来源于天,其提供的是政权合法性的说明;而皇帝的功能来源于血统,其象征的是对

^① 具体论述参见〔日〕西嶋定生:《秦汉帝国:中国古代帝国之兴亡》,社会科学文献出版社2017年版,第362—368页。

土地与民众的支配。^① 渡边氏的概括可谓精准,只不过他并未指出,历史上的天子与皇帝之分在经典中有其思想渊源,那就是天子与王之别。

关于天子与王之别,《白虎通》的记载最为清晰全面。其言:

帝王之德有优劣,所以俱称天子者何? 以其俱命于天,而王治五千里内也。《尚书》曰:“天子作民父母,以为天下王。”^{[4](2-4)}

或称天子,或称帝王何? 以为接上称天子者,明以爵事天也。接下称帝王者,明位号天下至尊之称,以号令臣下也。^{[4](47)}

在《白虎通》的开卷两篇《爵》与《号》中,将天子归于“爵”,而将皇、帝、王均归于“号”。“爵”与“号”的区别不只停留在称呼层面,更带有明确的性质与判断功能。《爵》开篇即云:“爵所以称天子何? 王者父天母地,为天之子也。”^{[4](2)}《号》则云:“帝王者何? 号也。号者,功之表也。所以表功明德,号令臣下者也。”^{[4](43)}也就是说,天子作为爵称,来自“天生”的特质,而帝、王作为号称,是出于功德的彰显。从引文中可见,《白虎通》基于“爵”与“号”的特征作出了“接上”与“接下”的分判,其中“接上”指的是“以爵事天”,“接下”指的则是“号令臣下”。由此,天子与王所对应的政教空间得以区分开来,前者直接面对上天,而后者面对土地与臣民。

天子与王在政教空间中的位置,恰似尾形勇所形容的“立体关系的上下之别”,也由此催生出了天子与王在许多方面的不同,刘伟将其概括为继位方式、联结纽带、权力范围与个人品质四个方面。^② 可以发现,天子与王在这四个方面体现出的不同特征,根本上都来源于天子与上天、王与土地的关联。不过,从空间的“接上”与“接下”推导出来的差异,还不止于此。

依照前文所引《召诰》中的说法,对于天子的伦理身份而言,它是天的嫡长子(即元子),而天下人则是庶子。然而,由嫡庶之别所推导出的“天之元子”,却不适合用来描述王的伦理身份。《尚书·洪范》云:“天子作民父母,以为天下王。”这句话实际上是天子与王相结合的写照:一方面,天子因受命于天,才有了为天下王的资格;另一方面,作为王者治理臣下时要做到为民父母,才可使天下归往。《尚书大传》对此详解:“圣人者,民之父母也。母能生之,能食之。父能教之,能海之。圣王曲备之者也,能生之,能食之,能教之,能海之也……故《书》曰:‘作民父母,以为天下王。’此之谓也。”^{[5](166)}从“民之父母”的种种表现来看,它指的是对生活于大地之上的民众的治理与施教,因而“作民父母”这一譬喻无疑应属于王,而非天子。这样一来,天子与王便分别担任了两种伦理角色——“天之元子”与“民之父母”。“天之元子”来自政教空间中的“接上”,即天子

① 具体论述参见〔日〕渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序》,上海人民出版社2021年版,第183页。

② 刘伟对这一问题有精彩的论述,他总结出了四点:第一,“王位可以继承,天子之位只能受之于天”;第二,“天子与上天联结的纽带是生民,王与祖先联结的纽带是土地”;第三,“王的内涵是权力支配,其基础是占有和支配土地……天子的内涵是天下共主,受天命而事天”;第四,“天命有德,天子最重要的品质是‘德’;对于继承祖先王业的守业人来说,最核心的品质是‘才’”。参见刘伟:《天帝与祖先:〈尚书·金縢〉解义》,《开放时代》2020年2期。

