



# 公民与子民

## ——基于中西方传统文化的比较分析

常士闯

**摘要:** 在中西方传统政治文化中,公民与子民代表着两种不同的身份,同时也反映了两种不同的政治体制构建。自由与奴仆、权利与伦常、民主与重民等政治观念深深扎根在各自不同区域或国家的人格中,并对不同人格内心世界的塑造和外部政治体制的再生产构成了重要影响。

**关键词:** 公民;子民;民主;中西政治文化比较

在中西方传统社会中,给予历史发展以深刻影响的有两个重要身份观,一个是公民观,另一个是子民观。在希腊文里,“公民”意为“属于城邦的人”。古代希腊罗马社会是由自由人和奴隶,自由人又由公民、外籍人、妇女等组成的,但只有公民是属于城邦(或国家)的人。公民属于城邦,城邦也属于公民。城邦(国家)在古代希腊罗马被认为公民的组织,是公民为了过公共的生活,满足某种精神需要即实现正义而建立起来的。依照这种观念,一个人的公民身份即意味着他享有参加城邦政治生活的权利,公民的身份属“公”,而其他人只有“私”的身份,不能参加政治生活。公民的身份来自对某一种族集团的归属,如雅典人。在古代罗马,帝国时代一切自由人享有了公民权,但在此之前,公民身份也来自种族归属,它将血缘关系严格限制在了家庭生活领域,并不涉及公共生活。罗马法虽有亲属权的规定,承认父亲在家庭中的统治地位,但又明确规定,“家父权不触及公法”(梅因,1984:146)。把人的“私”的身份与“公”的身份明确区分开来,是西方社会公民产生和存在的前提,也是中西方人在社会生活中所扮演的角色的重大区别。

中国在从原始社会走向国家的过程中,由于各种原因,血缘关系被较多地保留下来,并转换为国家组织社会的规则。在这种规则中,血缘关系中的长幼之人伦关系与社会中尊卑的等级关系合而为一,父家长制成为了国家政治中的基础。在这种环境中,家是国的基础,由于家庭中的“子受命于父”原则,也就转变为国家中的臣民受命于君,统治者也就成为了“民之父母”,君主则为天下之“君父”,而民众则成为“子民”。虽然近代以来中国发生了巨大的变革,国人在宪法和法律上被视为了公民,但子民观念依然作为一种身份观具有重要地位。

### 一、“自由”观念与“奴仆”观念

公民的基础是“自由人”。在西方古代社会,人是相对于奴隶而言的。奴隶是会说话的工具,处于主人控制之下。人与奴隶的根本区别在于是否享有自由。在西方,自由的原意是从外部的束缚下解放出来。人之为人乃自由。随着奴隶制的瓦解,社会和生产力的发展,自由的不断扩大,自由被理解为摆脱一切束缚,特别是摆脱思想上的桎梏,实现

思想和精神上的解放。另一方面,人是相对于其它有生命的动物而言的,人与动物的区别在于“人是理性的动物”。这是西方,特别是近代西方对人的一种普遍的认识。在西方,理性在不同时期有不同的含义,但人性主要是指人认识事物、辨别是非善恶的一种能力。从认识论的角度看,在西方自由被视为对事物的本质的认识,即“是对必然的认识”。因此,自由也是人的理性的本质特征。

对自由的热爱和追求,表现为将自由视为一种不可剥夺的权利。在古代希腊、罗马,自由是公民最基本的权利,主要指的是公民在公共生活即政治生活中的自主与自治,是参与政治生活的权利。伯里克利在悼念伯罗奔尼撒战争中阵亡将士的著名演说中说,“我们的政治生活是自由而公开的”,“任何人只要他能够对国家有所贡献,绝不会因为贫穷而在政治上湮没不闻”(修昔底德,1960:130、132)。古罗马人对自由的理解和希腊人是一致的,西塞罗说,“人民只要有参政的机会便是得到自由”(徐爱国、李桂林,2009:68)。古代希腊人所说的权利还不具有近代权利概念的含义,即指由于习惯或传统而凭借身份所具有的资格,是公民依据其身份所具有的参与政治生活的资格。这种资格或自由因其是凭借身份所取得的,所以也是自然的、与生俱来的。亚里士多德所说的“人在本性上应该是一个政治动物”(亚里士多德,1981:130),就是对这种观念的经典概括和总结。马克思在评价亚里士多德这句话时指出,它“标志着古典时代的特征”(马克思恩格斯,1995:336)。按照亚里士多德的说法,既然过政治生活是人的本性需要,因此,参与政治生活的自由也就是人与生俱来的、自然而然所享有的、不可剥夺的一种权利。

