

「民之父母」，「其無後乎」？  
——論先秦儒家古典憲政思想的進度  
與限度（下）

李念祖\*

要 目

- 壹、導言
- 貳、祭祀與政治秩序規範
- 參、天命觀與統治正當性
- 肆、民本主張與神權衰退
- 伍、階級禮法與人道思想（以上見第二十期）
- 陸、權力壟斷需要制約權力的較高法
- 柒、民之父母做為人國之禮的再詮釋
  - 一、人國之禮的觀念成形
  - 二、人國之禮的發展歧途
  - 三、惡君崩解即重返先秦
- 捌、民之父母與當代憲政思想的距離
  - 一、君主政治與民主政治
  - 二、奴隸制度與公民社會
  - 三、血緣社群與平等自由
  - 四、抽離天命的民主政治

---

\* 美國哈佛大學 (Harvard University) 法學碩士、東吳大學法律學研究所、台灣大學政治學研究所兼任教授

五、義務思想非權利意識  
六、德禮之治與憲法之治  
玖、結語——民之父母，豈無後乎？

## 摘要

民之父母觀念所形成的種種思想變化皆聯立指向樹立約束君王的義務規範，無形中形成了規範君王權力的較高法，也與當代憲法為較高法的憲政思想可以相通。然則無體的人國之禮在漢代走入了歧途，成為專制政體的裝飾。以後到了外患難已，存亡絕續的關頭，儒家的知識分子似乎總會在不同的時代中回眸先秦，特別是孟子的思想，以溯問君制之原理與弊端。從宋末明末到清末，終於與業已發軔於西方的憲政思想相遇。

民之父母不能率獸食人的君民關係規範，與當代的平等自由主義憲政思想，畢竟還有差距。民之父母的提出，雖然提昇了人民應受看重的地位，但是尚未完全確定人民才是目的的政治認識，其所擁護的君主政治即與確認人民才是目的的民主政治有間。此為其差距之一。民之父母強調愛護人民，並不強調愛護人民必須施以平等的對待，凡是圓顛方趾之民都該平等關懷的重要性。此為其差距之二。民之父母強調社群關係，但未注意到個別意義而非集體意義的個人應該具備的主體地位。此為其差距之三。民之父母注意到民意政治的價值，卻未能抽離天命以尋找民意政治的道德正當性，也就尚未近入訴諸公民自治、公民參與的個別自主同意做為政治正當性依據的境界。此為其差距之四。民之父母建立了君王義務思想，但未產生與政府義務成為對向的個人權利意識，也就是充其量只知政府與人民各有義務，而不理解人民權利就是正義之所在的真諦。此為其差距之五。「民之父母」透過「無體之禮」的說法，雖然隱約

產生了相當於以禮約束君王行事的規範意識，但與通過成文的憲法典來約束政府的立憲思想，究竟不能畫上等號，此為差距之六。凡此均可視為先秦憲政思想的限度所在。

差距的存在非謂差距的不可跨越；兩千年前的孟子已經走得接近，後人駐足回眸之餘，也不妨再向未來注目。「民之父母」早已建立了政府必須愛護、保護人民才能具有政治正當性的基本社會意識，於此基礎上，如能重新調整投射——「人民就是目的」、「人性並無階級」、「個別受到尊重」、「正當性在民主」、「權利就是正義」、「實證的較高法」等六種思維目光；那麼，或許可以這樣問：民之父母，豈無後乎？

關鍵字：民之父母、奴隸、人國之禮、平等、正義

## **The Parent King; Any Offspring? On the Progress and Limits of Classical Constitutionalism in Pre-Qin Confucianism(Part II)**

Li, Nien-Tsu

### **Abstract**

From the Qin Dynasty to the Han Dynasty, an unwritten, or uncodified, *li* slowly emerged, and can be taken as a set of higher laws that seemingly restrained rulers from using martial force to subjugate the people and required rulers to deploy their resources for the welfare of their people.