为天所生,是天的嫡长子;而“民之父母”对应的则是政教空间中的“接下”,即王者对土地及其附属物的权力统治。这就是从天子与王的“上下之别”中引申出来的伦理身份之异。

不过,虽然王者因其“接下”而自然与土地和民众发生关联,但天子的“接上”也并不代表其与天下秩序无涉,它的意义在于让天子携带着自天而来的特质塑造天下。因此,空间位置的“接上”与“接下”还使天子与王分别呈现出普遍性与差等性的政教特征。

正如刘伟所言,天子与王的差异之一在于权力作用范围的大小。上天包容万物、无有不覆,因此天子得以象天“敷佑四方”,没有明确的界限范围;王者的权力则以王畿为中心,向四周不断递减,有着远近强弱之分。由此更进一步,我们可以发现,在政教秩序中,天子面对的是抽象而普遍的大地,而王则需要面对具体而特殊的土地,以及在土地上生活的天下人。这就导致从天子引申出的政教意义偏向于“同”而非“异”,从王者引申出的政教意义偏向于“异”而非“同”。将之对应于天子与王的伦理身份,天子与天下人为兄弟关系,在二者之上还有更高的“天”,故而在“天”面前,天子与天下人具有相对的平等性;而王者与臣民为父(母)子(女)关系,二者有着明显不可逾越的尊卑差序。这一点在经典中亦可证明:《白虎通》以天子为爵称,与《孟子·万章下》所言“天子一位,公一位,侯一位,伯一位,子、男同一位”相类。顾炎武解释《孟子》此句云:“为民而立之君,故‘班爵’之意,天子与公、侯、伯、子、男一也,而非绝世之贵……是故知‘天子一位’之义,则不敢肆于民上以自尊。”^{[6](390)}可见,作为“爵”的天子凸显了与其他人的共同之处与相对平等。然而,王者却不同。《白虎通》云:“王者自谓一人者,谦也,欲言己材能当一人耳……臣下谓之一人者何?亦所以尊王者也。以天下之大,四海之内,所共尊者一人耳。”^{[4](47)}可见,王者具有“四海共尊一人”的意涵,是与民众截然不同的至尊。

至此,我们辨析了天子与王在政教空间中的“接上”与“接下”之分,并指出其对于二者伦理关系的两方面影响:从身份上讲,天子与王分别对应着“天之元子”与“民之父母”的譬喻。前者以兄弟伦理为基础,将天子拟为“元子”,而后者则以父(母)子(女)伦理为基础,将王者拟为“父母”;从伦理身份引申出的政教属性上讲,天子与王又分别对应着普遍性与差等性的特征,前者有着隐含的平等特质,而后者更偏向于尊卑有别。相应地,天子之称在使用时通常兼包内外,在横向空间上照临着完整的天下,而王者则需要以天下大君的身份操持自上而下的具体事务,并通过分封、任官、布政等手段使臣下佐治,以安顿千差万别的土地与民众。在接下来的两节中,本文便分别从“天之元子”与“民之父母”出发,对这两种家国伦理中的“一体”展开论述。

二、兄弟一体:“天之元子”中的天子与天下人

所谓“天之元子”,是对天子身份的描述,意即天子是天所生的元子(大儿子)。这一表述最早出自《尚书》的《金縢》与《召诰》两篇。《金縢》有云:“若尔三王,是有丕子之责于天,以旦代某之身。”关于《金縢》“丕子”之义,历代注家虽有争议,但以马融、伪孔传作者为首的大部分学者均将

之释为“天子”，其义一直延续至今。顾颉刚、刘起鈇所撰的《尚书校释译论》也认同“丕子”就是“元子”、大儿子的意思。^① 相比之下，《召诰》的说法则更为直接，其云：

呜呼！皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤……呜呼！有王虽小，元子哉！其丕能誠于小民，今休。王不敢后用，顾畏于民畀。