从逻辑上说,既然自由是人的本性要求(尽管在古代社会,人只是为数很少的一部分公民),那么人人就都是自由的,独立的。在这个意义上,人人也都是平等的,即大家享有同等的自由。反过来说,只有大家是平等的,个人的自由才是可能的。正如人们无法弄清楚是先有蛋还是先有鸡一样,人们也无法证明究竟自由是平等的前提,还是平等是自由的前提。自由与平等的关系,是互为因果的关系。西塞罗则更明确地指出自由与平等的关系,“确实没有什么比自由更美好,然而如果自由不是人人平等的,那自由也就不可能存在。”(西塞罗,1997:44)

在西方传统政治文化的发展中,人们普遍存在的一种认识是:公民的自由并不是不要约束,而是不受任何人的奴役,自由必须服从法律。在西方,法律来自古老的习惯。这种习惯是人们共同生活中形成的准则。在西方社会的发展过程中,由于家庭血缘关系被较早地打破和公共政治生活的发展,人们更多关注公共生活准则,使公共道德准则被赋予神圣意义。随着社会的发展,这些公共准则被制定为法律。在西方古代社会,公民们普遍认为法律是公共意志的体现,是公正的权威。公民服从法律只是服从自己。伯里克利在谈到雅典政治生活时说,“在公家的事务中,我们遵守法律”(修昔底德,1960:130)。一名斯巴达公民在向波斯国王谈到他的同胞时说,“他们虽然是自由的,但是他们并不是在任何事情上都是自由的,他们受着法律的统治,他们对法律的畏惧甚于你的臣民对你的畏惧”(修昔底德,1960:671)。西塞罗有一句名言,“为了得到自由,我们才是法律的臣仆”(徐爱国、李桂林,2009:65)。这句话曾在古代罗马和其后的社会中广为流传,并对近代产生了重要影响。黑格尔在谈到古代希腊对西方近代文化的影响时说,“一提到希腊这个名字,在有教养的欧洲人心中自然会有一种家国之感,凡是满足我们精神生活,使精神生活有价值、有光辉的东西,我们知道都是从希腊直接或间接传来的”(黑格尔,1983:158)。黑格尔这里所说的“有价值、有光辉的东西”无疑包括西方古代公民崇尚法律权威的精神。

中国传统社会血缘关系与政治关系的结合,长期实行的君主制度,造就了广大民众“子民”的政治角色,形成了中国传统政治文化所特有的一些特征。

第一,普遍存在的等级依附观念。

中国传统社会血缘关系与政治关系结合、家国同构的政治结构,使每一个社会成员无不处在宗法与政治等级关系网中。中国古代的等级制度不同于西方。西方封建社会的等级制度以土地占有为基础,即在封建农奴制的基础上,以农奴主占有土地的多少将贵族分成公、侯、伯、子、男等不同的等级,并按照等级的不同分配政治权利与义务。中国古代的等级制度是以血缘宗法关系为基础的上下尊卑的礼法等级制度和以此为制约的以官本位为核心的伦常政治等级制度。其基本内容是父子、夫妻、兄弟、君臣、君民等关系。其中的每一对关系都有着严格的上下隶属关系,由于“子受命于父,臣受命于君,妻受命于