However, during the Han Dynasty, the uncodified *li*, which governed the relationship between the state and its subjects, was invoked only nominally to justify the sovereignty of the emperor. In dire times, whenever China was invaded and in the grip of foreign rule, Confucianists would look to the teachings of the pre-Qin era, especially those of Mencius, to parse the fatal flaws of the monarchy system. This type of reflection and analysis was observed as the curtain fell on the Song Dynasty, Ming Dynasty, and Ch'ing Dynasty, during the last of which the Chinese parent-king institution came face to face with Western constitutionalism.

Certainly, there are still some differences between contemporary egalitarian, liberal constitutionalism and the paradigm that forbade a parent king to command man-eating beasts. The first is that monarchy is not democracy, which serves the people; the latter parent kings had

elevated the status of their subjects but cannot be credited with creating the political ideology that it is the people that the government should serve. The second difference is that in a democracy every individual is treated equally; though the parent kings took pains to look after the welfare of their subjects, they did not do so thoroughly while considering the principles of equality. The third difference is that the parent king institution stressed community, a collective entity, and did not recognize the entity that is an individual. The fourth difference is that the parent kings understood the importance of popular support but continued to draw their legitimacy from the heavenly mandate instead of the moral righteousness inherent in having popular support; that is, the parent king's state was not governed by the people or of the people. The fifth difference is that the parent kings recognized their obligations to their subjects but not the individuals' rights, which otherwise coexist with a democratic government's obligations; at most, the parent-king institution recognized that the ruler and the subjects both have obligations, but it fell short of realizing that the people's rights are what ensures justice for all. The sixth and final difference is that while the uncodified *li* represented a set of rules that guided the emperor's conduct, it does not compare to a codified constitution that keeps the government powers in check. These differences may be taken as the limits of the primitive form of constitutionalism in the pre-Qin era.

Keywords: the parent king, slavery, *li* between the state and its individual subjects, equality, right

## 陸、權力壟斷需要制約權力的較高法

始作俑者章句背後，隱藏著四條人國之禮或是憲政思想的發展路徑：祭祀規範遠離人牲的重大變動呼應著道德政治秩序的要求；天命觀係將統治正當性建築在民之父母的仁德之上；民之父母之說所主張的民本思想逐漸退源於商代的濃厚神權思想；所蘊含的人道思想終將與禮法階級觀念形成矛盾。此四條發展路徑的共通之處，在於君王的權力之惡開始受到有意識地制約。

如前所述，考古證據顯示，從二里頭古代文化發展到商代的國家，統治權力的取得與長期維繫，是統治親族靠著資源壟斷與武力制壓還有神權信仰的支配而來。周人代商提出的天命觀逐漸瓦解了神權信仰，以民為重的民本思想解構了神權神話之後，也同時衝擊資源壟斷與武力壓制的極權手段。如果資源壟斷與武力壓制是君王濫權為惡的兩大淵藪，則《孟子》始作俑者章句，恰就同時在制約這兩大權力之惡。<sup>209</sup>

孟子責怪梁惠王率獸食人，是以其庖有肥肉，廄有肥馬，而民有饑色，野有餓殍為由，說的正是資源分配極其不平等、也就是君王壟斷資源而民間缺乏資源的對比。「始作俑者」的影響所及，孟子也許不及見之，但如以今日考古所見秦始皇陵用俑規模之大、<sup>210</sup>漢景帝陽陵陶俑之富<sup>211</sup>言之，孔子對於始作俑者的批判，單從耗費資源的角度

---

209 儒家記載言君之惡而思有所規制較早的篇章，或屬郭店楚簡中發現的先秦佚書《魯穆公》中子思曰：「恆稱君子惡者，可謂忠臣矣」一節。涂宗流、劉祖信，《郭店楚簡——先秦儒家佚書校釋》，頁9-11。此中或亦可見孟子受子思影響之處。相關思想之討論，參見李念祖，〈「民之父母」與先秦儒家古典憲政思想初探——從上博楚竹書簡文談起〉，頁17-19。

