

第一部 君臣观研究

中国传统君臣观研究序说

序言 有关君臣观研究的几个问题

世界上所有的国家都是由统治阶级与被统治阶级的关系构成的，并且以各自独特的文化为背景形成了君臣关系。君臣观虽然由于民族、地理、经济等条件的不同而样态纷呈，但各国谋求建立安定富强之国的理想却都是相同的。

在中国努力实现这一理想的是崇信孔子的人们。在本文中我们就要考察一下儒学的理想君臣观的几点特色。不过，君臣观的形成离不开各个朝代的政治及经济的种种因素。故此，把君臣观孤立地加以考察和研究是行不通的。在这一点上，对所有的国家都一样。尤其在中国，因为它的君臣观形成于一个由伦理道德、朝代更替和平民地位等因素组成的错综复杂的环境之中。虑及此，我们就能理解为什么关于君臣观的独立研究会那么少。下面让我们探讨一下君臣观研究中的几个问题。

首先是关于君臣观在古代中国伦理观念中的地位问题。伦理学说的基本，如《孟子》所说：“使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《滕文公上》）——有父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信这五种伦理规范。^①君臣之义则被列为其中之一。这五种伦理规

范在《中庸》中被称做“五达道”，《吕氏春秋》和《礼记》中又称其为“十际”“十义”等。不过，这些都源于《孟子》的五大伦理学说，而且都位列父子关系之后。下面具体地看一下五大伦理学说的展开过程。《吕氏春秋》中是以“兄弟”代替了“长幼”，而在《礼记》中则是以“兄弟”代替了“朋友”。也就是在五种道德伦理中加入了“兄弟”，而将这六种伦理关系做为基本的道德规范。在这六种伦理规范中，君臣、父子、夫妇的伦理关系受到特别重视。《荀子·天论篇》中的“若无君臣之义，父子之亲，夫妇之别，则日切磋而不舍也”一句就表明了这一点。后来称其为“三纲”。本来这六种伦理关系是家庭内部及社会的最具代表性的道德规范，因此各派学者们也都把“父子”和“君臣”分别看作是家庭及社会的最重要的道德规范。^②

上述的五种伦理关系是人的道德标准。君臣关系就包含其中。为了阐明君臣观，必须具体地验证一下各种伦理规范之间的关联及其上下关系。其中，“父子”与“君臣”是用“孝”和“忠”来说明其道德的。而“孝”与“忠”又分别是以家庭、社会这两种不相容的环境为背景产生的。如何协调两者的关系应该说是考察君臣观的首要问题之所在。

第二个问题是如何在时代的变迁中把握君臣观。悠久的历史是统一与分裂不断重复更迭的历史。由于确立了强有力的中央集权制，处于安定社会中的君臣观与战乱分裂时期的君臣观自然有很大的差别。像周、秦、汉、唐、宋、明初期那样由统一了天下的君主以强权制定和维持秩序的时代，与春秋战国以及魏晋南北朝时期那样处于分裂、变革时代的君主的追求固然不同，而臣子应发挥的作用当然也就会有所差异。探讨治乱兴亡带给君臣观的变化是十分必要的。但更重要的是从制度上考察统治与被统治的历史，并于其中探索君臣观。从制度的角度是指分封制和郡县制。众所周知，分封制是指天子将土地分封给皇族和大臣并以

之为领主，而且领主地位世袭的一种统治方式。具有代表性的是实现了周公之理想的西周的统治模式。在这种统治模式中，由于君臣观的宗族意识色彩强烈，推崇家庭内的道德规范并推而广之为社会的道德规范在理论上是可能的。这便是《大学》中讲的齐家、治国、平天下的理论，也是把父子与君臣相提并论的原因之所在。然而当宗族开始渐渐衰落下去的时候，已是春秋战国时代。这时富国强兵成为国家的首要任务，臣子开始冒犯君主，宗族的意识也日渐淡薄，从这种乱世中脱颖而出并完成统一大业的是秦的始皇帝。秦始皇统一天下后，为强化皇权将国土分为三十六个郡，郡下设县，直接由中央派遣官吏统治郡县，这便是郡县制。在这种制度下，由于官吏均由皇帝任命、派遣，并且可以随时调换，所以土地与官职不再世袭，周朝以来的分封制至此消亡。由分封制向郡县制的转变在划分中国历史上具有重要的意义。伴随着这种转变，君臣观也迎来了巨大的转换期。