这段话中共出现了两次“元子”：先是将上天收回天命、改殷之道称作“改厥元子”，这一“元子”指的是商纣王；又借召公之口感叹“有王虽小，元子哉”，这一“元子”则是对当时的天子周成王的敬美之称。可见，虽然“天之元子”具体所指不定，但它确是对于天子的称呼，这一点是毋庸置疑的。

“天之元子”这一说法，表面上看是对天子与天的关系界定，但背后却隐含着天子与天下人之间的伦理关系。《尚书正义·召诰》孔疏：“《释诂》云：‘元，首也。’‘首’是体之大，故传言‘天子’。郑云：‘言首子者，凡人皆云天之子，天子为之首耳。’”^{[7](580)} 孔颖达引郑玄之说，向我们提示出“元”所代表的深意：其一，“天之子”并不只是天子的专利，而是所有人都具备的共性；其二，天子的特殊之处在于为众子之“首”，故称为“元子”。

凡人皆为天所生的观念，在先秦两汉的儒家经典中殊为常见。“天生人”或“天生万物”的思想，深刻影响了传统中国的秩序建构理念。若细分辨，经典中有两种不同的“天生”之义：一种是“感生”，一般指向天子家族中的始祖，其目的是建立起一个神圣的家族体系；另一种则是“天生烝民”“万物本乎天”“曰天之子也可”等语，虽也有着“天生”之义，却与“始祖感生”存在重要差别。“感生”中的上天完全代替了生父，发挥的是个体生育上的直接功能；而广泛意义上的“天生人”，则是将“人”作为一个整体的物种类别来理解天人之间的关系，侧重的是天地之德性对于人之品质的塑造。如《礼记·礼运》说：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也。”这句话是对人何以为人的描述，它意味着人禀于天地、阴阳、鬼神、五行以生，因此人性离不开天地之性。儒家一贯有“天地之性人为贵”的传统，并在“物生皆然，人为备焉”的意义上肯定了人之于万物的特殊性。万物虽皆本于天而生，但唯有人能得其完备大体，也因此继承了天地最本原的德性。董仲舒在著名的“天人三策”中，同样提出了人之所以“超然于群生”的理由：“人受命于天，固超然异于群生。人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也……故孔子曰：‘天地之性人为贵。’”^{[8](2516)}

在一定意义上，董仲舒比《礼运》之说更进一步，揭示了人禀天地之德性落实于社会的具体表现。概言之，人与万物的根本区别，就在于人能知仁义、明人伦、行礼乐。以此为标准便能理解“元子”与“庶子”之分：如果“天生”之义反映于德性与品质之中，那么“元子”必然是德性最为完美、品质最为高尚的人，也只有这样的人才能成为众子之“首”。董仲舒在《春秋繁露·顺命》中，这样解释“天子”这一称呼的来源：“德侔天地者，皇天右而子之，号称天子。其次有五等之爵以尊

^① 参见顾颉刚、刘起鈇：《尚书校释译论》，中华书局2005年版，第1228页。

之,皆以国邑为号。其无德于天地之间者,州国人民,甚者不得系国邑。”^{[9](410-411)}可见,“天子”之称正是出于其“德侔天地”的特性,在此之下,公、侯、伯、子、男的德位与封地依次降等,普通民众相较而言最为“无德”。明了此义便可知,即使每个人都受到了天地的塑造,但唯有德性与天地齐同的天子方有资格统御万民。

通过以上分析,我们可以把“天之元子”的伦理内涵分为两层:第一层是“天一天子、天下人”,二者被构拟为父子关系;第二层是“天子一天下人”,二者被构拟为兄弟关系。如果从第二层伦理关系来看,“天之元子”譬喻中的家国伦理可以被形容为“兄弟一体”;而将其与第一层关系相结合后,这种“一体性”又展现出两大秩序特征。

