

第二章

中国古代对平等的诉求

平等的思想资源

《世袭社会》

《选举社会》

中国古代社会是一个等级社会，占支配地位的是一种等级秩序的思想，但在大、小传统中均不乏对平等的思想主张和要求，而这种乍看上去的矛盾现象实是由于对平等的不同理解，两者之间由此保持了一种巨大的张力。¹ 我们先来考察一下中国古代春秋战国时期的平等思想。

从春秋末到战国结束，是中国历史上的“百家争鸣”时代，也是一个为后世提供了主要思想资源的“轴心时代”。数百年间，各家各派各抒己见，并多有交锋，但我们还是可以发现为同处这一时代的各家所共同享有的一些东西。这些共识在某种程度上反映了对世袭制解体的社会变动的积极推动、适应或至少消极的认可。而我们列出这些言论也可以说明，后世的平等趋向并不只是简单地顺应时势，而是还有一种深厚的价值资源，这种平等的趋势并不只是由下层本能地推动，而是在社会上层，在“大传统”中也有一种动力的支持。²

1.关于人格平等

儒家在意识到人有差别的同时主张人格的平等，这特别深刻地表现在孔子以“忠恕”为核心规范的仁学思想中，例如：“己所不欲，勿施于人”，³“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”⁴“己欲立而立人，己欲达而达人。”⁵ 由上面的话可以看出，“忠恕”的要求必须是在把他人视为与自己的人格上平等的前提下才能成立，才能做到，所以，在它后面隐含着的一种“人格平等”的精神。我们甚至可以在某种意义上说，这一忠恕一贯、人格平等的精神在儒家那里是其所有社会政治主张的核准。正是由于这一点，防止了儒家像法家中的极端派别那样将某一方面的平等推到极致，而使之变成丢人乃至戕害人的东西。而儒学之所以要求视人如己，平等看待，又是与儒学恻隐仁爱的价值核心分不开的，这一点，可明白地见之于孔子的“仁者爱人”与孟子“恻隐为仁之端”的思想。儒学中又有“爱有差等”，仁爱要从“亲亲”开始的命题，但这一般是指比较积极意义、目标较高的爱，在基本生存的层次上，或者说，在恻隐的层次上，儒家主张对所有人都一视同仁，认为每个人都有生存的权利，对每个人的痛苦都有必要关心，每个人也都应有接受教育的权利和发展自己的机会，这一点我们后面马上就会看到。

在墨子那里，“人格平等”则表现为一种摆脱了“亲亲”色彩的“兼爱”精神，墨子主张“圣王”要“以天为法”，“兼爱天下之百姓”、“兼而有之”“兼而食之”，对所有人公平无私，无有厚薄，例如他说：“今天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也。”⁶但他虽认为人均“天之臣”，还是接受人有“幼长贵贱”的等级制，这一点和儒家一样。

道家的思想比较特殊，有一种非政治、甚至非社会的倾向，所以我们提出来在此总说。道家倾向于一种自然状态中的平等，即一种无别贵贱，毋分贫富，不问智愚的天然平等，这种平等自然包含着一种“人格平等”的意蕴，但又可说已经不止是一种“人格平等”，而且是一种“生命平等”乃至“物格平等”。这种平等是否能够建立当然是大有疑问的，但道家主要不在解释社会历史，而在给出一种个人生活方式的理想。所以，他们特别反对“政治化”，或至少反对一种积极有为、进行干预的政治。例如：

天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。⁷

不尚贤，使民不争，不贵难得之货，使民无知无欲，不见可欲，使民心不乱。……为无为，则无不治。⁸ 彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。……夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。⁹

我们看到，庄子在此甚至把平等推到了“同与禽兽居，族与万物并”，这不是一种社会状态的平等，甚至不是一种人类状态的平等，这种与天地万物合一的平等在文明社会中实际上是一种个人的精神世界，需要