分封制下，宗族意识极为强烈。家庭内部最重要的伦理关系是父子的亲情，是以孝为中心的。我们可以把“君臣之义”的忠定位在孝的延长线上（或把忠定位于孝的概念之下），可是郡县制这种以皇帝为顶点的集权统治结构则属于纯粹的官僚社会。在这种社会中，为了扩大君权，要求臣下对君主尽忠成为最重要的伦理规范。也就是说，与分封制的“忠孝”的价值观正好相反。

然而事实上两者的主次定位并不十分明确，时而忠在上，时而两者同位。这一点可以通过同时代文献中^③的此类事例来证明。譬如“大义灭亲”（《左传·隐公四年》）是将忠置于孝之上的。而“以孝事君则忠”（《孝经·士人》）则是将忠孝摆在相同的位置上的。

忠孝价值观的上下位的混在，是由于秦以后的中国，特别是在确立了忠孝价值观基础的汉代，分封制与郡县制同时存在的缘故。虽然秦始皇废除分封制并彻底实行了郡县制，但由于变革过

于激烈而屡遭挫折。秦朝仅存在了三十年便灭亡了。继而兴起的汉王朝为了巩固政权，试图使分封制与郡县制并存，在中国西部地区实行郡县制，而将东部地区分封给皇族和功臣。这被称为汉郡国制。后来，诸王或被吞并，或被削弱了规模与权力。到了武帝之后，郡县制再度占据主流。之后，郡虽然又经历了多种变迁，在不同的朝代称呼变更为道、州、路、省等，但孕育了中国官僚社会的郡县制成了中国地方行政制度的中心。

可是这并不意味着中国皇帝中央集权的完全确立。随着中央政权的衰弱，这一制度也曾陷于极度混乱之中。在晋代，部分地区分封制和地方豪族的世袭制复辟，分封制依然苟延残喘于郡县制的背后。

通过考察上述历史，我们可以看出，适用于分封制的伦理规范“孝”和维护郡县制的伦理规范“忠”，忽表忽里不断地进行着变化。而且维护郡县制的“忠”的伦理规范只成立于士大夫阶层之上，即君与臣之间，与占天下大多数的百姓并无多大关系。对百姓而言，还是重视家庭内部的伦理规范“孝”。此外，士大夫以上，哪怕是君主、皇帝的家庭内部，“孝”依然是最高的伦理规范。^④大力提倡“孝道”并以之作为国民的最高道德规范，对于治国及对执政者本身都是有益的。所以，如何协调忠与孝的关系一定是当时确立官僚社会的一个重要课题。^⑤

于时代的变化中考察君臣观，有必要考虑与异民族的交往问题。从战国时期与匈奴的交流到清王朝的统治，中国的历史也可以说是与异民族交往的历史。虽然像元代和清代那样统治中国全境的时候较少。但国土的一部分被异民族统治的事情却时有发生。即使是汉、唐那样比较安定的时期，如何对付异民族的侵扰也是国家最重要的课题。民族不同则文化有异，君臣观自然也就不一样。统治中国的异族王朝重视汉族文化，用儒教治国的基本态度未变。而儒教自身也在同化异民族文化的过程中得以发展。然而

不难想像在这种与异民族文化的交流中，形成了与先秦时期孔孟的君臣观相异的新君臣观。况且汉武帝留之之际册封的辅佐年幼太子的大将军金日磾，以及受到唐玄宗宠幸的安禄山等人均为外族人。他们在朝廷内位居高官，掌握重权，如果在他们的周围形成异族的家臣组织，那么便会产生与汉族不同的君臣观。

此外中国内部各诸侯国的文化也不尽相同。战国时期，七雄争霸，作为孔子与孟子政治舞台的鲁国和齐国的文化与南方大国楚、西方大国秦所形成的文化就大不一样。被齐鲁蔑称为“荆蛮之地”的楚国和秦国都拥有自己的君臣观。形成统一国家之后才渐渐与其他的君臣观融合而成新的君臣观。

