道德自我与民主自由:人权的哲学基础

美国夏威夷大学哲学教授　成中英

一、现代人权论的哲学基础

人权是人类现代文明的重要价值，它是个人自由、法律制度与民主政治的道德基础，同时也是对公共理性和立法的要求。但什么是现代人权的哲学基础呢？我认为，此一哲学基础乃是儒家哲学的人性伦理或德性伦理。

儒家的古典人性论是如何转化及展现为现代人权论，亦即如何由儒家的德性伦理转化成普遍化的人权伦理的呢？这种转化经历了八个步骤。

（一）道德(是非善恶)意识之呈现。人有自然的道德意识，即人有自然的是非、善恶的意识选择，这种选择包含着人发展的能力，主导人的行为。人的这一道德意识代表一种权力，无论是在中文还是在英文中，我们所说的德都有权力的含义，但这种权力的中心意义是追求善、明辨是非的能力。

（二）道德自我之根源的认识：建立道德行为规范。道德自我是要自我认识的，这种认识是基于对人性中道德自觉的本质的掌握。人的本质的根源是人之区别于动物而之所以成为人的理由。在此前提之下，建立人的道德规范、建立行为的标准才成

需要全本请访问 www.ertongbook.com

为可能。

（三)保持、完善此道德自我并力行实践,使德权合一。掌握了人的道德自觉的根源形成了一种动力，这种动力不断完善人的行为能力，力图在人与人之间建立一种关系，使自我扩大，成为一个更大的、更有影响的存在。也就是说，道德自我不是封闭的存在，而意味着开放的、不断展开的需求。这种需求以宇宙整体为对象，是逐渐发展的伦理建设过程。从自我的认识，到社会的实践，再到对整个世界的认识，是一个不断完善的过程。

（四)为社群、社会示范与立法,促进建立共同规范。掌握了人之为人的行为规则，主体就能够具有为大家所公认的公正性和规范性。这种公正性、规范性可以使人们从自己的行为中显示自己的价值，产生示范作用，由示范形成一种理性，即对客观道理的认识，这就是理性认知。掌握理性认知的目标是使理成为一种规范，而理的本质是自我认知和自我规范。所以人的行为规范的建立到价值立法再到共同的理性立法是一个很重要的步骤。这一立法是一种理性的认知，是对仁的中心意义的掌握，也就是建立道义标准和行为的准则。

（五）由自立、自达建立价值理性。在普遍性的道德立法之下,人人都能自觉遵循普遍的道德规范,从而自觉、自立、自达地要求自己通过示范，通过教育，通过人际关系来建立价值理性。它是更深入的对人性和理性的认知，也是对价值的发展。所以，这是一个使人人都能够自觉，人人都能够自我规范，都能够自我立法的过程。

（六）扩大理性共识，化仁爱为正义，因民本而尊重人民主权，进而认识与保护个人的主权，即是认识和保护人权。扩大这种人的自觉产生一种人人共同的意识，进而产生社会共识。在这种共识之下，民本和民主会同时发生。因为，以民为本的最高

境界包含着认识人的意志、人的价值与人的主权。因此,能以人为本、以民为本,也就能以人为主、以民为主。

(七)实现理性立法基础上的个人自由、社会正义与政治民主。从这个意义上讲,仁转化为义、利,转化为社会立法,它不单纯是仁爱道德,而成为一种权利道德。也就是说人可以彼此相互尊重、相互交往,而形成一种共识或共同的意志,从而建立社会规范,建立社会立法。社会立法确立,共同理性形成,人的政治自由和社会的民主就是水到渠成的事了。

(八)不断回归人性,力求发挥人性与理性。要完善人的自由、完善社会和政治的民主,必须不断回归人性,完善道德是非价值的判断,以充分实现人的权力意识。人到底是什么,人需要什么,人能够做什么,只有当人不断地进行这样的反思和自我批判,才能进一步地发展完善社会正义和政治民主。这是一个不断完善的过程,就是要不断地回归人性伦理。也就是说,不断完善的人权伦理必须以人性伦理、人性论的不断回归和发展作为它的发展方向与动力泉源,才能真正实现人的价值。