夫”(《春秋繁露·顺命》)。所以,“本在于上,末在于下;……君先而臣从,父先而子从,兄先而弟从,男先而女从,夫先而妇从”(《庄子·天道》)。整个社会就是由各种等级隶属关系构成的关系网,君主则位于这个关系网的顶端,他是政治上的最高主宰,又具有最高的父家长身份,“天子作民父母,以为天下王”(《礼记·大传》)。在这样的等级关系网中,每个人都被固定在相应的等级位置上,属于各自的主人。中国古代社会的等级关系网是中国古代社会阶级关系的体现,代表着统治阶级的利益,维护这种关系网也就是维护了统治阶级的统治和利益,而中国的礼法制度正是统治阶级维护宗法等级关系网的重要手段和武器。在中国,礼制就是中国宗法等级关系网的规范化和模式化。它通过对人的言谈举止、服饰礼仪的种种具体规定,使人安分守己,将人固定在等级关系网的既定位置上。礼制的核心是等级秩序,法在中国则主要是刑律。中国古代的刑律只规定惩戒的律条,而没有个人权利的规定。所以,中国古代的法治与西方的法治不同,它不过是君主维护其专制统治的一种方法,成为维护礼制的一种辅助手段。《隋书·刑法志》讲得很明确,“礼义以为纲纪,养化以为本,明刑以为助”。建筑在宗法等级关系上的中国传统政治文化,将礼与伦理道德作为它的重要内容。与西方不同,中国传统文化不是从人与奴隶、人与动物的对比中,从人自身去认识人的本质、强调个体的独立性,而是用礼和伦理道德去规范人、界定人,人被紧紧地束缚在等级关系网中。

第二,中国传统政治文化中的子民意识,体现为人们普遍具有的忠孝观念。

建立在家庭血缘关系基础上的伦常关系是中国古代社会关系与政治关系的核心,由伦常关系衍生出来的伦理道德,也就成为中国传统政治文化的核心内容。中国古代的伦理道德有很多内容,如仁、义、礼、智、信、孝、悌、忠、恕等,但忠、孝是其最基本、最重要的内容。汉儒董仲舒将伦理道德归纳为“三纲五常”,足可说明作为调整君臣、父子关系的忠孝道德的重要地位。

在中国传统政治文化中,孝是众德之首,“夫孝,德之本也”(《孝经·开宗明义章》),孝道是经天纬地的神圣原则,“夫孝,天之经也,地之义也,人之行也”(《孝经·三才章》),“夫孝,置之而塞乎天地,溥之而横乎四海”(郁松年:《礼记·祭义》)。

孝德或曰孝道之所以受到如此推崇,是由其内容和所起的作用决定的。在中国传统政治文化中,孝的内涵很多,但主要有三项:敬、养、从。所谓敬,即尊敬、恭敬、敬爱。子对父的尊敬,首先是尊重父亲在家庭中的绝对权威地位,“父者,家之隆也”(《荀子·致士》)。其次,敬还有“不辱”之意。所谓不辱,不仅是子对父(母)必须恭谨爱护,使其不受任何损伤,而且为了父(母)必须爱护自己的身体,不使其受任何损伤。因为,子的身体是父母所授,为父母所有,“父母全而生之,子全而归之,可谓孝矣”(《荀子·祭义》)。所谓养,即赡养之意。从即顺从,子必须无条件地服从父(母)的意志,以父(母)的意志为自己的意志,以父(母)的好恶为自己的好恶,一切听从家长的教导和管束,“父母之所爱亦爱之,父母之所敬亦敬之”(郁松年:《礼记·内则》)。由此可以看出,“从”才是孝的核心内容。推崇和遵守孝德就是要突出和维护父家长的权威,使家庭的其他成员没有任何的独立人格和自由意志。在中国古代社会,父家长制家庭是整个社会的基础,维护好家庭这个根本,也就等于维护了社会的秩序。

“忠”是孝在社会政治生活中的延伸。《说文解字》对“忠”的解释是:“忠,敬也,尽心曰忠。”“忠”的内涵是,“居职任事者,当尽心竭力求利于人,人人求利于人而不自恤其私”(柳诒徽,1988),即所谓“与人忠”。从“忠”的含义可以看出,“忠”不过是要求社会成员以对待家长、兄长的态度为人处世,即所谓移孝入忠。在中国古代社会的宗法等级关系网中,由于君主位于这张大网的顶端,所以,“忠”最终归结为广大社会成员要以对家长的孝来对待君主,即“以孝事君则忠”(《论语·子路》)。

在中国传统政治社会中,国被视为君主的领地,为君主所私有;君主则被视为国的所有者,决定着国的兴盛衰亡。因此,忠于君与忠于国是一回事。

第三,中国传统政治社会长达两千多年的君主制度,特别是儒家所提倡的德政礼教,使广大民众产生了普遍的忠君观念。

忠君观念在内容上主要有两方面。其一是对君的崇敬和忠诚。在中国传统政治文化中,君主都被赋予至高无上的地位,集天地君亲师各种身份与权力于一身。君主是真命天子,九五之尊,具有臣民所