探讨君臣观的第三个问题是如何看待百姓的问题。天下是由处于权力顶点的天子、以宰相大臣为首的官吏以及构成君臣关系基础的平民百姓三者组成的。因此也就是说，如何统治构成君臣生命基础的、而且具有君臣关系实质性内容的普通百姓的问题。国君与大臣站在统治者的立场上，与被统治者百姓是相对立的。大臣受君命直接统治国民，而君主则通过大臣间接进行统治。正如孟子所说，“劳心者治人，劳力者治于人。治于人者食人，治人者食于人，此天下之通义也。”所谓政治无外乎君臣与百姓的关系而已。这里君——臣——民的上下关系图是成立的。百姓处于单方面接受统治的被动地位，事实上百姓没有被赋予任何与统治者相抗衡的权力，他们的存在只是为了供养作为统治者的君主与大臣。就是说君主与大臣是依靠百姓才能维持其生命的。对此，西顺藏先生做了如下论述：^⑥

从社会以及政治的角度来看，百姓不过是一种物质而已。

可是对君主及大臣们来说，却是他们生命的源泉并且实际上构成了他们权力的基础。从这一点上说是绝对性的存在，这就是“天”的概念……

这样，只要把以天=民思想所规定的仁义道德作为自身

的德行，那君与臣便成为可能成立的统治集团内部的一个对立。

这种天=民的概念是中国传统的民众观。像“天矜民，民之所欲，天必从之。”（《书经·泰誓》）“天视自我民视，天听自我民听”（同上）这样的文字频频出现于《书经》之中。对于相关的历史事实，孟子在《离娄上》中也予以了承认。“桀纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。”君顺天，而天又顺从百姓，那么君主则务必要顺民意。百姓每一个人的愿望虽然无足轻重，但全民之意则为天，而且是凌驾于君权之上的。从而受君命直接统治百姓的大臣们，在某种意义上讲则成了百姓的代言人，并与百姓一起同君主相对立。从理念上讲，民——臣——君这种上下关系在天威的震慑下是可以成立的。孟子著名的“民为贵，社稷次之，君为轻”的民本主义也源于此。

关于如何对待百姓的问题，学者们的意见分歧很大。韩非子等人认为“民之固计皆就安利”（《五蠹》），说百姓的行动只是为了自身的利益。因为“民智之不可用，犹婴儿之心也”（《显学》）。所以，“为政而期适民，皆乱之端”。认为百姓愚昧，应严加管束才行。不过，这些决不是传统的君臣观。

至此，本文对君臣观的研究分为三个问题分别进行了粗略的探讨。

（1）五大伦理规范，特别是对于父子、君臣的忠孝关系。

（2）由分封制向郡县制转化这种时代性制度变化以及与异民族交流的地理上的因素。

（3）关于百姓在君臣关系中的定位与“天”的关系。

这三点每一个都包含有相当大的课题在内。不单只是君臣观，在研究中国文化之时也需要考虑到这几种背景。下边让我们一边留意上述这三点，一边再稍微具体地对中国的君臣观加以分析。

儒学中的传统的君臣观

《礼记·礼运》对儒学理想的大同世界是这样描述的：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，老使有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己，为恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

以天下为公，人们选择贤能者来承担政治，人们都属于公共的存在，就连父子关系上也无自己与他人之分。因为没有私有概念，财物与劳动也都是公共的，没有生成盗贼的条件，是一个既无家庭道德又无君臣关系的世界。其中要求个人与集体的协调性。虽然儒教把其描绘的大同世界当做理想之乡，但这一理想却从未变成过现实。

在这个理想世界之后，现实世界被称为“小康”世界，描述如下：

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼。

这则是一个财产私有、劳力也为己用的私有制国家，国家被看做是一个家庭。而且这还是一个实行“及世”即世袭制的社会。在这种社会中，“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度……”，强调的是维护私有制秩序的人伦制度，人伦便是指君臣、父子、兄弟、夫妇，如果再加上朋友则相当于孟子的五大伦理。^⑦ 君臣间的伦理也在这小康社会中得以提倡。禹、汤、文王、武王、成王、周公被看作是真正的维护人伦的人。这大概是因为尧、舜的时代是实行禅让制的天下为公的“大同世界”，而禹以后则是实行世袭制的天下一家的“小康世界”的缘故

