



黑龙江省社会科学学术著作出版资助项目
HEILONGJIANGSHENG SHEHUI
KEXUE XUESHU ZHUZUO CHUBAN
ZIZHU XIANGMU

近代中国人权 哲学思想的发展历程

姜豆子◎著

JINDAI ZHONGGUO RENQUAN ZHIXUE SIXIANG DE FAZHAN LICHENG
JINDAI ZHONGGUO RENQUAN ZHIXUE SIXIANG DE FAZHAN LICHENG

黑龙江人民出版社



黑龙江省社会科学学术著作出版资助项目
HEILONGJIANGSHENG SHEHUI
KEXUE XUESHU ZHUZUO CHUBAN
ZIZHU XIANGMU

黑龙江人民出版社

近代中国人权 哲学思想的发展历程

姜昱子◎著

JINDAI ZHONGGUO RENQUAN ZHIXUE SIXIANG DE FAZHAN LICHENG
JINDAI ZHONGGUO RENQUAN ZHIXUE SIXIANG DE FAZHAN LICHENG

图书在版编目(CIP)数据

近代中国人权哲学思想的发展历程 / 姜昱子著.
— 哈尔滨 : 黑龙江人民出版社, 2015. 10
ISBN 978 - 7 - 207 - 10489 - 2

I. ①近… II. ①姜… III. ①人权—思想史—研究—
中国—近代 IV. ①D621.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 250933 号

责任编辑:朱佳新

封面设计:王凯宏

近代中国人权哲学思想的发展历程

姜昱子 著

出版发行 黑龙江人民出版社

通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼

邮 编 150008

网 址 www. longpress. com

电子邮箱 hljrmchs@yeah. net

印 刷 黑龙江艺德印刷有限责任公司

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 13.5

字 数 250 千字

版 次 2015 年 11 月第 1 版 2015 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 207 - 10489 - 2

定 价 40.00 元

版权所有 侵权必究

法律顾问:北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学利、赵景波

目 录

第一章 近代中国人权哲学思想的传统根基	
——古代中国的民本思想	1
第一节 先秦时期的民本思想	1
第二节 汉朝至晚清的民本思想	6
第二章 近代中国人权哲学思想的前奏	
——近代新“民本”的理论创新	12
第一节 追求“个性”解放与平等的思想萌芽	13
一、“个性”解放——“自我”实现的始基	13
二、人格平等的理念先奏	17
三、对西方民主制的初步认识与介绍	19
第二节 沟通上下的“君民共主”——早期维新派的新民本观	21
一、变革的理论前提	23
二、传统中国政治体制的弊端及针对性思考	33
三、政治制度的选择——对人权的初步阐扬	35
四、有限的人权主张——时代的局限性	44
第三章 近代中国人权哲学思想的正式产生	
——戊戌维新时期的民权哲学思想	47
第一节 近代西方的人权哲学	47
一、“利维坦”——完全放弃个体权利的自然权利观	50
二、自然自由与社会自由	51
三、社会契约论——感性自然法及理性的完善	54

四、“根本理性”为前提的自然权利	56
五、近代西方人权哲学的杰出成果——民主制	58
第二节 戊戌维新思潮对“三纲”的集中批判	60
一、否定“三纲”的哲学依据之一：“实理公法”	60
二、否定“三纲”的哲学依据之二：“以太”说	65
三、对“三纲”的哲学批判之三：资产阶级民权思想	71
第三节 近代中国人权哲学思想的建构路径之一：平等	76
一、先验平等	76
二、仁一通一平等	77
第四节 近代中国人权哲学思想的建构路径之二：自由	79
一、“自由”——中西文化发展之分水岭	79
二、自由之美德——从奴隶到主人的精神动力	88
第五节 民权哲学思想的不同侧面	96
一、社会责任的先验性——“大同世界”的形而上之前提	96
二、兴绅权以代民权——国权强大的时代藩篱	99
三、君权与民权之间的徘徊	100
四、理想与现实之间的无奈——国权与民权价值的错位	105
五、议院—民权实现之路	112
第六节 自由与平等的自然底蕴与政治向度——戊戌维新时期自然科学观	115
一、戊戌维新自由观的自然科学底蕴	115
二、平等价值体系中的自然科学意蕴	119
三、自然科学观背后的传统文化情愫	125
第四章 辛亥革命前夕的民权思潮	129
第一节 革命抑或改良——革命派与改良派的历史道路之争	129
一、激进与保守——实现人权的两种途径	130
二、民权与民智——“知”与“行”先后之争	136
第二节 “三纲”的进一步解体	145
第三节 国民性的改造——民权的国权指向	160
第四节 女权哲学思想的发展	168