不具有的智慧品德,是高高在上的圣人,对君主的崇拜是为了使臣民对君主绝对忠诚,专一而不懈。孔子讲“臣事君以忠”(《论语·八佾》),荀子说“君子,其待上也忠顺不懈,事两君者不容”(《荀子·君道》)。其二是对君的顺从,对君的意旨不能有丝毫的违背。因为,“君者,民之心也,民者,君之体也;心知所好,体必安之;君之所好,民必从之”(《春秋繁露·为人者天》)。君民既是心和体的关系,民就应该无条件地服从君,甚至君叫臣死,臣也不得不死。中国传统政治文化的忠孝观念中有很多积极的东西,如敬亲、爱人,反对亏人利己,主张尽职利人尽忠于国家等,这些都是应该发扬的。但是,在父家长制的君主专制制度下,忠孝道德与礼一起将个人紧紧束缚在宗法等级关系网中,使广大社会成员丧失人格独立和自主精神,起到维护封建制度的作用,对忠孝观念中的这些消极内容,我们是应该予以批判、否定的。

## 二、权利观念与伦常观念

对于权利和义务的概念,不同时期、不同国家的人们有不同的解释。一般来说,权利可以理解为根据法律而应得的利益或取得某种利益的资格,义务则是根据道义或法律必须履行的责任。权利与义务是相对的,一方的权利要求他方予以承认和尊重,承担某种作为或不作为的责任,反过来亦如此。权利与义务又是统一的,享有权利的一方同时要承担义务,承担义务的一方同时享有权利。然而,在某些情况下,权利与义务又会出现割裂、背离的情况。在西方社会,从观念上说,权利与义务统一在公民身上,并由此形成了公民的权利义务观,即公民因其所承担的权利而尽相应的义务,并由其所尽的义务而享有相应的权利。在中国传统社会,以家庭血缘伦理关系为基础的上下尊卑的等级关系和等级观念以及由此而形成的忠孝道德观念,使广大子民被束缚在等级关系网中,只有义务而无权利,形成权利与义务割裂的状况,并由此形成了子民的忠孝义务观,即子民没有主体意识,只有尽为子为民孝父忠君的义务,却没有与之相应的权利。

在西方传统政治文化中,公民的权利义务观念是以公民个体的权利主体地位为基础的。在个体与整体、个人与国家的关系上,西方政治文化将自由看作人的本性或本质特征,强调个体的独立性与自主性。个体的自由、个体人格的存在又是和个体的私人利益,特别是对物的占有即所有权紧密联系在一起。从立法的实践看,梭伦立法、罗马私法、英国的大宪章乃至近代西方各国的宪法与法律,无不注重私有财产权的确认与维护。将财产权与个体的自由联系在一起,确认个体的权利主体地位是西方传统政治文化的一个特色。

在西方政治文化中,公民的权利义务观念是和契约观念联系在一起的。契约观念是商品经济的产物。在西方近代,由于市场经济的发展,契约理论成为人们解释国家与政治社会根源的最流行的思想。人们普遍认为,政治社会是享有自由、生命、财产等自然权利的人们约定(同意)的产物。通过契约,人们不仅建立了政府和法律,也取得了公民资格。政府和法律只是保护公民权利的一种工具。同时,个人在订约时放弃了自己惩罚他人的权力和权利,承担了服从政府法律的义务。

契约观念的意义在于:第一,它承认了公民个体在公共政治生活中的独立的主体地位。契约是个体的一种自由、自主的活动,是个体独立意志的体现。公共政治生活包括国家、政府、法律,既然是众多个体的自主选择 and 同意的产物,进行这种选择活动的个体也必然是独立自主的。第二,它使权利和义务在公民个体身上有机地统一起来。契约的前提是享有各种权利的独立个体的存在,契约的内容是双方为了各自利益的交换活动。每个个体在契约中都承诺放弃原有的一部分权利和权力,以建立公共权力和法律,也就表示了个体自愿承担起服从公共权力与法律的义务。同时,每个个体建立契约的目的是为了保有自己的权利和利益,所以政府(公共权力)就承担了保护公民个体权利和利益的义务。反过来亦如此,政府从契约中享有了管理社会的公共生活的权力,公民个体也从政府管理公共生活的活动中获得了对自我权利的保护。正如卢梭所说的,“要寻找一种结合形式,使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是服从自己本人并且仍然象以往一样自由”(卢梭,1982:23)。