一种极大的精神力量才能达到或接近。所以，它看起来虽然是特别平等的、大众的和原始的，在文明社会里却实际上是非常特殊和精英性质的（也许还是非常超前的）。但是，这种“自然平等”虽难实行，其中却不乏可以引来（也许通过误解）支持“社会平等”的思想资源，尤其是其中隐含的重视真正“好的生活”、蔑视官位、反对政治对生活世界的侵夺的观点，是对春秋战国前后，无论“血而优则仕”还是“学而优则仕”都极其重视“仕”，以“仕”为主要出路和最大机会的一种有效批评，从而在中国历史上保留了一种虽非政治，却犹有声望的隐士的生活方式。

2.关于形式平等

“人格平等”是可以与各种具有不同内容的平等观相联系的，因为它本身只是一种肯定的价值，主张所有人都拥有某种应当被作为人来对待的共同点，但究竟这种共同点或“人格”应定于何处，怎样才算是按符合人格的方式对待人（“人其人”），还可以有不同的理解，我们在此首先叙述与“人格平等”联系最为紧密的一种普遍的“形式平等”的观点，或者说一种“天道之公”的观点，这在各家各派的观点中都不同程度地存在：10

早期法家：“天公平而无私，故美恶无不覆，地公平而无私，故小大莫不载。”11

儒家：“子夏曰：‘三王之德叁于天地，敢问何如斯可谓叁于天地矣。’孔子曰：‘奉三无私以劳天下。’子夏曰：‘敢问何谓三无私。’孔子曰：‘天无私覆，地无私载，日月无私照，奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。’”12

杂家：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣，平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。”13当然此公心、天心并不意味着完全不分厚薄地对待所有人，不意味着完全平等，而只是使人人各得其所，各安其分，各施所能，各尽其职。也就是说，把各人所得的给各人，这是一种“形式的公正”、“形式的平等”，其间还是可以容纳各种正义观，包括等级主义的正义观。因为对何谓“各人所得”可以有不同的理解。等级主义的正义观也可以概括为：平等地对待所有人，只有你具有了某种血统、身份、才能、德行、金钱、学问等等，使你能列身于某一等级。但这些条件有的是后天可以改变的（如才能等），有的是后天不可改变的（如血统），究竟是所有人还只是一部分人被纳入考虑也还有不同，14但至少到战国时期，上述“天道之公”的观点已有了在某些方面、在某种程度上对所有人一视同仁，打破血统论的意蕴。

具体到各个方面的平等中，儒家最强调受教入仕的机会平等：

孔子：“有教无类”。15

“自行束修以上，吾未尝无诲焉。”16

“面貌不足观也，先祖天下不见称也，然而名显天下，闻于四方，其惟学者乎！”17

子张：“学而优则仕。”18

孟子：“贤者在位，能者在职”19

“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立其朝矣。”20

“唯仁者宜在高位。”21

荀子：“我欲贱而贵，愚而智，贫而富，可乎？曰：其唯学乎！”22

荀子并明确地反对世袭制：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”23主张“论德而定次，量能而授官。”24

墨子的“尚贤”思想，矛头也明显地指向固定的身份制，他说：“王公大人骨肉之亲，无故富贵，面目美好者，此非可学能者也，……是以使百姓皆攸心解体，沮以为善，垂其股肱之力，而不相劳来也，腐臭余财，而不相分资也，隐匿良道，而不相教诲也。若此则饥者不得食，寒者不得衣，乱者不得治。”25“故古

圣王能审以尚贤使能为政，而取法于天。虽天亦不辨贫富贵贱，远迹亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之。”²⁶“古者圣王之政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄。……故官无常贵而民无常贱，有能则举之，无能当于下之。”²⁷“故大人之务，将在于众贤而已。”²⁸墨子甚至主张不仅官员，天子也应由选举或禅让产生：“选择天下之贤者，立以为天子”²⁹

战国时代的法家也是明确反对世袭制的，商鞅变法，改行“效功而取官爵”的制度，“宗室非有军功论，不得为属籍”，但法家也反对“人治”，主张“法治”，因而对“贤人政治”颇有批评，在如何选人，用什么标准和程序等问题上与儒家更有诸多不同。法家比儒家程序上更强调入仕的客观化和形式化，强调臣民的自进，³⁰在入仕标准上更强调官能吏才和试用，而儒家则更重学问、德行，强调人格的完整性，强调君主的礼贤。与其他政治制度相类似，后世选举制度的发展也在一定程度上体现出儒、法两家合流的影响：在选择标准、内容上等主要方面更接近儒家；在选择程序、规则上却日近法家（尤在科举时代）。