首先,将天人关系比喻为父子关系,意味着天子背后有更高的天与天命,而将天子视为天的嫡长子,又说明了天子代天治民的正当性来源。日本学者渡边信一郎提出的“生民论”,正体现出这一点。渡边氏“生民论”中的天子,正是作为“天之元子”的角色而存在的。回顾《召诰》中两次出现“元子”的语境,我们可以发现,一方面,“皇天上帝,改厥元子”说明“元子”的任命与废黜均由天帝决定,而天帝的决定权正来自作为天下生民之“父”的至尊地位;另一方面,“有王虽小,元子哉”又紧扣《召诰》主题,界定了天子之所以能承担起“诚于小民”之责任的理由,那便是其作为天之嫡长子(即“元子”)的特殊身份。可见,若是从“天一天子一天下人”结构中所包含的伦理关系来看,将天子比作“天之元子”是对天子权威性的双重建构。

其次,在天子权力正当性的建构之外,“天之元子”不仅承认在天子之上还有更尊的“天”,还通过“元子”与“众子”之分使天子与天下人成为兄弟关系,这就为天子与天下人之间提供了一种隐含的平等性可能。需要注意的是,“隐含的平等性可能”并不是模糊了天子与天下人在政治地位上的区隔,更不是指二者在权利、义务或责任意义上的平等。它主要通过两组参照物来呈现:第一组是与“天”相对照下的“平等”,这一“平等”落实为天子本身的自惕和对天子权力的限制,如同前引顾炎武所言“不敢肆于民上以自尊”;第二组则是与“王一臣民”相对照下的“平等”,这一“平等”落实为天子与王在政治伦理责任上的区别。简言之,作为“长兄”的天子对于天下人而言,虽有着代父(天)照管众弟(天下人)的正当性,但不具备作为“父母”的君王的教养之义。接下来,我们便从“教养”的角度出发,对“民之父母”譬喻中王与臣民的伦理关系作出详细说明。

三、父子一体:“民之父母”中的王与臣民

“民之父母”的形容在先秦经典中较为普遍,如《诗》的“乐只君子,民之父母”“岂弟君子,民之父母”,以及《荀子》《孟子》《礼记》与上博简“民之父母”篇等文献中均有记载,不一而足。不过若要追溯其源头,恐怕还得以《尚书·洪范》为最早:

曰皇极之敷言,是彝是训,于帝其训。凡厥庶民,极之敷言,是训是行,以近天子之光。
曰天子作民父母,以为天下王。

《洪范》中共有九畴,这段引文记于第五“皇极畴”中。“皇”字之解历来有二义:一是以伪孔传、孔颖达正义为首,训“皇”为“大”;二是《尚书大传·洪范五行传》有云:“爰用五事,建立王极。”郑玄注:“王极,或皆为‘皇极’。”^{[5](171)}即以“皇”为“王”,后朱子、皮锡瑞等人多遵从此义。如果从《白虎通》对爵、号的分辨来看,“皇”“帝”与“王”均为号称,属于对君主功德的称颂,因此在同为“君”的意义上有着互训之理。可以说,“皇极畴”所体现的政教思想正对应着王的身份。^①

从“曰天子作民父母,以为天下王”来看,天子与王之间存在着一定的逻辑先后顺序。伪孔传言:“言天子布德惠之教,为兆民之父母,是为天下所归往,不可不务。”^{[7](465)}在这句话中,天子是一切的前提,即只有禀受自天而来之权威的人,才拥有“布德惠之教”的正当性;而“为兆民之父母”是对布政施教之事的形容,“为天下所归往”则是施行政教后的结果。也就是说,王的含义——“为天下所归往”,从一开始就与“作民父母”紧密相关。那么,究竟何谓“民之父母”?