在中国传统政治文化中,作为子民的社会成员不仅不能作为权利主体,而且没有自己的独立人格和

主体意识。他们被固定在社会宗法等级关系网的底层,被称作“黔首”,即“无名姓氏与天地之间”,是“至贱乎贱者也”(《春秋繁露·顾命》)。在经济上,中国的父家长制家庭实行家庭或家族财产共有制度,只有家长有支配财产权力,个体成员没有私有财产权。“父母在,不敢私其财”(《礼记·坊记》)。司马光则说:“凡为人子者,毋得蓄私财。俸禄及田宅收入,尽归之父母,当用则请而用之,不敢私假,不敢私与。”(司马光:《涑水家仪》)其依据是“子之身犹父之身,子之身亦非子有,遑论财货”(《礼记·曲礼上》)。《清律辑注》中更明确说,“一户之内,所有田粮,家长主之;所有钱财,家长专之”,家长虽有支配家庭财产的权力,但家长并非具有真正意义上的私有财产权。在中国封建社会中,普遍信奉的原则是“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”(《诗经·雅·北山》),君主才是全国一切土地、财产的最高统治者。君主既可将土地赐给他的臣民,又可随时收回其土地财产。而其思想和行为,由宗法等级关系衍生出来的仁、义、忠、孝等伦理道德,不仅规范着个体的行为,而且桎梏着个体的思想,使其“思不出其位”,连一点非分的想法都不能有。在中国传统政治文化中,广大的子民没有自我的人格与独立性,没有意志自由,没有行为自主权,没有经济上的独立,也没有婚姻的自由,择偶全凭父母之命、媒妁之言,甚至他们的生命的价值也只属于父母、属于家庭,只具有传宗接代的意义。因此,中国的子民根本不能作为权利的主体而存在。

在中国传统社会中,不仅草野之民是这样,即使是作为出身于书香宦门第的“士人”也是如此。在中国传统政治文化中,虽有“从道不从君”等说法,好像“士”的阶层有其独立的人格和自主意识,事实并非如此。士的阶层同样受到来自家庭、社会的礼法道德的束缚。即使士人水准高于一般民众,在精神上有所追求,但在传统政治文化所规定的修身、齐家、治国、平天下的行为模式下,士人的任何独立意识也都会被消磨掉。治国、平天下,是士人的最高追求,但只有极少数的“圣人”才能实现这样的理想。因此,修身成圣便成为中国士人发展成才的起点和模式,而修身的过程便是按照圣人教、伦理之道,即仁义忠孝等道德规范,克服各种私心俗见、规范自身行为的过程。其间,在仁义忠孝等道德观念的围剿下,个体所具有的一点点人格独立、精神自立火花,也被自我克服掉了。

中国传统政治文化中的法律和法治观念与西方也很不相同。中国古代的法是君主制定的,体现君主个人的意志,是君主施行专制统治的工具。荀子说,“古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治;合于善也”(《荀子·性恶》);管子也认为,“夫生法者,君也;守法者,臣也;法于法者,民也”(《管子·任法》)。法作为君主的工具主要是刑律,其功能主要是刑罚,“法者,刑罚也,所以禁强暴也”(桓宽:《盐铁论·诏圣》)。所以,中国的法既没有关于政体的规定,也没有个体权利的内容,它所规定的惩戒各种罪的条款只能是礼法道德教育的一种补充手段。

中国刑律所规定的各种罪中,尤以违背忠孝道德的罪为重,惩戒也最严厉。妻杀夫、子弑父都要斩立决,甚或凌迟处死;臣民犯上作乱,对君主不忠,则为大逆不道,要满门抄斩,诛杀九族。此外,中国的刑律还拟维护宗法等级关系为重要内容,被誉为公正无私的法官海瑞就说,“凡治之可疑者,与其屈兄,宁屈其弟,与其屈叔伯,宁屈其侄”(海瑞:《兴革条例·刑典》)。《礼记·王制》说,“凡听五刑之法,必原父子之亲,立君臣之义以权之”。显然,在中国传统政治文化中,刑律在诉讼中的运用并不以事实为准、以公正为先,而是将维护礼义等级放在第一位的。