法家予以强调的是另一方面的形式平等：即法律方面的平等，他们主张“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不辟大臣，赏善不遗匹夫。”³¹但由于传统法律的性质主要是刑法，而并非近代包括公民各种基本权利的法律，所以上述法律面前的人人平等就主要是刑法面前的人人平等。墨子也说到刑罚须公正平等：“古者文武为正，均分赏贤罚暴，勿有亲戚兄弟之所阿。”³²但刑罚平等的思想的主要表述者还是法家，儒家对此则颇不以为然，孔子曾反对铸刑鼎。儒家忧虑此会伤害“亲亲贵贵”的原则，他们也期望一种更积极的通过教育感化而达到的“其无讼乎”的状态，以及在平等方面采取更积极的入仕机会平等，吸纳贤才的方针。

总之，形式平等的种种观点在春秋战国时期已经相当流行，而在这些观点中，对后世影响最大，形成了固定持久的制度，并影响和改造了社会面貌的，看来还是儒家“受教入仕的机会平等”的思想。

3.关于实质平等

儒家也支持一种等级制下的“均平”思想，亦即民众生活和财富的大致平等。孔子说：“不患寡而患不均”，“均无贫”³³；孟子拥护井田制，主张相当平均地“制民之产”，还有《礼记·礼运》中的“大同”、“小康”之说，都表现出儒家也主张一种“实质平等”的倾向。

这里有必要注意一个重要的区分：即官员（包括候补、退休官员）与一般民众的二分，亦即“治人者”与“治于人者”的两分。官、民之间并不存在平等。官、民之间在权力、财富与声望方面差距悬殊，然而儒者又不断有“均平”之说，历代王朝又时有“均田”之令以及抑制兼并，缩小贫富之策，那么，这些平均主义的论说和政策究竟何指？它们实际是指要在民众内部实行某种平等。官员毕竟占人口的极少数，民众是绝大多数，使这一绝大多数的物质生活尽量不太悬殊，不仅可以使他们大致能安居乐业，客观上也可使其中想上升到统治层的人们置于一个比较平等的起点上，即不仅保证一种前途考虑的平等，也考虑一种手段的平等。当然，这只是就“均平”政策的理想而言。总之，多数和少数、大众与贤能、常人与英才的福利是不同的，是两分的，这可以见之于《礼记·礼运》有关大同理想的那一段著名的话，一方面是“选贤与（举）能”，另一方面是“使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾而皆有所养。”

对平等的暴力诉求

我们可以再观察一下一种旨在平等的暴力实践。平等的要求可以说本来就潜存于人们的心中，当战国之后封闭的世袭制被打破，社会上、下层不再如天堑那样难于相通，就为平等意识的觉醒与平等要求的萌发提供了机会，而实现这些平等的要求则有暴力手段与和平手段的不同道路。

我们可以在中国历史上看到周期性的平等要求的猛烈迸发。这种平民（主要是农民）的暴动常常是以“平等”为号召的，是对社会两极分化、贫富悬殊的一种激烈的、行动的抗议，虽然这方面的思想史料并不是很多，但我们还是可以摘抄几条，以显示要求“平等”的激情在这些暴烈的实践中的分量：

1.“陈涉少时，尝与人佣耕，辍耕之垄上，怅恨久之，曰：‘苟富贵，无相忘。’庸者笑而应曰：‘若为庸耕，何富贵也？’陈涉叹息曰：‘嗟乎，燕雀安知鸿鹄之志哉！’”陈涉又在号召戍卒起义时说：“王侯将相宁有种乎！”³⁴

2.张鲁“又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足。”³⁵

3.王仙芝在举事时自称“天补平均大将军”，黄巢亦曾自称为“天补大将军”，“天补均平大将军”，又“时巢众累年为盗，行伍不胜其富，遇穷民于路，争行施遗。”³⁶

4.王小波：“蜀民不足，故小波得以激怒其人曰：‘吾疾贫富不均，今为汝均之’，贫者附之益众。”
37 李顺：“顺初起，悉召乡里富人大家，令具其家所有财粟，据其生齿足用之外，一切调拨，大赈贫乏。”
38