一、戊戌维新时期女权哲学思想的萌芽	168
二、女权——作为国民之母的天赋人权	171
三、女权——作为独立平等权的天赋人权	174
四、“真正的”“主动的”女性解放——无政府主义者的女权哲学思想	178
第五节 孙中山的人权哲学思想	181
第五章 人权之两翼——科学与民主	
——“五四”新文化运动时期的人权哲学思想	191
第一节 人权伦理——最后觉悟之最后觉悟	192
第二节 解构与建构——国民性的理论完善	196
一、“三纲”的彻底解构	196
二、国民性的哲学建构	199
第三节 科学精神——人权哲学思想的理性内核	201
第四节 “惟民主义”——在民主中完善人权	203
第五节 健全的个人主义——人权与社会责任的和谐共存	206

第一章 近代中国人权哲学思想 的传统根基

——古代中国的民本思想

第一节 先秦时期的民本思想

先秦时期是中国思想史上的“轴心时代”(雅思贝尔斯语),在这一时期,出现了对后世中国影响深远的一位人物——孔子。孔子开创了在后来的两千多年中几乎一直占据正统地位的学说——儒家学说。可以说,延续了两千多年并不断获得补充发展的儒家学说,其所蕴含的一个核心主旨从未变化——以“民本”为中心的仁政和德政理论。而这正是孔子想实现的符合统治秩序的等差有序、以民为本的心目中的理想社会状态。

孔子所追求的“以民为本”的思想肇始于周代。但在周朝之前,已经有了关于“德政”的传说,而这一“德政”的传说是与一个重要的事件分不开的,即“绝地天通”的宗教改革。《尚书》记载:“惟吕命,王享国百年,耄,荒度作刑,以诘四方。王曰:‘若古有训,蚩尤惟始作乱,延及于平民,罔不寇贼,鸱义,奸宄,夺攘,矫虔。苗民弗用灵,制以刑,惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜,爰始淫为劓、刵、椽、黥。越兹丽刑并制,罔差有辞。民兴胥渐,泯泯棼棼,罔中于信,以覆诅盟。虐威庶戮,方告无辜于上。上帝监民,罔有馨香德,刑发闻惟腥。黄帝哀矜庶戮之无辜,报虐以威,遏绝苗民,无世在下。乃命重、黎,绝地天通,罔有降格。群后之逮在下,明明棗常,齔寡无盖。黄帝清问下民齔寡有辞于苗。德威惟畏,德明惟明。乃命三后,恤功于民。伯夷降典,折民惟刑;禹平水土,主名山川;稷降播种,家殖嘉谷。三后成功,惟殷于民。士制百姓于刑之中,以教祗德。穆穆在上,明明在下,灼于四方,罔不惟德之勤,故乃明于刑之中,率义于民棗彝。典狱非讫于威,惟讫于富。敬忌,罔有择言

在身。惟克天德，自作元命，配享在下。’”(《尚书·周书·吕刑》)根据周穆王的说法，上古时代蚩尤作乱，波及百姓，天下百姓偷窃抢夺、诈骗强取的风气盛行。上帝命重和黎分管天神与地民之事，遂隔绝了天神与民众的联系。这一宗教改革的重大结果就是君主可以借助上帝所立之道德标准对民众进行教化，同时自身也受此道德标准的约束，若想长久地享有上帝所赐福禄，必须行为上符合此道德标准，而此道德标准最为重要的一点就是为民众谋福。《国语》中记载了另一种说法。《国语·楚语》载：“召王问于观射父曰：‘《周书》所谓重黎氏使天地不通者何也？若不然，民将能登天乎？’对曰：‘非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为牲器时服。而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖主之。宗庙之事，昭穆之世，斋敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋洁之服，而敬恭神明者，以为之祝，使名姓之后能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之出，而心率旧典者为之宗，于是乎，有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，灾祸不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀而不知其福，丞享无度，民神同位，民渎斋盟，无有威严。神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，灾祸荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。使复旧常，无相侵渎。’”两种记载虽然有出入，但都共同表达着这样一件事，即为君者须以民众的福利为根本的政治原则。