在早期的《诗》《书》等文献中,虽然已有了“民之父母”的比喻,但并未说明王者何以能为民众之父母。而到了战国两汉儒家这里,则更进一步对其作出了义理上的系统阐释。概括来讲,王者或人君之所以能被喻为父母,在于其“教养”意义上的功能。敬敷礼乐之教,正是为民父母的必由之路。关于教养生民与“民之父母”之间的具体关系,《韩诗外传》中的一段话说得最为透彻:“君子为民父母何如?曰:‘君子者,貌恭而行肆,身俭而施博,故不肖者不能逮也……授衣以最,授食以多。法下易由,事寡易为。是以中立而为人父母也。筑城而居之,别田而养之,立学以教之,使人知亲尊。亲尊,故父服斩辮三年,为君亦服斩辮三年,为民父母之谓也。’”

由此可以看出,君之教养与父母之教养既有联系,也有所区别。一方面,圣王与君子之“养”主要体现在筑造城郭、宫室,划定田亩之类的事情上,与衣、食、住、行等基本需求紧密相关;而在“教”的层面上,又通过设立学校教育,使人知亲尊、明人伦。一言以蔽之,君之教养解决的是民众应当如何生活的问题,在这一意义上,君与父母均可称得上是“教养”。因此《白虎通》有言:“天地之性人为贵,人皆天所生也,讬父母气而生耳。王者以养长而教之。”^{[4](216)}但另一方面,二者提供的教养之道又并不完全一致。

从“养”的角度看,父母之于子女的养恩与生恩具有连带关系。人禀父精母血以生,天然需要受父母哺育照料长大,因此父母之“养”是基于生物学意义上的生育与抚养。但是,人君之于民众并没有生育关系,更没有亲自抚养每个人的义务。因此,人君之“养”是通过制度与工具等手段,使人们居有所、食有其粮。这样的“养”其实是间接为人们创造生活环境、确立生活方式,而非直接介入、影响每个人的具体生活。

^① 据丁四新考证,《洪范》中的“皇”字都应当训为“王”(或“君王”)。他还指出:“皇极畴是从王对臣民如何统治及建立其至中不易的政治准则出发的。无疑,它高扬了王权,肯定了‘王’是建极的主体,在政治生活中具有至高无上的权威性。同时,‘皇极’这一概念也要求王承担其作为最高统治者的政治责任,并担负起‘作民父母’的义务。”参见丁四新:《再论〈尚书·洪范〉的政治哲学——以五行畴和皇极畴为中心》,《中山大学学报》(社会科学版)2017年第2期。

而从“教”的角度看,父母之教与君之教的区别,可以概括为“家教”与“政教”之分。细言之,父母给予子女的教诲更偏向于一种“言传身教”。它发生于“家”这一最为原初的人伦场域中,子女通过与父母共同生活,不断地耳濡目染、学习受教,逐渐培养起自己的能力与人格。这样的“家教”具有浓厚的道德典范色彩,以个体之间的亲缘为纽带不断传承。然而,君对民所施之教则不同于此。首先,人君当然必须是有德的,只有德位合一之君才可教养生民。其次,人君个体的典范意义只是其中的一个方面,更重要的是他通过制礼作乐所建立的一套规范与法则。从狭义上讲,“教”是庠序学校等官学机构的设置;而从广义上讲,无论是城郭、宫室、学校、田亩,还是以亲亲尊尊为核心的人伦道德,都可称为君之“教”。君之教有着不可替代的经天地、理人伦之功用,其目的在于将天下人纳入其所订立的文明秩序之中。

通过以上对比可以发现,“民之父母”的说法之所以成立,离不开君与父母所共同承担的、对于民众的教养。但君与父母的教养之道的区别,又使得“民之父母”始终只能是一种比喻,而无法真正将君王与父母同等看待。或许有观点认为,“民之父母”最终仍旧落脚在“尊君”之义上,只不过是对于君主无上威权与地位的另类表达。对此,我们可以举两个例子来进一步分析。