吧。

这六位君子都以礼义推行各自之道获取威望和人民的信任，并示人以道义常法。《礼记》是这样说不循常法之人的：

如有不由此者，在执者去，众以为殃。

意思是说，不遵循常法的统治者，不管他多么有权有势，人们也会背叛他，并且会由百姓带来灭顶之灾。

这样在“小康世界”中提倡人伦制度，并且由道义来维护人伦制度的思想，实际上是儒家思想最基本的立场。失道就要亡国的观点则成为政治思想的中心内容。

下面我们围绕着“义”来探讨一下以《孟子》为代表的君臣观。

（一）《孟子》所代表的君臣观

对于孟子的君臣观，各学派已从民本主义和认同革命等方面进行了论述。

如果从前述的中国传统的民众观——认同天=民的立场出发，那么顺从民之所欲则是为政者的义务所在。所以必须把百姓做为政治的最为重要的内容。正因为如此才有“民为贵，社稷次之，君为轻”这样的语句。由此自然会产生这样一种革命思想，即受百姓拥戴的人做君主，危害百姓幸福的君主则应该更换。《孟子·万章下》中将公卿分为贵戚之卿与异姓之卿，对于前者而言，“君有大过则谏，反复之而不听则易位。”而对于后者来说，则以“君有大过则谏，反复之而不听则去”为其本份。君主有了过失，反复谏之而不被采纳，那么同为皇族的大臣应从本族之中另选明主以代之。而异姓大臣则应该离开旧主而别仕他国。这些革命思想产生于以民生为本的民本主义是必然的。

君主得民意，即受天命而成其为君，失去民意而丢掉皇位的君主则不过是一凡夫俗子而已。孟子回答齐宣王的一段名言也源于此。^⑥齐宣王曾就商汤放桀、武王伐纣之事问孟子说，臣弑其君，

这样做可否？孟子回答说：“残贼之人谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《梁惠王下》）

为政者的义务是要保全民生。要履行这一义务必须君臣共同对百姓负责。在以民意为主的前提下，君与臣的地位是相同的。所以进谏于无道之君而不被采纳就离开他，是对百姓负责，这便是“义”的内涵。

孟子这番认同革命的言论在当时是有些过激的。但是这种思想是在孟子之前就已经有的了。我们在《论语》中也可以找到几处。

君臣之义，如之何其废之？欲洁其身而乱大伦。君子之仕也，行其义也。（《微子》）

所谓大臣者，以道事君，不可则止。（《先进》）

这两句都是表明君臣关系是建立在大道义之上的。道义（对百姓的责任）被打破时大臣便弃君而去。在此，君臣之间是互补关系。道义能够得到维护是形成“君使臣以礼，臣事君以忠”（《八佾》）这样一种理想的君臣关系的条件。^⑨所以说是“为君难，为臣不易”（《子路》）。

孔子的这一视保全民生更重于君主的观点还表现在他对管仲——这位早于自己一百七八十年的齐国名相的评价之中。管仲曾经做过齐桓公之兄公子纠的老师。公子纠为与其弟桓公争王位而失败身死，管仲不但没有以死殉之，还到旧主的仇人桓公的手下当官。当时孔子的弟子中有人指责管仲的这种行为，孔子是这样回答弟子们的：

管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。（《宪问》）

管仲虽然仕于仇人齐桓公，但其使天下安定，并施恩惠于百姓，他的功绩是极大的。不能将之与一般无聊的男女们的自杀混

为一谈。很明显孔子的这番话成了孟子的先驱。另外我们可以从下面的例子中看出这种观点在中国是有传统的。

管仲之后又过了百余年，齐国又出了一位名相晏婴。孔子称赞他：“晏平仲，善与人交，久而敬之。”（《公冶长》）晏婴的君臣观颇为独特。其例见于《春秋左传·襄公二十五年》。