5.钟相：“法分贵贱贫富，非善法也。我行法，当等贵贱，均贫富。”³⁹

6.李自成：“牛金星教以慈声惑众，谓五年不征，一民不杀，且有贵贱均田之制。”⁴⁰又“李岩教自成以虚誉来群望，伪为均田免粮之说相煽诱。”⁴¹

7.洪秀全：“凡分田，照人口，不论男妇，算其家口多寡，人多则分多，人寡则分寡。……务使天下共享天父上帝大福，有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖也。”⁴²

这种暴烈行动所追求的是一种什么样的平等？在此，也许有必要区分发动者与群众，区分动机与实际行为和效果。从发动者来说，其动机包含着一种改变个人命运的努力，他们要争平等，但首先是自己争平等，从对佃耕“恨久之”的陈涉，到屡试不第的王仙芝、黄巢、洪秀全，被斥革的举人牛金星等，他们自然都不是民间的等闲人物，但由于运气不佳，或仕进标准与自己的才能不符，又值有举事之机或生死逼迫，便铤而走险而举大事。他们无疑期望改变自己政治上的卑微地位，但如果认为他们期望为所有人争取一种普遍的政治与社会平等，则显然与事实不符，这在当时的历史条件下亦不可能。⁴³ 所以，往往在最初一段振奋人心的同甘共苦、平等相处之后，他们很快就会建立起一种内部严格的等级制度。⁴⁴ 例如开始告诫“毋相忘”的陈涉后来不仅淡忘了自己原来的伙伴，甚至为了维护等级的威严而杀了他们。这并非一种诛心之论，也并不意味他们原来的想法不真诚或有意欺骗，而是说即使完全真诚，由于地位和时势变了，原先的想法也就可能改变。

但是，我们又确实可以看到他们想为群众所争取的一种平等，至少在初期是如此，并相当地付诸于行动。但这种平等并非政治与社会地位的平等，并非“贵贱”方面的平等，而主要是一种经济和物质需求方面的平等、“贫富”方面的平等，⁴⁵ 或更准确地说，是一种基本生存方面的平等。也就是说，他们的行动常常为活不下去的民众打开了一条生路。故农民暴动一般总是发生在贫困地区，且常值灾荒年景，甚至陷入一种濒死境地，此时正如陈胜、吴广所言：“今亡亦死，举大计亦死，等死，死国可乎？”除了暴政和外患，历代皇朝末年的大动荡常常是由于人口增加、土地兼并累积所造成的经济压力，所以，当大动荡过去，人口锐减，土地空余并趋于比较平均时，新统治者慑于记忆犹新的暴乱经验（有的自身就是与乱者，自然深谙内情）便着意于一种较平等的民生，一轮新的循环又可以预期了。

总之，这种暴烈的争取平等的行动，其最成功的，也只是对统治层成员的一次大量和急剧的更换，它并不改变社会政治的等级结构，甚至不会从表面形式上改变，它所提供的上升之路极其狭小，并极其冒险，所要求的才能也仍属单一（主要是政治动员、组织和军事的才能，当然，这种才能是平时时期下民不易满足和实现的），而它付出的鲜血和生命的代价则极其惨重，有时全国人口经大动荡之后减少一大半。⁴⁶ 往往不论哪一方，都只留下不多的幸存者，能够上升的自然更少，而能逃脱“狡兔死，走狗烹”之命运的就更少而又少了。群众总是可悯的，那种暴烈的实践即便成功，往往也只是为极少数人提供了机会，尤其是为一个人——一个新的皇帝提供了机会。自秦至晚清，从陈胜、吴广到洪秀全，最后一次大规模农民战争与第一次大规模农民战争并无性质上的大差别，缺乏积累的社会进展或变革因素，无论其成也好，败也好，社会结构并没有实质性的改变，然而，客观上它却成了一轮轮历史循环的转换器（有时这种转换器的作用由异族入侵的战争履行），构成了中国历史上一种要紧的、但却是非常态的环节。所以，说到平等的趋向，更值得注意的还是另一种常态的、和平的、虽然进展缓慢但却不断积累的、不仅改变统治阶层成分，也导致社会结构改变的变化——这就是中国古代选举制度的发展。