以上是一个基本的框架,如何从一个道德自我出发发现、发生和建立社会伦理,再由社会伦理的建立进而建立社会民主政治是一个重要的哲学问题。因此,以上所论可总结为两个方面:第一,转化道德人性为人权的充分自觉。第二,转化社会正义为政治民主。其中的关键是建立合乎理性的社会立法,对个人、社会来说,这种立法都极为重要。换言之,只有在合乎理性的立法基础之上,人的尊严、人的公共意志才能充分地表达出来。但是,合乎理性的立法必须以人性的回归和道德理性的完善为前提。只有如此,它才能更符合人的要求和社会发展的需要。所以,我们今天探讨这一问题,必须认识到伦理、法制、民主、正义和人权之间的关系是动态的、相互影响的关系。

二、重新认识现代西方人权、民主思想之根源与发展

人权、民主这些概念首先是由西方人提出来的，这没有什么疑义。但是，现代西方人权论是在东方哲学，特别是在儒家哲学思想的影响下产生的，即西方人权思想的根源是中国的儒家哲学思想。作为一个学术问题我对此略作阐述。早在 17 世纪欧洲启蒙运动时期，西方来到中国的耶稣教士把中国的儒家经典包括《易经》等摘要翻译为拉丁文,传播到西方,这对一批西方的启蒙思想家产生了影响。例如,17 世纪德国哲学家莱布尼茨接受了中国儒家的政治哲学、人性哲学和伦理哲学，他的普遍语言论、单子论及二进位理论，都直接或间接地受到中国古典儒家学说的启示和支持，因为他和当时在中国的耶稣教士经常通信。耶稣教士把中国儒家经典介绍给西方是经历了一个过程的。1687 年，在意大利出版了《中国哲学家孔子》一书，该书首次简要地将《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》翻译成拉丁文。此书出版后两年,英国哲学家洛克发表《公民政府两论》（1689）等两篇论文，其中一些概念和观点就来自于儒家思想，可以说是明显地受到儒家哲学思想的影响。此前，洛克曾逃亡法国与意大利，并跟当地学者多有来往和交流。在他之后，受中国儒家哲学思想影响的欧洲学者不胜枚举，如孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰、狄德罗等,他们大多论述到人权、人性问题,形成了一股很大的潮流,这些思想最后汇合到康德哲学中，产生了很大的影响，成为西方理性主义人权论的基础。

我注意到在洛克《公民政府两论》中提到的一个重要论点是在政府与人民的关系中，政府有责任保护人民的利益，因为人民有他自然的功能、自然的权力，这种功能就是他的权利。因此，说到人民、公民的功能，指的就是他们的能力和权利。政府保护

人民的权利，是构成政府合法性的前提。从这个意义上说，政府保护人民的权利就是保护人民的财产、生命等，这一观点为后来的美国宪法所采纳。美国的民主、人权思想的来源是什么？毫无疑问，其中部分思想来自于洛克。洛克的思想影响到后来法国的启蒙思想家们和康德。洛克思想的双重影响是欧洲现代人权思想理论的起源。而研究洛克思想形成的根源，又不能不追溯到中国儒家的哲学思想。所以，我认为，西方人权思想是在中国儒家哲学思想的启示、影响下产生的。类似的佐证还有一些，如英国哲学家休谟在《人性论》中所说的"人性"即"仁爱"也是受到儒家思想影响的结果。他比洛克晚近百年，在法国做了多年的外交官。可见，英国启蒙思想家受法国启蒙思想家的影响，而法国启蒙思想家们常常提到孔子，尽管英国启蒙思想家不提孔子，不去追溯自己思想的本源。