然而，当代人类学、考古学和民族学已经证明了，中国原始宗教总体特点正是“民神杂糅”“家为巫史”，也就是说，在宗教初期，并没有专门的机构来负责宗教崇拜活动，而是在普通百姓的家中就可以进行对神的崇拜和祭祀。但这一祭祀的形式仅仅能够满足原始社会的生活和政治需求。因此，在进行宗教改革之前，自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、英雄崇拜是古中国原始社会的主要宗教形式。而进入奴隶制后，为了加强统治，自然而然地需要将崇拜的权力集中到统治者的手中。唯有如此，才能建立宗教的权威性，也才能借由对宗教崇拜建立其统治的权威。自“绝地天通”之后，宗教在古代中国就脱离了原始的形式，官方掌控的宗教代替了原始的自然宗教，自然的“天”被赋予了人格以及至高无上的权威，宗教由社会普通的

崇拜形式一跃成为由官方把持的国家意识形态,成为统治阶级最为有力的统治工具之一。

完成了宗教改革之后的夏朝与商朝,同时在另一条道路上渐行渐远,即日益违背民本与德政的政治理念。背离了这一点,也正是夏商灭亡的重要历史原因。

武王灭商建立周朝,继承了夏商神学天命观的基本理念,但鉴于夏商灭亡的历史教训,周代的统治者认识到了“天明靡常”,即至高无上的天命可以转移到不同的君主身上,因此,如何能够长久地维持自己的统治,保持“天命”,就成为周朝历代统治者面临的重要问题。对这一问题,周代统治者给出的答案就是“敬德”,因为敬德就是敬天,人类社会的所有重要道德都来自于天,并认为,不“敬德”乃是不敬天,这正是夏商灭亡的主要原因:“我不可不监于有夏,亦不可不监于有殷……惟不敬厥德,乃早坠厥命。”(《尚书·召诰》)因此,周代统治者将敬德视为当务之急,“王敬作所,不可不敬德”“知今我初服,宅新邑,肆惟王其疾敬德,王其德之用,祈天永命。”(《尚书·召诰》)在周代统治者的思想中,德显然具有重要的地位,虽然在一定程度上还从属于天,但已被统治者赋予了决定统治是否能够长久的重要意义。至于敬德的内容,周代统治者将“裕民”政策视为重要的一条,《尚书·无逸》云:“昔在殷王中宗……治民祗惧,不敢荒宁。享国七十有五年。其在高宗,不敢荒宁,享国五十有九年。其在祖甲……能保惠于庶民,享国三十有三年。自此厥后……不知稼穡之艰难,不闻小人之劳,惟惮乐之从……或十年,或七、八年,或五、六年,或四、三年。”这是周初统治者对历代殷王兴亡经验教训的总结,这表明,周初统治者看到了民众的伟大力量,并对民众在王朝盛衰的历史过程中的作用有了比较深入的认识。鉴于此,周代统治者指出:“民惟邦本,本固邦宁”。(《尚书·五子之歌》)这是中国古代民本观念的最早的直接表达。周代统治者反复强调民在政治生活中的重要地位:“天视自我民视,天听自我民听”,至高无上的“天”如何评判统治者的良莠?最主要的标准就是民众是否认可。因此,“民之所欲,天必从之。”(《尚书·泰誓》)表面看来,是至高无上的“天”决定了历代统治者的兴衰,但本质上就是民的意愿。后世儒家的“民本”思想在此初见端倪。

春秋至秦帝国建立之前的时期,王权逐渐衰落,“礼崩乐坏”,先秦思想家对普通民众在国家政治生活中的重要作用都有不同视角的思考的体会。虽然站在不同的立场,但目的几乎是一样的,都是为缓和阶级矛盾,以孔子为代表的思想家继承并发展了周代的重民与天命的观念,提出了一系列民本思想的内容。