晏婴仕齐时的君主齐庄公是个蠢才，与大臣崔杼的妻子私通，由此积怨而后被崔杼杀死。当时有些家臣以死殉庄公，而晏婴未从。后来有人就此事问他时，晏婴回答说：

“君民者，岂以陵民，社稷是主。臣君者，岂为其口实，社稷是养。故君为社稷死则死之，为社稷亡则亡之。若为己死，为己亡，非其私暱，谁敢任之？”

把国民与国家放在第一位来考虑是君主和大臣们的义务。当君主因为个人的恩怨或死或亡时没有必要盲从。显然这一主张与孟子之说的精神是一致的。

孟子的认同革命，以民本主义为中心内容的君臣观是以把保全民生作为执政者的首要任务为出发点的。民意为天，失民意者既然已不再是天子，不再为国君，臣子就应该弃之而去或者更换之。这种君臣观由于言论过激而未能统治者所接受。但是在民=天，民生的保全=义的前提下形成的君臣观并非孟子独家所有，最早是由管子到晏子再到孔子这样继承下来的传统观念。

这一传统由儒家代代相传至后世。我们可以从晚于孔子二千年的明末学者黄宗羲的《明夷待访录》之中找到这一传统观念的代表性例证。

（二）《明夷待访录》的君臣观

《明夷待访录》中具有鲜明的孟子传统民本主义色彩。从事此类研究的学者们一致认为，^⑩这是当时的一种潮流而不仅仅《明夷待访录》如此。

1644年，黄宗羲三十五岁的时候，明朝覆灭，开始了满清王

朝的统治。后藤基己对以黄宗羲为代表的清初思想家们的主张，作了条理清晰的归纳总结：

当时知识阶层建设理想国家的理论的产生，是以反满抗清的意识为根基的。很大程度上带有实学主义和史学主义的倾向，特别是对明末的史实做了深刻的反省。^①

有民族主义支持的反清思想出于对招致屈辱结局的明王朝体制的反省和批判。黄宗羲未能施展反清复明的抱负，又不屑去清廷为官。他在五十四岁时写成《待访录》一书，其目的也是通过批判和反省导致明王朝覆灭的专制君主主义以谋求建设理想国家。

如上所述，《待访录》的中心内容是反省明亡教训和构建理想国家论。我们从该书的《原君》、《原臣》等篇中可以明显地看出否定君主专制的君臣观。这两篇文章收于《待访录》的开头，它们从源于孟子之传统的民本主义立场出发，阐述了君臣之间的本来应有的关系。

《待访录》之《原君》中言道：“孟子之言，圣人之言也”，并称批判孟子的学者为“小儒”。因此，勿庸置疑，它受孟子的影响颇深。而且《原君》通篇之主张也是基于“君为轻”的民本主义之上的。在这篇文章中，他将古代的天子与当时的君主做了如下比较：

○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。

○古以天下为主，以君为客，凡君之毕世经营者为天下也。

○古代天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天。

这就是说，古代的天子尧、舜、禹都为天下利益着想而置自身利益于不顾。以天下为主，以君为客。君主毕生的经营都是为了天下。因此人们以天、父比君。作为对比，黄宗羲进而又对后世的君主作了如下评价：

○以为，天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。

○以我之大私为天下之大公。

○以君为主，以天下为客。

○敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然曰，是我产业之花息也。

后世的君主以天下为私有之物，且独占其利，以害施于人，榨取民脂民膏使百姓穷困，而且还说：“这是我财产的利息嘛。”黄宗羲的这段评价尖锐地指出了君主专制的弊病。因为有这样的君主才会出现像“天下之地无得安宁者为君也”、“为天下之大害者惟君”这样可说是过激的君主无用论。

那么官仕于这种君主的大臣们又该是如何一种心态呢？黄宗羲接着在《原臣》篇中对此进行了论述。文中，他反复多次地陈述了大臣应以天下万民为重的主张。

○我之出仕，乃为天下而非为君也，为万民而非为一姓也。

○盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。

○为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也。

意思是说，所谓臣道者，在于为保全万民之生计着想而非只为君主或其同族。也就是说，为政者应始终以对民众的责任为重。黄宗羲认为对百姓而言，君臣是处在相同的地位上的。他说：