对于中国的法,梁启超认为,中国数千年“国为无法之国,民为无法之民广……而其权之何属,更靡论也”(梁启超:《饮冰室文集》之六)。在中国的礼教道德与刑法的双重作用下,广大社会成员在观念上没有任何权利意识,而只知尽为子为民的义务,形成了中国传统社会特有的忠孝义务观念。

### 三、民主与重民

西方政治文化中的公民观念在国家政治生活中的直接表现就是要求民主。民主观念在西方社会发展的不同时期有不同的内容,大致说来可以包括以下几个方面。

首先,是民主观念的政治心理基础。

政治社会即国家都是人的组织,人为什么要组成国家,或者说人如何认识国家产生的原因,构成了政治社会的心理基础。关于国家产生的原因,中西方传统政治文化都归之于人性,但在如何认识和描述人性上有明显的差异。

在西方政治文化发展的历史上,对人性的认识有一个发展变化的过程。在古代和中世纪,西方人对人性的基本认识是,“人在本性上应该是一个政治动物”,亦即人天生要过政治生活。人为什么要过政治生活?在人们看来,人有着多种多样的需求和欲望,但人满足自己欲望、需求的能力是有限的,所以要结成各种社会组织,凭借组织的力量满足个人的需要。家庭是基本的社会组织,而家庭只能满足人基本的生活需要。村落是大于家庭的社会组织,可以满足人们更广泛的生活需要。国家则是一种至高而庞大的社会组织,可以满足人的各种需要。人的各种需要包括身体的健康、财富的充盈和精神生活的高尚。在古代和中世纪,人们在解释国家产生原因时,都更注重精神的需要,但并不否认物质财富的重要性,将物质财富看作实现精神生活的必要前提。

西方近代,随着资本主义生产关系的发展和个人主义思想的流行,性恶论成为对人性的一种较普遍的看法。性恶论认为,人都是自私自利的,趋利避害、自我保护是人性的最高原则。在没有国家和法律的自然状态中,每个人都靠自己的力量保护自己。因此,自然状态成为私利的战场,人对人像狼一样,每个人的生命、财产都处于不安全状态。但是,人是有理性的,在理性(自然法)的指引下,人们彼此订立契约,个人都把其全部或自己惩罚他人的权力和权利交给社会或指定的人。国家和法律就产生于这种理性的人的约定。

西方传统政治文化对人性的认识有如下的特点和意义。第一,人性是人人具有的一种共同本性,并不因人的地位高低和财产多少而有区别。虽然在不同时期人的内涵有不同的阶级内容,如古代的人或公民不包括奴隶和外籍人,中世纪的人不包括基督徒以外的异教徒,在公民和基督徒内部也分为不同的阶级、阶层,但在观念上,他们所讲的人性是能够作为人的人所共有的,这里蕴含了一种人的自然平等的精神。第二,人都有追求物质财富即私利的要求。古代和中世纪尽管强调精神的需求,但也承认人对物质财富的要求是必要的。这具有如下意义:其一,既然人人都有追求物质财富的要求,人们对私利的追求就是正当的、合理的,这是人的一种共同要求,保护个人的私利也就成为政治社会的一种职责。其二,既然人人都有追求物质财富的要求,政治社会中的掌权者也就不可避免地拥有个人私利。因此,如何防止掌权者以权谋私成为重要的政治问题;同时,防止掌权者谋私不能寄托于掌权者本人的道德修养,而必须从掌权者外部寻找制约的机制。第三,国家是人的自主活动的产物,是人们为了实现某种利益需求而建立的一种公共社会组织。西方政治文化对于人性的描述和认识是民主观念的理论基础,直接影响到对于国家、政治权力以及公民与权威关系的认识。