首先是“民为神主”的思想,《左传》中这样表达:“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神……民和而神降之福,故动则有成。”(《左传·桓公六年》)这就意味着,民生活状态的好坏,是神的主要考察标准,若想成为有道之君,必先满足民众的基本生活需求,只有获得民众的支持,才能得到神的降福。“国将兴,听于民;将亡,听于神。神,聪明正直而壹者也,依人而行。”(《左传·庄公三十二年》)神既然以民为主,君当然也要如此。君主要以民的利益为依归。邾文公卜问迁都之事,史官说:“利于民而不利于君”。邾文公说:“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。”(《左传·文公十三年》)邾文公短短两句话道出了君主产生的社会根源——虽然他将君主产生的决定权判给了天——即选立君主的目的是为了民众自身的福祉。民众自身的福祉实现了,君主的利益也就实现了。民既为神主,君以民的利益为依归,则民自然应为政本。“所谓道,忠于民而信于神也。上思利民,忠也;祝史正辞,信也。”(《左传·桓公六年》)管仲则表达得更为明白:“政之所行,在顺民心,政之所废,在逆民心。”(《管子·牧民篇》)

孔子周游列国,看到列国礼崩乐坏的景象,倍感心痛。认为周亡后,在各个诸侯国中已经看不到周代所建立起来的礼乐制度,“敬德”思想消失殆尽。在孔子一生的大部分时间里,都在努力恢复周礼。孔子一生都在主张,即便不能完全恢复周礼,也要在周礼的原有框架内,力图实现“仁政”的主张,这一“仁政”的主要内容,就是延续了两千多年的德治,这就在新的历史条件下,发展了周公的“敬德”思想,以及重民、德政思想。在《论语》中,这句话集中体现了孔子的政治思想:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”(《论语·为政》)即统治者以德执政,就会实现民心所向。而德治的主要内容,孔子继承了周公的思想,即惠民、利民、富民:“养民也惠”(《论语·公冶长》);“因民之所利而利之”(《论语·尧曰》);“既庶矣,又何加焉?曰:富之。”(《论语·子路》)

继承孔子衣钵的“亚圣”孟子,在其生活的时代,各个诸侯国都在追求如何统一天下,孟子由此面临着一个重要的历史任务,即如何实现非武力地统一天下。孟子给出的解决方法是“王道”,即将孔子的“仁”的思想在此时代发扬光大,孟子认为:“得道者多助,失道者寡助”,“多助之至,天下顺之”,“寡助之至,亲戚畔之”。(《孟子·公孙丑下》)这就向统治者告诫以德治国的关键就在于是否能够获得民心,获得民心的方法就是孔子所谓的“仁政”,即用仁爱之心去对待人民,争取民心,要让民众生活得富足。为此,孟子提出中国思想史上的重要命题:“民为贵,社

稷次之，君为轻”。（《孟子·尽心下》）实际上，孟子间接地（或隐含地）表达了这样一个命题：君主起源于众民的需要。所以，在政治的决策问题上，孟子充分论证了民意的重要性，君主的政治决定要以民意为核心，紧密围绕民众的生活需要，这样才能得到民众的拥戴。孟子答齐宣王的一段话最能清晰地表达这样的意思。齐宣王问孟子：“吾何以识其不才而舍之？”孟子回答：“国君进贤，如不得已，将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎欤？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀，然后杀之……如此，然后可以为民父母。”（《孟子·梁惠王下》）

孟子下面这段话虽然具有明显的功利主义色彩，但其所表达的真理也是显而易见的：“若民，因无恒产，则无恒心，苟无恒心，放辟邪侈，无不为已……是故明君至民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡……王欲行之，则盍反其本矣。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。”（《孟子·梁惠王上》）