综合众多历史资料证明，西方现代人权思想的根源可追溯到洛克，洛克人权思想又影响到美国的人权思想，并被写进了宪法，那么，探讨洛克人权思想的形成与中国儒家哲学思想的关系就显得很有意义了。事实上，从洛克的思想看，其受儒家思想的影响是可以肯定的。如《公民政府两论》论述政府与人民的关系完全是儒家的观点。洛克论政府与人民的关系可概括为政府应保护人民，人民有自然的能力、自然的权力，政府与人民的关系是信任的关系，政府要取信于民。政府如违背侵害人民的利益，人民有权去抗拒，甚至取代之，这完全是孟子的思想。从这个角度看,至少洛克《公民政府两论》中所表述的基本思想,基本是儒家思想。他反对神权，主张人权，主张人的价值、人的发展价值等。所以他的人权概念，是人的发展概念，是人在社会中自然发展的概念，是以民本为基础的思想。由此可见，西方 17—18 世纪的人权思想是建立在儒家人性论基础上的。论述西方人权思

需要全本请访问 www.ertongbook.com

想的起源，离不开儒家人性论、德性论这个起点。因此，我们可以说，中国自古就有人权思想，它蕴含在儒家的人性论之中。当然，近现代西方人权理论对中国当代社会的影响，我们也不能不予以充分的关注和重视。

三、重新认识儒家德性伦理之发展动力与人性社会思想

儒家思想对中国封建社会影响很大，这是人所共知的事实。我认为我们要重新认识儒家学说，重新认识儒家德性伦理，也就是我们要在认识到儒家学说对中国封建社会产生巨大影响的同时，更应注意到儒学是一体系完整的学说。这一学说包含对人的概念、对人的发展潜力的认识,对人的生活、人的社会、人的未来的价值的认识等等。所以，我们应回归到儒家原典思考人的自觉。另一方面，我们应整体性地认识儒家，要认识到儒家动态、开放的性格。儒家不是一个封闭的系统，而是一个整体的、开放的、实践人的价值的认识和自我反思。所以，从这个意义上讲，我们可以把孔子看成是这一认识和自我反思的起点，在他的基础上加以发展。但如何以孔子为基础，结合后来儒家的思想来彰显儒家的一些重要价值，使它成为一个整体，这是我们构建儒家人性伦理的需要。而构建儒家的人性伦理对今天的我们来说显得尤为重要，因为我们面对全球化的浪潮，人类科技、教育、经济、政治等迅猛发展，需要建立与之相适应的人性伦理，以维护人的尊严和价值，维护社会可持续平衡发展和扩充人的价值潜能及其可能性。构建新的人性伦理，就不能不重新审视儒家学说，重新整合儒家学说，以便在现代社会中发挥其重要作用。

就古典儒家思想的整体性而言，我认为可以从以下几个方面来体现：

首先，孔子把儒家的人的自觉提升到较高的文化层面。他强调人的自主性，强调人的意志性，强调人的道德的自主和自由。他说“吾欲仁，斯仁至矣”，假如你要追求一个道德理想，你就可以尽自己的努力去追求，这是很重要的一点。人的行为自主与道德自由能够成为人的行为的基础，因为人的道德自主产生一种能力，这种能力也就是一种权利，它使人在自己的道德实践中完善自己。

其次，孔子强调人是平等的，他认为人人生而平等，强调人类的平等性。在孔子看来，人的善性是共同的，只是后天环境的不同造成人的差异。所以他认为，人的本质存在内在的统一性，人应当努力维护这种内在统一性，也就是维护人的内在的平等性。孔子说，人人都可以成为圣贤，人人都可以成为君子，都可以“学以致其道”，都可以“志于道，居于德，依于仁，游于艺”。人的这种平等性是非常重要的，因为人的尊严来自于他的自主、他的内在的平等性，在这个基础上，才能进行人性的推广。这里所说的人性和人性的推广就是“仁爱”，就是“己所不欲，勿施于人”；“己欲立而立人，己欲达而达人”。由此再进行理性的思考，建立稳固的人的社会。我认为，孔子谈到“道”，这个“道”后来被朱子转化成“理”不是没有可能的。因为孔子的“道”具有普遍性和包涵性，它是一个大的道理，具有广大的客观性，它是在人的文化发展当中的人的价值，是人的理、社会的理。从这个意义上讲，从人的平等、人的自主，走向社会的法制、社会的道德性，都是非常有可能的。