其次,是对国家与国家权力的认识。

对国家与国家权力的认识是民主观念的重要内容。在西方传统政治文化中,国家即政治社会被普遍视为公民或人民为了某种利益需要而建立的营造公共生活、谋求公共利益的组织,国家权力也理所当然的是一种公共权力,为组成国家的成员所共有。在西欧封建社会,君主的权力被视为来自上帝的委托,是一种对自由民的治理和管辖权,其目的乃是谋取全社会的共同幸福。即使在其君主专制制度时期,出现了路易十四“朕即国家”的提法,也不过是表明君主意志的至高无上,而没有产生中国那种国家是君主一人之产业的观念。基于对国家的这种认识,西方人产生出这样一种观念:官职是一种职位,官吏是人民的公仆。这是西方传统民主观念的重要内容。

如果说,公民观念文化基础上形成的民主观念是“民治”,中国传统文化中的“重民”则是“治民”。所不同的是,这里披了一层温情的面纱。因为,在中国传统社会中,广大民众的子民角色使他们不能成为政治生活的主体,只能成为被统治的对象。人民与国家、政治权力和政治权威的关系,在中国集中表现为民与君的关系。围绕着这一关系,一方面形成了民的忠君观念,另一方面形成了君在对待民的问题上的重民观念。重民观念是以对人性的认识为其政治心理基础的。

中国传统政治文化虽然也曾发生过人性善与人性恶的争论,然而在观念上始终把人划分为不同等

级。早在春秋时期,儒家就明确把人分为圣人、君子和小人;至汉代,董仲舒更提出“性三品”说。在这种人有等级的状况下,圣人天生至德至善,是理性化的人。“圣之为名,道之极,德之至也”(王守仁:《王文成公文集·三圣人》)。君子“义以为质,宅心仁厚”(《论语·卫灵公》),小人“言无常信,行无常贞,唯利所在”(《荀子·不苟》)。小人唯利是图的本性是天下动乱纷争的根源,“人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争,争则乱”(《荀子·礼论》)。为了使天下之乱归于天下之治,圣人或圣王建立国家,立君主之势,用礼义法纪约束小人,“古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治,合于善也”(《荀子·性恶》)。中国传统政治文化在对人性的认识上,将圣人、君主与小人置于对立的两极,使君民关系成为治与被治的关系,君如何对待民也就成为中国传统政治文化的重要内容。

中国传统政治文化一贯关心、重视民的问题,具有重民的特征。早在周代,就有“天唯时求民主”之说。这里所谓“民主”,并不是我们所说的民主政治,而是指为民之主,为民做主。在这种思想指导下,更出现了“怀保小民”、“惠鲜鰥寡”的思想。在中国封建社会的形成和发展过程中,对待民的问题更具有突出的地位,出现了“富民”、“养民”、“教民”、“爱民”、“民为邦本”、“民贵君轻”、“吏为民政”等各种有关民的思想,表现出中国传统政治文化鲜明的“重民”特征。

中国传统政治文化重民的特征自有其经济、政治原因。中国封建社会形成及发展的具体特点,使得统治者清楚地认识到民既是被统治的对象,又是国家兵力和财政的直接来源,解决不好民的问题,任何一个王朝都无法维持长久。孟子“得其民斯得天下”(《孟子·离娄上》)的“政在得民”的思想,唐太宗强调的君、民如水与舟的关系的思想,清初唐甄提出的“封疆,民固之;府库,民充之,朝廷,民尊之;官职,民养之;奈何见政不见民也”(唐甄:《潜书·明鉴》)的思想,都清楚地说明了封建统治者重视民的原因。

中国传统政治文化的“重民”思想与民主思想有着本质的区别。在中国传统社会,民在任何时候都是被治、被怜悯的对象,只有君主才是目的。这表现在:其一,重民观念主要是注重民的行为能力,而否认民的认知能力。中国古代对民的基本认识是民愚朴无知,《说文》的解释是:“民,萌也。”古代文献中,民也训为“冥”、“虻”。虻、萌通用。萌者,蒙昧无知之谓也。重民观念虽把民心向背看作国家兴衰存亡的关键,中国传统政治文化却无情地将“民心”剥夺,这不仅在于通过教化的手段消灭民的个性,而且用君主的意志代替民的意志,“君者民之心也,民者君之体也”。其二,重民观念虽然看到民的欲求能力,但否认了民的自主能力,认为民只能由君主来治理。