介于儒家与法家之间的荀子在继承了前人，尤其是孔孟民本思想的基础上，对民在国家政治中的重要作用有了更加深刻的认识，其思想则处处体现了“民为君本”。他说：“天之生民非为君也，天之立君，以为民也”。（《荀子·大略》）荀子的这一观点较之近代西方的“社会契约论”早了一千多年——但也有明显的不同之处——近代西方的社会契约论是人民选举君主，而荀子则认为是天为民选举君主。基于此，荀子进一步深化了这一思想：“君者，舟也，庶人者，水也；水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·王制》）君主既然是百姓所推选出来的，则百姓亦可将自己不满意的君主废除——但废除的决定权却不在民这里，而在于天。“得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣”。（《荀子·王制》）“自古及今，未有穷其下而无危者也。”（《荀子·哀公》）在荀子看来，统治者没有人民的拥护和支持，则无法维持长久的统治，而得到了民众支持的统治者，则富、则强、则荣。而要获得民众的支持和拥护，必须的途径就是富民富国。这一思想与孔子的裕民思想是一脉相承的。他说：“是国之道，节用裕民，而善藏其余。节用以礼，裕民以政。彼裕民故多余，裕民则民富”，“下贫则上贫，下富则上富”。（《荀子·富国》）

总体来说,先秦时期,“民本”已经具有了初步的观念形态,“民本”这一观念从发生之初,就已经和“德政”“天命”形成了不可分割的天然联系。

第二节 汉朝至晚清的民本思想

秦始皇用武力统一六国,但继之仍以暴力统治国家,继承其皇位的秦二世有过之而无不及,完全违背了以民为本的基本政治原则,结局二世而亡。西汉后期刘向编辑的贾谊的文著汇集《新书》集中表达了贾谊的仁政思想。《过秦论》是最有代表性的一篇。此文深刻地总结了秦亡的历史教训,旨在为汉初统治者提供有益的历史借鉴。文中首先指出自秦孝公以来秦国逐渐强大的几个原因,如地理优势、变法图强、历代秦王的苦心经营等。但秦朝建立后,贾谊笔锋一转,描述了力量本身不算强大的陈涉起义却能在短时间内迅速动摇有着强大军事力量的帝国统治,其原因就在于“秦王怀贪鄙之心,行自奋之智,不信功臣,不亲士民,废王道而立私爱,焚文书而酷刑法,先诈力而后仁义,以暴虐为天下始。”(《新书·过秦论》)对于秦二世,贾谊这样评价:“故先王者,见终始不变,知存亡之由。是以牧民之道,务在安之而已矣。下虽有逆行之臣,必无响应之助。故曰:‘安民可与为义,而危民易与为非’,此之谓也。贵为天子,富有四海,身在于戮者,正之非也。是二世之过也。”(《新书·过秦论》)可见,无论是秦始皇还是继之的秦二世,都是因为没有实行仁政,没有以民为政治之本,招致灭亡的命运。

鉴于此,贾谊主张汉初统治者应倡导仁义和德政,他认为仁义和德政的中心是爱民和利民。他十分强调“民为政本”,认为国家安危存亡的根本在于民是否安居乐业。“闻之于政也,民无不为本也。国以为本,君以为本,吏以为本,故国以民为安危,君以民为威侮,吏以民为贵贱。此谓民无不为本也。”(《新书·大政》)“故夫民者,至贱而不可简也,至愚而不可欺也”。“自古迄今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之。”(《新书·大政》)

三国时期,陆凯曾说过:“臣闻有道之君,以乐乐民,无道之君,以乐乐身。乐民者,其乐弥长;乐身者,不乐而亡。夫民者,国之根也,诚宜重其食,爱其命。民安则君安,民乐则君乐。”(《三国志·吴志·陆凯传》)

至唐代,唐太宗鉴于隋亡的历史教训,看到了民众的巨大力量,认为民心可畏,“天子者,有道则人推而为主,无道则人弃而不用,诚可畏也。”(《贞观政要·政

体》)要维护统治,必须重民、爱民、保民。为此,首先要做到的就是以民为本:“凡事皆须务本,国以人为本。”(《贞观政要·务本》)君既以民为本,只有牢牢地树立其民的根基,才能长久地维护统治,同时民也能够爱戴君主:“夫治国犹如栽树,木根不摇,是枝叶繁茂,君能清静,百姓何得不安乎?”(《贞观政要·政体》)唐太宗认为,实行民本,最要者就在于富民,不与民争利,“为君之道,必先存百姓,若损百姓奉其身,犹割股以啖腹,腹饱而身毙。”(《贞观政要·论君道》)“夫欲盛则费广,费广则赋重,赋重则民愁,民愁则国危,国危则君丧矣。朕常以此思之,故不敢纵欲也。”(《资治通鉴·卷一九八》)在“民惟邦本”的基本认知前提下,唐太宗开创了历史上少有的繁荣局面——贞观之治。