第一个例子是“民之父母”在民身上的体现。刘丰指出,与大多数将“民之父母”看作对君的要求不同,诸如《荀子》《左传》等文本中也存在着民对君之敬爱犹如父母的记载,这些语境更加突出了君主的地位,强调的是由下至上、民众对待君主应当“亲之如父母”。^①民待君如父母的义理背景,在《孝经》的“资于事父以事君”一节以及《礼记·表记》中关于“君兼亲尊”的表述中均有说明,在此不拟详论。不过,正如君与父母的教养之道不同,敬爱君与敬爱父母之间仍有差异。其根本区别在于,子女对父母之敬爱基于天性而不可断绝,但民对君“亲之如父母”的前提条件,则是君要首先做到“爱民如子女”。《荀子》云:“故仁人在上,百姓贵之如帝,亲之如父母”(《富国篇》)。又云:“上之于下,如保赤子……故下之亲上,欢如父母”(《王霸篇》)。《左传》亦云:“良君将赏善而刑淫,养民如子……民奉其君,爱之如父母”(《左传·襄公十四年》)。

可见,民不会仅仅因为君的至尊之位而自然对其产生敬慕之心。《左传》与《荀子》告诉我们,百姓之所以尊奉其君,亲之爱之如同父母,必然是因为有良君先施仁政,“养民如子”“如保赤子”。因此,“民之父母”中自下而上的行为效果依然需要以履行自上而下的责任为前提。反过来讲,一旦这一前提无法被保证,民就有足够正当的理由解除与君之间的关系,更遑论视君为父母。这都说明了君臣关系与君民关系的可变性与条件性。但是,子女对父母尽孝,却不能因父母本身的德性高低而有所选择。所谓“父子之道天性”,哪怕自己的父母有不仁不义之行,子女可以委婉劝诫,却无法恩断义绝。而君臣有义则合,无义则离,若君主执迷不悟,则臣子可以主动远走,另择明君。《礼记·曲礼下》对子谏父与臣谏君有着“三谏而不听,则号泣而随之”和“三谏而不听则逃

^① 参见刘丰:《“为民父母”与先秦儒家的政治哲学》,《现代哲学》2019年第1期。

之”的区分,这一随、一逃充分展示出父子是一体之亲,而君臣则以道义相合。只有人君笃行仁政、视民如子,才能够换取“爱之如父母”的良性互动。可见,无论“民之父母”的含义是“视民如子女”还是“视君如父母”,最终的责任主体仍然在君不在民。也就是说,“父母”之喻始终指向的是自上而下的、对君之仁政的要求。

第二个例子则是“父母”之喻在后世历史中的泛化现象。在先秦儒家的相关记载中,“民之父母”所指的对象一直很明确,那就是人君(或有圣人、王者等别称)。但有意思的是,我们可以在后世各类史籍中发现称呼官吏为“父母”的例子。据清人钱大昕在《十驾斋养新录》中的考证,泛称“父母官”自宋初已有了。^①不过早在汉代,已经出现了将一些良吏呼为“某父”“某母”的情况。将“父母”之喻从君主扩大至官吏,恰恰从反面证明了“民之父母”并不代表单纯的尊君。如果“父母”意味着君权的至高无上,那么它绝不可能被随意应用于普通官吏身上。其实,理解这一问题的关键仍在于“教养”二字。先秦经典之所以仅将人君比作父母,是由于儒家认为,礼乐教化皆自王者而出,百官只有辅助推行之责;而在现实政治之中,民众所切身感受到的教养之功却来自当地实际执政的官吏,而非制作意义上的圣王。因此,“父母”之喻由“君”向“官”的弥散,正说明它不是君主威权的代称,而是与“教养民众”本身所内蕴的实践面向息息相关。

由此可见,若说从“天之元子”中推导出来的家国伦理呈现为“兄弟一体”的特征,那么从“民之父母”中推导出的家国伦理则可称之为“父子一体”。“父子一体”中“父母”的角色从“天”置换为“王”,这也导致王与臣民之间的尊卑关系差距更为显著。但正如上文所反复强调的,由“父母”之喻带来的地位差距,并不是对王者之至尊与威权的强调,而是对其所承载的政教责任的要求。王者之尊是其切实担负起政教责任之后所达到的自然结果,而不是先在的、确然不移的前提。在“天子—天下人”的伦理结构中,作为“父母”的“天”承担的功能是人之“生”;而在“王—臣民”这里,作为“父母”的王所承担的功能就是人之“教”“养”。