在中国传统政治文化中,重民不过是维护王权统治的一种手段,重民是为了治民、用民,加强和巩固君主的权力和地位。荀子有一段话把这个问题说得很清楚,“有社稷者而不能爱民,不能利民,而求民之亲爱己,不可得也。民不亲不受,而求其为己用,为己死,不可得也。民不为己用,不为己死,而求兵之劲,城之固,不可得也”(《荀子·君道》)。对此,梁启超也一针见血地指出,“言仁政者必言保民,牧之保之云者,其权无限也”(梁启超:《饮冰室文集》)。

总之,公民与子民,代表了两种不同的身份观,更体现了两种不同的政治文化传统和政治体制构建。今天的政治发展已经超越了上述的历史境遇,摒弃历史糟粕,吸取一切有用的思想养分,借鉴历史上一切先进的制度文明成果,是今天的为政者应有的明智选择。

#### 参考文献:

- [1] 董仲舒(1999). 春秋繁露. 长春:吉林大学出版社.
- [2] 管仲(2000). 管子. 北京:华夏出版社.
- [3] 海瑞(2003). 兴革条例. 海瑞集. 海口:海南出版社.
- [4] 黑格尔(1983). 哲学史讲演录:第1卷. 北京:商务印书馆.
- [5] 桓宽(1974). 盐铁论. 上海:上海人民出版社.
- [6] 孔丘(2006). 论语. 北京:中华书局.
- (2006). 诗经. 呼和浩特:内蒙古人民出版社.
- (2011). 孝经. 昆明:云南人民出版社.

- [7] 梁启超(1983). 饮冰室文集. 台北:台湾中华书局.
- [8] 柳诒徽(1988). 中国文化史. 北京:东方出版社.
- [9] 龙汉宸等编(2010). 礼记. 北京:北京燕山出版社.
- [10] [法]卢梭(1982). 社会契约论. 北京:商务印书馆.
- [11] [英]洛克(1982). 政府论:下篇. 北京:商务印书馆.
- [12] 马克思恩格斯(1995). 马克思恩格斯全集:第23卷. 北京:人民出版社.
- [13] [英]梅因(1984). 古代法. 北京:商务印书馆.
- [14] 孟 轲(2004). 孟子. 长春:吉林文史出版社.
- [15] [苏联]塞尔格叶夫(1955). 古希腊史. 北京:高等教育出版社.
- [16] 司马光(2010). 涑水家仪. 司马光集. 成都:四川大学出版社.
- [17] 唐 甄(1963). 潜书. 北京:中华书局.
- [18] 王守仁(1912). 王文成公全书. 北京:中华书局.
- [19] [古罗马]西塞罗(1997). 论共和国、论法律. 北京:中国政法大学出版社.
- [20] [古希腊]修昔底德(1960). 伯罗奔尼撒战争史. 北京:商务印书馆.
- [21] 徐爱国、李桂林(2009). 西方法律思想史. 北京:北京大学出版社.
- [22] 徐大同(2005). 西方政治思想史. 天津:天津人民出版社.
- [23] 荀 况(2001). 荀子. 上海:上海古籍出版社.
- [24] [古希腊]亚里士多德(1981). 政治学. 北京:商务印书馆.
- [25] 郁松年(1991). 礼记. 北京:北京图书馆出版社.
- [26] 庄 周(2011). 庄子. 长春:吉林出版集团有限责任公司.

## Comparative Analysis on Citizen and Subjects Based on the Traditional Culture of the West and China

*Chang Shiyan* (Professor, Tianjin Normal University)

**Abstract:** In the Western and Chinese traditional political culture, citizen and subjects represent two different identities which reflect two different frameworks of political systems at the same time. Freedom and servant, right and moral, democracy and in-people and so on as two different categories of conceptions rooted in personality of different regions or nation, have impacted on the inner world of people and the reproduction of external political system. By means of comparing the political cultures, analyzing the several conceptions in citizenship and subjects, this paper will show advantages and disadvantages in respective identity as well as their influence on the political development in the regions or nation above.

**Key words:** citizen; subjects; democracy; comparison of political cultures of the West and China

■ 作者简介:常士闾,天津师范大学政治文化与政治文明建设研究院教授,政治学博士,博士生导师;天津 300387。

Email:changshiyin@163.com

■ 基金项目:国家社会科学基金重点项目(13AMZ005)

■ 责任编辑:叶娟丽