至宋代,民本思想继续发展,张载、二程、朱熹、司马光等人,他们基本的政治取向都是希望统治者实行仁政,重民是他们民本思想的有机组成部分,从维护统治长久存在的考虑出发,奉劝统治者重视民生,争取民心。

张载继承并进一步发展了孟子的民本思想,而张载超越之处在于,从哲学的高度对民本思想进行了阐扬。同时,张载认为,“道学”与“政术”并非两件事,而是合二为一的一件事,即不仅要在理论上论证王道的理想与可行性,更要在政治实践中积极去实行王道,方为真正之王道:“朝廷以道学政术为二事,此正自古之可忧者。巽之谓孔孟可作,将推其所得而施诸天下邪?将以其所不为而强施之于天下欤?大都君相以父母天下为王道,不能推父母之心于百姓,谓之王道可乎?所谓父母之心,非徒见于言,必须视四海之民如己之子。设使四海之内皆为己之子,则讲治之术,必不为秦汉之少恩,必不为五伯之假名。巽之为朝廷言,人不足[与]适,政不足与间,能使吾君爱天下之人如赤子,则治德必日新,人之进者必良士,帝王之道不必改途而成,学与政不殊心而得矣。”(《张载集·答范巽之书》)但如何在政治实践中有力有效地践行王道之理论?张载指出,必须有实行王道之法。如此,张载将心一法一道统合为一个有机整体。张载说:“秦为《月令》,必取先王之法以成文字,未必实行之。‘道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时’,此皆法外之意。秦苟有爱民为惠之心方能行,徒法不以行,须实有其心也。有其心而无其法,则虽有仁心仁闻,不行先王之道,不能为政于天下。”(《经学理窟·月令统》)

中国历史上各朝代的民本主义,可以说都是以先秦时代的民本观念为基础,在汉代以后经历朝历代儒家杰出代表的努力,逐步形成体系庞大、内容庞杂的民本思想大系。这一大系中既有真正的民本思想,也有为君主专制进行理论论证的伪民

本思想,无论是真正的民本思想,还是伪民本思想,都在统治阶级的有意识的建构下,逐渐形成封建专制统治阶级的主导思想,被定位于治国安邦的指导思想。这在一定程度上确实客观地反映了作为被统治对象的劳动人民的重要性日益受到重视的事实。中国历代王朝之初也正是在这一思想的指导下出现过安定繁荣的局面,如“贞观之治”“开元盛世”“康乾盛世”等,但对于民本主义的性质,我们还是应该正确认识的,中国历史上的民本主义,其主要作用还是在于调和两个阶级之间的矛盾,通过重民、富民等策略来使民安于被统治的地位,同时也起到了调整统治阶级内部秩序的作用,在一定程度上可以对专制君权进行限制。在本质上,体现的还是一种尊君的政治文化。

尽管如此,历代所发展和丰富的民本思想还是在近代接受西方先进思想的过程中再现了生命力,成为中国知识精英们探寻救亡图存之路的重要思想来源之一。

值得一提的是明末清初的民本主义,明末清初是中国历史上极为重要的一段时期,这段时期所产生的思想家如李贽、黄宗羲、顾炎武、王夫之、吕留良、唐甄等人将民本思想推向了新的时代高度,与传统的“民本—尊君”的模式不同,这些思想家的民本思想倾向于对中国两千余年的封建君主专制制度进行批判解构,并形成了“民本—罪君”的新的民本模式,以至于倍受后来政治家和思想家的青睐。明末清初的民本思想家主张的民本,是以公天下为前提的,这也正是他们用来批判清朝君主专制的主要武器。其中最具代表性的就是黄宗羲。