结 语

理解传统中国的家国关系,存在多种方法与角度。本文主要对家国伦理之间的“一体”关系展开探讨,并集中于家庭伦理与政治伦理的联系与区别。总体而言,本文认为家族伦理与政治伦理之间的关系应由“天之元子”与“民之父母”两部分共同组成。“天之元子”提供的是以兄弟之伦为基础的秩序结构,而“民之父母”则把君民关系与父子关系相比拟。“天之元子”与“民之父母”并不是同一个层面上的伦理譬喻:“元子—庶子”之喻是对“天—天子—天下人”三者之间关系的确立,并以长幼、嫡庶之别的方式使天子对天下人的统治获得了自天而来的权威。“父母—子女”之喻处理的则是“王者—(臣)民众”之间的关系,是在保证天子权力来源的前提下,对其作为施政

^① 参见钱大昕:《嘉定钱大昕全集》(增订本)第7册,凤凰出版社2016年版,第435页。

者的一面(即王者)所规定的责任与义务。不过,二者的共同点在于均以“家”喻“天下”,这也是传统家国伦理之间之所以具有“一体性”的来源。

然而,家国伦理的“一体”与血缘家族关系中的“一体”不可混为一谈。《仪礼·丧服》有言:“父子一体也,夫妻一体也,昆弟一体也。”在这里,《丧服》以人的躯体为喻展现出父子、夫妻与兄弟之间不可分割的联系,指向的是家庭伦理的紧密、牢固与稳定。而当政治伦理被拟为“兄弟一体”与“父子一体”时,其要说明的只是天子与王分别承担的政教意义与“兄长”“父母”类似,并没有由此引申出与家庭伦理本身相关的特质。例如,家庭伦理的一大特点是自血缘关系而来,因此有着自然生成、不可改易的特征,但政治伦理则具有明确的可变性与可选择性;又如,传统儒家的家庭伦理更重视自下而上的相与之道,即言“孝”“悌”多于言“慈”,但无论在“天子一天下人”还是在“王一臣民”的关系结构中,反而永远都展现出对在位者的规训与约束。这样的特点,也深刻影响了家国秩序的性质特征。其中,兄弟伦理隐含有“天下无生而贵者”的意涵,一方面为整个天下注入了平等的特质,发展出了诸如“四海之内皆兄弟”“民,吾同胞;物,吾与也”等思想,使至大至公、仁爱包容的“一家”成为可能;另一方面,又通过区分长幼、嫡庶,保留了天子之为元子的特殊性,并由此构建起一套政治正当性的基础。不过,虽然嫡长子在一定意义上得以承父之尊,但却毕竟无教养之义。因此,父子伦理正是在治教层面对兄弟伦理作出了补足,对有德有位之人提出了“视民如子”的教养责任,使天下这个“大家庭”得以有序地维持运转。只有将二者结合起来,才是对“家国一体”秩序中伦理关系的完整写照。

参考文献

- [1] 吴虞. 民国丛书第二编·96·吴虞文录[M]. 上海:上海书店,1990.
- [2] 李大钊. 李大钊全集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,2006.
- [3] [日]尾形勇. 中国古代的“家”与国家[M]. 张鹤泉,译. 北京:中华书局,2010.
- [4] 陈立. 白虎通疏证[M]. 北京:中华书局,1994.
- [5] 皮锡瑞. 皮锡瑞全集:第一册[M]. 北京:中华书局,2015.
- [6] 黄汝成. 日知录集释[M]. 北京:中华书局,2020.
- [7] 尚书正义[M]. 上海:上海古籍出版社,2007.
- [8] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [9] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京:中华书局,1992.

责任编辑:李 卓