最后，人的理想是什么？人的理想就是建立人能得到充分发展、完整发展的社会，这个社会就是大同社会。这一思想是可以从儒家思想中阐发出来的。这可以从三个方面来看，一是《孟子》，尽管孟子首先明确地提出了人性论，但正是孟子把孔子的

道德意识进一步扩大为对人性的认识。他认为人之成为人，是长期累积起来的一种自觉，他加以开发推演，从而成为道德的基础。二是《礼记》,这里面有丰富的资源,如《大学》讲大学之道，讲人要掌握自己(“明明德”),然后要“仁爱”“亲民”(即民本)，最后还要“止于至善”。我认为“止于至善”这个观点可以由民本展开到人共同存在的自主性和善性，从而构成大同社会、大同理想的理性基础。这是对孔子学说的继承和发展。三是荀子，荀子的理性立法尤为重要。荀子认为，圣人是一个完整的人，由此出发,他思考了许多问题,如他就知识、语言进行了反思,掌握各种客观事物的经验基础和客观规律，然后进行分辨、梳理，形成一种规划,这就是他的“理”。他的“理”就是以理性为基础的法，用之于人际关系就是礼，用之于建立社会和谐秩序就是法。所以,用现代的法学观点看,荀子的“法”就是一种建构理性,就是一种建构性的、实证性的立法，也就是社会法制的基础。荀子由此实现了由道德意识向社会法制的转换。在这种社会法制上，人能够悠游其中，能够实现孔子的那一种道德的自主性。我们如果掌握古典儒家的这种传统，对我们认识研究现代人权思想、人性伦理会有很大帮助，这也是我之所以提出要重新认识儒家德性伦理和现代西方人权思想的原因。

四、当前我们所面临的问题及解决问题的方法

在当代社会中，面对着诸多的道德生活、社会生活、经济生活、政治生活所产生的问题，儒家传统能否或在多大程度上解决现代社会问题并发挥其作用呢？今天，东西方之间的沟通中存在一些问题,如果能沟通中西、结合中西,不但东方学习西方,而且西方也可以学习东方，才能建立起更好的世界社会秩序。当我们即将进入 21 世纪之际，面对众多的社会问题，如果重新认

识、重新思考,使人类有一个更好的未来,这是大家的迫切希望。所以,我们如何以全球的眼光,来掌握儒家思想丰富的资源,同时面对当前人类的处境，建立一套具有人性伦理内涵的人权伦理,是一个最根本的问题。现在我只提五点,来说明人类当前所面临的一些根本问题及解决这些问题的方法。

(一)整体伦理的观点 如何同时以人权与道德为内涵。

西方学术界认为西方社会已经发展到一个非常民主、非常重视个人权利的时代，认为可以抛弃过去所谈的德性、责任等，一切从功利、权利出发来考虑问题。这就是为什么我们看到在西方的伦理学里面,往往只谈权利问题、功利主义问题,而对人的德性、对社会责任等强调不够。当然,也有部分西方伦理学家主张我们要回到德性,要研究社会责任,可见,这仍然是一个值得探讨的问题。就整个西方历史来看，西方历史开始是讲德性的。当然,它的德性,像亚里士多德所讲的德性,不一定刚好等同于儒家所说的德性,但它与儒家有互通的地方。到了康德,德性完全变成一种责任理性，他把德性中所包含的人情摆在一边，过分理想化了，这就成为一个问题。到了 19 世纪，由于工业革命导致社会利益的自觉，产生了功利主义。到 20 世纪,由于少数民族争取权益和频繁的战争，人更能够感觉到人的重要性。由此产生人权的观点,这是一个很好的发展。但是,人权伦理应不应该放弃德性,功利主义应不应该放弃责任,这是值得探讨的问题。我所提倡的是整体伦理,就是如何结合权力和责任、功利和德性这四种需要,使人类能更进一步地掌握人的整体,使人能够成为更整体的人，使人类社会更具整体性。儒家就人性论来谈人权,显然能进一步扩大人权伦理的内涵。今天,人权学说已发展到第三期。第一期人权是政治人权，第二期人权是经济人权,第三期人权可以称为文化人权、社会人权,也可以称为伦理