注 释

1. 美国一位学者孟旦认为：先秦儒家与道家都主张一种人的自然属性的平等，西方则主张一种人的价值上的平等，见D. Munro: *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1969. 但在在我看来，儒家对人的自然差别一直是敏感和强调的，下面我要讲到的“人格平等”、“形式平等”的观点都是属于从人的价值上讲平等。

2.这并不是说在春秋之前就没有类似的思想，由于中国思想连续性的特点，纵使在巨变时期亦非决裂，下列思想在春秋前就有萌芽，但它们还是在百家争鸣时代才有一集中的发展，并有了一种新时代的意蕴和转折。所以，我们仅围绕这一时代列举各种观点。

3 《论语·卫灵公》，又见《论语·颜渊》。

4 《礼记·中庸》。

5 《论语·雍也》。

6 《墨子·法仪》。

7 《道德经》第77章。

8 《道德经》第3章。

9 《庄子·马蹄》。

10 尤其是在由道入法的思想家如慎子等那里。

11 《管子·形势》。

12 《礼记·孔子闲居》。

13 《吕氏春秋·贵公》。

14 比方说古希腊曾把奴隶、印度曾把贱民排除在外。

15 《论语·卫灵公》。

16 《论语·述而》。

17 《尸子》，载《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，页378。

18 《论语·子张》。

19 《孟子·公孙丑上》。

20 同上。

21 《孟子·离娄上》。

22 《荀子·儒效》。

23 《荀子·王制》。

24 《荀子·君道》。

25 《墨子·尚贤下》。

26 《墨子·尚贤中》。

27 《墨子·尚贤上》。

28 《墨子·尚贤上》。

- 29 《墨子·尚同上》。
- 30 如韩非说：“明君不自举臣，臣相进也；不自贤，功自徇也。论之于任，试之以事，谋之以功。”《韩非子·难三》。
- 31 《韩非子·有度》。
- 32 《墨子·兼爱下》。
- 33 《论语·季氏》。
- 34 《史记》卷四十八，“陈涉世家”。
- 35 《三国志》卷八，“张鲁传”。
- 36 《旧唐书》卷二百下，“黄巢传”。
- 37 王辟之：《澠水燕谈录》卷八，中华书局1981年版，页105。
- 38 沈括：《梦溪笔谈》。
- 39 《建炎以来系年要录》建炎四年二月。
- 40 查继佐《罪惟录》纪十七。
- 41 同上书，传三十一，“李自成传”。
- 42 《天朝田亩制度》。王庆成认为：“《天朝田亩制度》所设计的，是一个平均主义的和一切政治经济权力归于‘主’的专制社会，它与近代的平等观念不相容。”“它们从未包含一切公民都有平等的政治地位和社会地位的内容。”见其《太平天国的历史和思想》，北京：中华书局1985年版，页42。
- 43 马克思主义学者亦承认这一点，并解释为他们不代表新的生产关系。
- 44 按莫斯卡（Mosca）的说法；这是政治组织的一般趋势，也是为了有力量。
- 45 当然实际上不可能完全或持久地实行，《天朝田亩制度》就并未实行，所以它经常还只是一种号召。并且，作为号召来说，“均贫富”常常还不如“不纳粮”“抗税”等针对政府而非富人的口号来得有力。
- 46 参见何炳棣：《1368-1953中国人口研究》表40：“太平天国战争期间的人口损失”，他根据县志较为精确地统计了皖、浙、苏8个县太平天国前后人口的变化，最多的两个县减少人口83%以上，最少的也减少了48%，上海古籍出版社1989年版，页239。

[上一页](#) | [回目录](#) | [下一页](#)

[返回首页](#) | [学术简历](#) | [讲授课程](#) | [招研计划](#) | [学术著述](#) | [散文杂著](#) | [翻译著作](#)