黄宗羲通过将后世的君主制与三代以上的君主制相比较的方法,指出后世君主制私天下的罪恶。他认为,三代以上的君主制的根本原则是“天下为公”,而不是“天下为私”。他说:“三代之法,藏天下于天下者也。山泽之利不必其尽取,刑赏之权不疑其旁落,贵不在朝廷也,贱不在草莽也。”(《明夷待访录·原法》)然而秦汉以后的君主制却背离了这一精神。秦汉以后的君主是“藏天下于筐篋者也,利不欲其遗于天下,富必欲其敛于上。”(《明夷待访录·原法》)因此,是一家之法,不是天下之法。而三代以后的君主制之所以能够成功地将天下据为私有,是借用了强大的“君权神授”的理论工具。为此,黄宗羲以颇类似于卢梭的社会契约论的观点否定了君权神授理论。他认为,君主的产生并非出于神授,并没有天的根据,而是出于人民兴利除弊的需要:“有生之初,人各自私也,人各自利也,天下有公利而莫或兴之,有公害而莫或除之。有人者出,不以一己之利为利,而使天下受其利,不以一己之害而害,而使天下释其害。此其人之勤劳必千万于天下之人。”(《明夷待

访录·原君》)也就是说,君主是天下人通过选举而为天下兴利除害的,其产生和存在的目的是为天下服务,“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。”而现在则完全背离了当初君主产生的目的,“今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也”。(《明夷待访录·原君》)正是君主专制制度破坏了原有的安宁秩序,成为天下的乱源。因此,黄宗羲得出结论:“为天下之大害者,君而已矣。”(《明夷待访录·原君》)

梁启超后来回忆《明夷待访录》时说:“后此梁启超、谭嗣同辈倡民权共和之说,则将其书节钞印数万本,秘密散布,于晚清思想之骤变,极有力焉。”^①正是以黄宗羲为代表的这些新的民本思想家,对中国近代自戊戌全面开始的近代化进程产生了不可忽视的影响,成为他们批判君主专制,投身变革的思想来源之一。梁启超即以其亲身经历道出了明末清初这几位思想家的影响:“最近三十年思想界之变迁,虽波澜一日比一日壮阔,内容一日比一日复杂,而最初的原动力,我敢用一句话来包举他,是残明遗献思想之复活。”^②

另一个将民本思想推上新的高度的是王夫之。王夫之首先为民本思想确定了一个宏观的哲学背景,这一背景就是“天下为公”。在这一大背景下,王夫之指出,天下之所以有君主,乃是为了民,同样道理,君主之下有各级官吏,也是为了民,“君以民为基……无民而君不立”。因此,国家建立的根本是民众的需求。应该说,“天下为公”这一理念的表达在先秦时期就已经出现过,不过在彼时只是一个理念的表述,或者说只是一个统治者论证“以德配天”的道德表述。而在王夫之这里,“天下为公”已经上升到了政治价值的层面,已经成了王夫之进行哲学表达与政治理论建构的核心,“一姓之兴亡,私也;而生民之生死,公也。”(《读通鉴论·卷十七》)而王夫之并非简单地提出这样一个观点,他进行哲学高度的论证。这是相较之前的思想家一个重大进步之处。在哲学上,王夫之从三个角度对“天下为公”进行了铺垫,王夫之认为,“气”乃是宇宙中唯一的实体,“理”乃是“气”之理,“气”为本,“理”为用,“气”遍布宇宙,不属于任何私体,“理”既然为“气”之用,自然与“气”同样没有界限:“理气者,皆公也,未尝有封畛也。”(《思问录·内篇》)其次,既然“气”为宇宙间唯一之实体,“气”与“理”没有界域的限制,那么,天与地自然无

① 梁启超:《清代学术概论》,《梁启超全集》第5册,北京出版社,1999年版,第3075页。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》,《梁启超全集》第8册,北京出版社,1999年版,第4442页。