人权。在第三期人权中，人作为人，他的整体价值是什么？在各方面力量的压迫下，人还能否维护人的自主性和创造性，以实现人的整体价值？

（二)经济伦理 如何重利而不忘义,如何不因利而背义。

经济伦理以功利主义为主，特别是卢梭在他的《契约论》中提到"：只有在相对经济发展的基础上才能够谈民主与自由。'这一点说明了经济发展的重要性，因为只有在经济发展的过程中，我们才能掌握人的物质基础。孟子也谈到人无恒产难有恒心，意即人不能丰衣足食，就无法去谈礼义。这里的矛盾就是当人们丰衣足食之后,就可能为富不仁,就可能见利忘义,因此,经济发展很重要，但更重要的是重利而不忘义，不因利背义，能够在经济行为中掌握公平，掌握正义，这是最大的问题，这在第二期人权学说中非常重要。

（三)民主伦理 如何运用民主实现社会正义并开拓人权(有关民粹主义民主政治、目标平等和公开性问题)

民主寄寓于人权，有它的道德基础；民主是要实现社会正义的，民主不等于民粹，这是第一点。如何用民主来实现社会正义，用社会正义来规范民主的发展，是开拓丰富人权的内涵，使第一、第二、第三期人权成为整体人权所涉及的第一个问题。当人类打破许多界限、边界,如国内、地区贸易走向世贸组织时,就涉及一个国际平等和国际民主问题。我们注意到西方存在一种两项论(两面论),即国内民主,国外不民主。所以,在全球化的浪潮中，我们应该掌握国际民主和国际公平，在参与国际组织中要求民主。不能因为是强国就去强制弱国，所有国家都要参与民主，参与国际组织，以建立国际性的具有道德内涵的立法。

（四)教育伦理 认识人的整体性与社会的整体性。

教育伦理的重要意义在于认识人的整体性与社会的整体

性。当代社会要发展，必须重视教育；人权的发展依赖于教育的发展，要教育人怎样做人，怎样修德而后治身。我们不但要尊重权利，也要尊重德性。在今天的美国，许多年轻人都很讲权利，很懂得权利，有权必争，但不懂得德性，不懂得在道德的基础上解决问题，常常就因为权利造成许多纷争，造成很多诉讼，造成很多浪费甚至大的悲剧。我认为，如何通过教育使下一代认识到人的尊严是建立在德性基础之上的，而不应当仅仅在法律保障的前提下去争取人的尊严和权力，这是极为重要的，也是建立和谐的社会所必须的。任何社会如果只讲权利，不讲道德，权利变成没有道德基础的权力，这个社会就不可能是健康和谐的社会.