210 秦始皇之墓葬，不僅大量用俑，也有大量之殉人，《史記》〈秦始皇本紀〉等書均有記載，始皇陵之部分發掘，亦已證實。黃展岳，《古代人牲人殉通論》，頁255-257。

211 出土之部分隨葬俑器包括大量之兵馬俑、伎樂侍女俑、文官俑、宦官俑、動物俑，其詳參見如王保平，〈漢陽陵的考古鑽探與發掘〉，收入《微笑彩俑——漢景帝的地下王國》（台北：史博館，2009），頁18-23。

思考，亦不能不說其有先見之明。孟子緊接在「庖有肥肉、野有餓殍」的生動描述之後，引用始作俑者其無後乎之語，亦可引起質疑君王壟斷資源的聯想。君王如此壟斷資源，上古之詩人會用「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」<sup>212</sup>來形容資源壟斷到達極致，亦不足為怪。

主張節葬的墨子，也正是以此為出發點。然則，墨子的思考重點與孟子似還有些不同。墨子的關切在於經濟與人力資源的浪費，孟子則毋寧更重視節制君王不恤民生的私心慾望殘民以逞。<sup>213</sup>孟子的經濟思想，或曾引起主張恢復井田制是否合乎時宜的討論。<sup>214</sup>但其是在不斷鼓吹君王重視裕民厚生的政治經濟責任，則論者並無異辭；《孟子》也一再以「民之父母」貫穿其間，說的盡致而到位，〈公孫丑（上）〉中：<sup>215</sup>

孟子曰：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市，廛而不徵，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣；關，譏而不徵，則天下之旅皆悅而願出於其路矣；耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣；廛，無夫、里之布，則天下之民皆悅而願為之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民仰之若父母矣！」

〈滕文公（上）〉亦有：<sup>216</sup>

212 《詩經》〈小雅·北山〉，陳子展，《詩經直解》，頁733，此句原係詩人盛歎為王服勤勞役不均，他人皆不如自己之辛苦。此16字或許只是一種誇張的形容，然則此語可證當時有此觀念與說法存在；也唯其王權絕對到無理可說的地步，詩人乃為斯人獨憔悴的悲慘際遇，感慨不已。

213 論者言墨子尚儉，「實重在免除無益之耗費。」蕭公權，《中國政治思想史（上）》（台北：聯經，1982），頁152；《孟子》〈滕文公（上）〉則有：「孟子曰：『……是否賢君必恭儉，禮下，取於民有制。陽虎曰：『為富不仁矣，為仁不富矣』……』」李學勤，《孟子注疏》，頁160。

214 梁韋弦，《孟子研究》（台北：文津，1993），頁54-56。

215 李學勤，《孟子注疏》，頁109-110。

216 李學勤，《孟子注疏》，頁160-161。

滕文公問為國，孟子曰：「民事不可緩也。詩曰：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心；苟無恆心，放辟邪侈，無不為己，及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也！是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。陽虎曰：『為富不仁矣，為仁不富矣。』夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也。助者，藉也。龍子曰：『治地莫善於助，莫不善於貢。貢者，校數歲之中以為常，樂歲粒米狼戾，多取之而不為虐，則寡取之；凶年糞其田而不足，則必取盈焉。』為民父母，使民矜矜然，將終歲勤動不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其為民父母也？」

若與《禮記》〈禮運〉：「使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養」<sup>217</sup>照顧弱勢的政治思想相對照，孟子有意抑制君王強勢壟斷資源，重視資源分配以扶助資源弱勢之平民的制約權力思想，更為細膩而躍然紙上；<sup>218</sup>他在指責梁惠王率獸食人的章句中，用「民之父母」簡單數語作結，即已概括交待了君王應將肥肉肥馬用於濟助，免使平民餓斃荒野的資源分配思想。