可分割,浑然一体:“天无可分,地无可割。王者虽为天子,天地岂得而私之!”(《读通鉴论·卷十四》)天地既无可分割,谁又能窃为私有呢?最后,天地都是无可分割,不属于任何人的,那么天地之物产自然属于天下公有:“天地之产,聪明材勇,物力丰犀,势足资中区而给卫,圣人官府之,公天下而私存,因天下用而用天下。故曰:‘天无私复,地无私载。’王者无私以一人治天下,此之谓也。”(《黄书·宰制第三》)

那么,理在这其中起什么作用呢?王夫之认为,“势字精微,理字广大,合而名之曰天。”“民心之大同者,理在是,天即在是。”(《张子正蒙》)如此,王夫之就将人心与天理融合为一。而人心即是民心。君王要想取悦天心,必先取悦民心。

王夫之相比前人的一个重大进步,就是在天下为公的大前提下,论证了民有自主之权。而君主的主要职责就是尊重和实现民的自主之权。而民有自主之权的一个前人从未论证或表达的一个极为重要的观点就是,民在一定程度上有废掉不合格的君主的权利:“人无易天地、易父母,而有可易之君。”(《尚书引义·卷四》)人是天地之间的产物,又是父母所生,这一事实无法改变,但可以改换的是君主。但这一权利却不是绝对的,也不是自己可以随意实行的,这一权利来自于天。这一思想可以说超越了时代,这一思想对在中国延续了两千多年的君主专制制度无疑是一个巨大的理论冲击,可以说,王夫之的这一哲学论证,将古代民本思想提升到了近代的高度。

不可否认的是,王夫之的民本思想虽然超越了中国古代民本思想,但毕竟由于时代的限制,王夫之无法做到彻底否定君主专制的合理性,在君民关系问题上,王夫之虽然论证了民的自主之权,但限于君主专制制度的生活背景,他没有也不可能认识到权力与权利之间真正的关系。王夫之虽然认为君主是选出来为民众服务的,但选君主的权力却不为民众所拥有,而是“天”所拥有:“天佑下民,作之君,作之师,伪者愈于无,况崛起于厌乱之余,以义安四海者哉!”(《读通鉴论·卷十一》)既然君王是天为民众所选定的,那么民众的不满,就是天的不满,但同时,也只有天可以废掉君主,因此,就像父子关系是天生的一样,君主关系也是天生的,“原于天之仁,则不可无父子;原于天之义,则不可无君臣。”(《读通鉴论·晋武帝》)在君主专制的时代里,这样的观点是完全可以理解的。

王夫之的思想对后世影响很大,可以说,黄宗羲、王夫之、顾炎武是明清之际对后世产生影响最大的三位思想家,而王夫之对后世的影响还要在黄、顾之上。王夫

之的影响从早期维新派一直到戊戌维新时期,这两个时期的思想家几乎无一例外地从不同的方面继承并发展了王夫之的民本思想。郭嵩焘说:“我朝经学昌明,远胜前代,而黯然自修,精深博大,罕有能及衡阳王夫之者”,并认为“自朱子讲明道学,其精且博,唯王夫之能为仿佛。”(《请以王夫之从祀文庙疏》)

戊戌维新时期,康有为、梁启超、章太炎和谭嗣同等都曾经高度评价过王夫之的民本思想。谭嗣同这样评价王夫之:“为学专主船山遗书,辅以广揽博取。”“更以论国初三大儒,惟船山先生纯是兴民权之微旨。黄梨洲《明夷待访录》,亦具此意。”^①

萧公权评价:“黄、顾深惩宋明专制之弊,故欲以封建分权之遗意矫正集权。船山立论则不针对一时一代之得失而着眼于政治进化之客观事实。前者乃改造家之主张,后者则近乎科学家或历史家之案语。吾国往昔不乏改造之思想家而绝少纯粹之学者。准此而论,船山学术,似犹在黄、顾之上。”^②

可以说,正是黄宗羲和王夫之的民本思想,对中国近代的民本思想产生了重要的划时代的影响,近代中国的思想家从早期维新派到戊戌维新派,多数都受到二人的影响,也正因如此,民本思想才能在中国遭遇救亡图存的危难时刻,从古代形态转型至近代形态。

① 蔡尚思、方行:《谭嗣同全集》,中华书局,1981年版,第464页。

② 萧公权:《中国政治思想史》,辽宁教育出版社,1998年版,第580页。