夫治天下者犹曳大木然。前者唱邪，后者唱许，君与臣，共曳木之人也。

君臣一心才能曳动巨木，搞政治也需要君臣相互呼应才行得通。在这个意义上可以说“臣与君名异实同”。从对百姓负责这点上讲君与臣完全相同，只是称呼相异罢了。由这种积极的论调得出的结论认为，君臣关系是以百姓为媒介而成立的。如果没有肩负天下的责任，那么臣对于君只不过是陌路之人。

我们应该注意的是，《原臣》篇在讲论臣道时把臣与不臣的区别比做宦官与宫妾。如前所述，大臣置天下万民于中间而与君主相对，但宦官宫妾则不然。因为他们的职责就是要随时察觉君主的各种无形的和无声的欲望并无条件地加以满足。君主不顾天下，轻易就赴死或出亡时追随他的也是宦官宫妾，而非真正的臣子所应取之道。这是区分臣与不臣的标准。应该注意，这一主张是对以往的中国历史中，尤其是对导致明朝灭亡的宦官的尖锐批判。这一主张在卷末的《阉宦》篇中更为鲜明。

在《阉宦》篇中，黄宗羲力陈汉、唐、宋以来宦官的弊害，并指出明朝是宦官势力的巅峰时期。将宦官与朝臣的区别规定为“且夫人主之有宦官者奴婢也。其有廷臣者师友也。所求于奴婢者，使令也，所求于师友者，道德也。”本来奴婢与师友是从完全不同的方面服务于君主的。可是却将宦官称为内臣，称士大夫为外臣，而将两者混同。君主若把奴婢之道视为人臣之道，则会失去本来的师友之道。大臣们便都变得如同奴婢一般卑躬屈膝。“人主亦即以奴婢之道为人臣之道”，黄宗羲的这一慨叹，可以说是中国君臣观形成中的一大误区之所在。

宦官与君主的联结是个不能通过中国君臣观的形成来观察的问题。宦官填补了君主孤独的心灵空隙，而君主亦以心相许从而相接在一起的。宦官在漫长的中国历史中常常带来巨大的灾祸。士大夫与宦官则分别被称为清流和浊流而处于敌对关系。其双方力量的此消彼长驾驭了当时的政治。如汉、唐、明那样的大帝国的毁灭是与宦官的存在有很大关系的。对于这一点，学者们早有评论。^⑬

通常皇帝在离开乳母之后就马上被交付给宦官照顾。学问、教育、道德全部是由宦官负责的。皇帝自幼便与宦官一起生活，如果皇帝原原本本地接受了宦官的价值观，那么自然就不能相容于士大夫（外臣）。君臣观也一样，就如黄宗羲所说：“师友以正君

主之过失为贤”，如果奴婢把主人的过失看成是过失并欲责备之时，则被视为反逆，所以“阉臣”要求奴婢要绝对服从君主的喜怒。如果像前面说的那样，君主的价值观是自幼儿期由宦官灌输给他的话，那么肯定也会将人臣之道与绝对服从相混同。所以我们可以说中国君臣观的矛盾的两个方面（服从还是谏正）的原因正在于此。

结 论

由于篇幅所限，概述中国君臣观是很困难的。在“序言”中也谈到过，这是因为要从许多不同的角度来考察君臣观的历史变迁。本文是把问题的焦点放在以孟子为代表的民本主义传统之上的。孟子的民本主义是时常有人提及的问题。重要的是这一民本主义的理念是从孟子之前的管仲、晏婴及孔子那里传下来的，并且有中国固有的天=民的概念来维护它。这一传统观念清晰地展现在二千年后的《明夷待访录》中，而这种理念最终通过清末革命家的现实的打倒君主专制的行动得以实现。这种君臣观才是中国君臣观形成的最为重要的一部分。

但是为孟子的民本主义、革命主义所支持的君臣观，并不曾是中国君臣观的主流。而在《待访录·阉臣》中相关部分阐述的宣誓绝对服从于君主的君臣观，才是在现实中被推崇的，虽然其中因宦官势力的影响而形成的部分较多。还有另外几个因素也必须考虑在内，最主要的是伴随着专制君主权力的扩大和郡县制的实施，作为最高道德规范的“孝”和“忠”逐渐接近成为同格的道德规范之后不久，“忠”又被定位为“孝”的上位概念。对于这一点需要另外专门加以详细的研究。如“以孝事君则忠”（《孝经》）；“求忠臣，必于孝子之门”（《后汉书·韦彪传》）等是将忠孝摆在相等的地位的。“大义灭亲”（《左传·隐公四年》）；“臣之