至於武力壓制，前已言及君王使用武力壓制以獨占權力地位，從商代作為奴隸時代、青銅時代，以武力進行人牲殺戮之慘的顛峰時期，進入周代有所轉變，漸知以牲人為非禮，不能說與儒家大力提倡「天命」、「民本」、「德治」、「止殺」、「止戰」種種觀念交相

217 (清)孫希旦，《禮記集解》，頁592-593；《孔子家語》〈禮運〉：「老有所終，壯有所用，矜寡孤疾，皆有所養。」文字較略。楊朝明，《孔子家語通解》，頁368。

218 《孟子》〈盡心(下)〉：「孟子曰：『有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。』」(李學勤，《孟子注疏》，頁466-467)，則更像是動之以情而如孔子一般的道德勸說；〈梁惠王(下)〉，孟子對鄒穆公曰：「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣，而君之倉庫實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：『戒之戒之，出乎爾者，反乎爾者也。』夫民今而後得反之也，君無尤焉。」(李學勤，《孟子注疏》，頁73)戒君之口氣，與不得率獸食人之言相若，制約君王權力之企圖明顯。

激盪，從人文思想上緩和君王使用武力「生殺予奪」的殘暴權力絕對性無關；也就不能不正視儒家思想，特別是孟子在當時遏止並轉變極端而絕對王權的努力；自亦不能不承認，此種影響與日後終將朝向憲政思想行進的方向可以合流，在時間的長河之中，形成一種過渡的作用。

Edward Corwin 回顧美國制訂一部文書規範替代君王以構建最高的統治權威，背景思想中有一種源遠流長的「較高法」（higher law）觀念，其主張可以上溯 Aristotle 與 Stoic，或是 Cicero；所謂的較高法，不是後來被引為最高正當性基礎的人民公意，而是內容具有普遍實質正當性且不受情緒移轉的理性原則，亦非聽由人的意志或偏好所創造的原則。<sup>219</sup>此種較高法常被稱之為自然法，於中世紀時用來拘束檢驗一切的最高權力者，包括教皇與國王，同時檢驗統治者與主權人民，沒有法律或是實踐或是民意共識可以突破其所加設的限制。較高法包含自然法、習慣法、通用法（common law）、<sup>220</sup>理性、社會契約、個人權利諸種規範或思想，終於進入美國獨立宣言，再化身為形式為實體法典的憲法。<sup>221</sup>

於此值得討論孔子批評趙鞅鑄刑鼎的問題。《左傳》記載晉趙鞅收取重賦鑄一刑鼎，著以晉國大臣范宣子所為的刑書，孔子以之為晉之將亡之兆。<sup>222</sup>楊鴻烈先生以為此事係在爭執成文法律應否公布的問題，<sup>223</sup>徐道鄰先生則以之為春秋之際不看重成文法的間接證明。<sup>224</sup>

---

219 E. Corwin, *The Higher Law Background of American Constitutional Law*, p. 4、6-17.

220 此為馬漢寶先生之譯法，本文從之。馬漢寶，《國際私法：總論各論》（台北：自刊，2004），頁41。

221 E. Corwin, *The Higher Law Background of American Constitutional Law*, pp. 19-20、33-30、67-75、88-89.

222 《左傳》昭公二十九年：「冬，晉趙鞅、荀寅帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉，仲尼曰：『晉甚亡乎，失其度矣！』，……今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之有？貴賤無序，何以為國？且夫宣子之刑。夷之蒐也，晉國之亂制也。若之何以為法。」（日）竹添光鴻，《左傳會箋》，頁1745-1746。

223 楊鴻烈，《中國法律思想史》（台北：台灣商務，1964），頁296-300。楊氏將此事與《左傳》昭公六年所載鄭國叔向反對子產鑄刑書（見（日）竹添光鴻，《左傳會箋》，頁1440-1444）之事，並舉為公布法典所生的爭議。