事主，如影之从形”（《管子·任法》）；“无君臣无狱”（《国语·周语》）等又是把忠定位于孝的上位概念。

这种把忠作为最高道德规范，像“君忧臣劳，君辱臣死”（《国语·周语》）所说的，以死报君的君臣观在中国也是占据了主流的。

上述问题，将作为今后的课题来研究，并同时考察它与日本君臣观的关系。

注 释：

①《孟子》此文是对《尚书·尧典》的五大伦理关系的注释。《左传·文公十八年》把五大伦理关系解释为：父之义，母之慈，兄之友，弟之恭，子之孝，而未言及君臣。

②武内义雄的《儒教的伦理》中详细叙述了五大伦理关系的历史变迁及其内容。

③关于《春秋左传》、《孝经》的成书时期各说不一，在此均视为战国中期的作品。鎌田正《春秋左传》、栗原圭介《孝经》（均出自明治书院《新释汉文大系》内容简介）

④从法律的角度探讨孝道和孝的历史变迁的著作《中国的孝道》（桑原隲藏著）中详细地介绍了此类事例。

⑤在中国虽有《忠经》与《孝经》两书，但因为《忠经》是出于唐代无名人士之手，且成书后于《孝经》甚久，所以武内义雄曾说“忠不像孝那样受重视”。（同前）

⑥收于《天下·国·家的思想》（《中国思想论集》）。

⑦《礼记》的成书时期若在汉末，那么五大伦理关系中君臣位于父子之上则反映了当时是视忠重于孝的。

⑧此说亦见于《书经·泰誓》、《荀子·谈兵》等，但是把“一夫”称作了“独夫”。

⑨“君君、臣臣”（《论语·颜渊》）一句的内容也是据此解

释的，同样的语句如“欲为君尽君道，欲为臣尽臣道”（《孟子·离娄上》）“后克艰厥后，臣克艰厥臣，政乃义，黎民敏德”（《书经·大禹谟》）等被解释为频频出现的儒家特有的中心人物的君臣观。

⑩ 《明末清初政治评论集》（《中国古典文学大系》后藤基己解说）。

⑪ 后藤基己上述著作。

⑫ 在三田村泰助的《宦官》中详实地举例论述了君主与宦官的关系。

《孟子》的民本主义及其局限性

——从君臣观的角度考察

孟子以孔圣人的继承人自居，他高举儒家的道德主义旗帜，目标是把处于战乱的社会变成一个以仁爱为中心的有秩序的社会。后世对孟子的评价很高，称之为“亚圣”，的确是当之无愧。他虽然身处富国强兵的现实世界之中，却不与现实相妥协，依靠自身坚韧的意志与雄辩，将自己的道德主义贯彻始终。这一超凡的姿态正是引起我们共鸣的地方。

在战乱频繁的社会，人民虽想从事农业也不能如愿，百姓流离失所，体弱之人相继死去，即便能活下来的人也成了流民。孟子的思想正是要在如此严酷的社会中，以建立一个能满足人们最低限度的衣食需要、尊老敬亲的和平生活的农村社会的目标为出发点的。孟子认为，在这种严酷的社会中，如果能有人略施仁政，百姓便能赢粮而影从。依靠武力建立的国家会被更为强大的武力所打倒，所以只能依靠仁政而不是武力来救民于水火。这便是孟子的信念。

政治要为民众的幸福着想，天子要为人民谋幸福。孟子的这种思想被称作民本主义而得到很高的评价。代表人民总体意志的是天，失去人民支持的人便已不再是接受天命的天子。孟子的这一著名的革命理论也源由于此。

因为这些观点，我们可以说那些称孟子是伟大的道德主义者、民本主义者和革命主义者的评价是有充分根据的。不过，在这些评价之中有些需要商讨的地方。