（五)科技伦理:人不因科技的发展而丧失人性、人权及人的尊严。

随着当代科技的飞跃发展，人权面临着严重的危机。当今的科技发展有了质的飞跃，人可以掌握自己的命运，可以控制别人而为人所不知，如为伦理学家所关注的基因生物学发展到今天,研究证明人有 99.99% 的基因是一样的，不管你是黄种人、黑种人还是白种人，大家都是平等的，差异的仅有 0.01%,这让我们了解了人类的共同性。因此，如何维护人的独立性，不使人变成被控制的对象，是维护人权和人的尊严的重要问题。因为，基因生物学的发展，人的器官可以复制，人的生命可以改造，人甚至可以制造生命，这些都会造成对人的存在的意义和价值的危机，如何保护人继续成为自然发展的整体，这都是新人权理论必须要考虑的问题，也是在人权基础上的法律、在人性基础上的人权必须要考虑的问题。讨论人权，重点在发挥人的整体性，在尊重人，在寻回人的自尊，无疑，这个问题是人类进一步发展人权思想时的重要问题。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

民本儒教的历史展开和它的现代意义

韩国成均馆大学名誉教授、国际退溪学会会长　安炳周

一

对于朝鲜王朝宣祖 22 年出现的己丑狱事，有两种截然不同的评价，一种是逆谋，一种是捏造，但无论如何，这在不安定的朝鲜时代政治史上都是一件大的政治事件。就朝鲜王朝社会的一般观念来讲，“不事二君”是不可否定的绝对义理，而郑汝立（？—1589 年）却不肯认为“不事二君”是圣贤之通论。此外，他又持着与常论不同的一些看法，比如说：

1. 司马光在《资治通鉴》中“以魏纪年，而朱子非之，大贤所见，非后生敢知之。天下公物，岂有定主”。

2.“尧舜禹相传，尧舜非圣人乎？”

3.“柳下惠何事非君，柳下惠非圣之和者乎？”《孟子》评价伊尹说“圣之任者”“何事非君，何使非民。”

4.“孟子劝齐梁行王道，孟子非圣之亚者乎？”

当时这些言论都引起极大的议论。郑汝立的这些言论无疑是对当时朝鲜王朝体制的一种否定。许多著名学者对其作了很高的评价。申采浩（1880—1936 年，号丹斋）高度评价说“在四百年之前要打破君臣纲常之论也”金德龙教授说“郑汝立无疑

是革命性的思想家。’因为郑汝立事件发生于朝鲜朱子学之全盛期与教条化之际。从对朱子学或者朱子学的所有的异见均为拥护的，一般评价说上引郑汝立言论是否定朱子学的价值观和伦理意识的产物。金德龙教授也把‘天下至公,非一姓之独有’之天下为公论看做革命期、政权形成期、转换期之典型逻辑。他又认为，郑汝立的这种言说是对由朝鲜王朝全力普及的朱子学的价值观和伦理意识的否定,并且在讨论魏蜀正统论问题时,郑汝立一直支持司马光，而批评朱子的看法，所以表面上看更像如此。但是,我们考察儒教民本思想之演变过程,应该注意与此不同的事实,因为疑难儒教民本思想,特别怀疑孟子民本思想的人是司马光，反而对此问题积极拥护的人是朱子。这一点是既有趣的，又该注意的。郑汝立的这些思想和说法是典型的儒教革命论，同儒教传统没有任何冲突之处。这种革命论往往兴盛于王朝交替期或者被利用于新王朝的合法化逻辑。虽然他的这种说法被判为逆谋者,而‘何事非君’是孟子评价伊尹为‘圣之任者’时所用的,典据于《孟子》。儒教民本思想本来蕴含着这种革命论。至于北宋时期,李觏、司马光等一批宋儒彻底排斥孟子的民本思想。孟子的桀纣一夫论(革命肯定论)、易位论以及视君如寇论等都受到北宋时期一些守名论的名分论者之严厉批评，李觏、司马光是其代表者,批评孟子是‘忍人’。一些宋儒之疑孟风(孟子拒斥论)中,全心尽力地保护孟子革命论和儒教民本思想的就是朱子的《读余隐之尊孟辨》。

二

朱子并不否定名分论，而在某种意义来讲，他非常重视名分,此并不亚于李觏、司马光。司马光在《资治通鉴》中以魏为正统,与此相反,朱子在《通鉴纲目》中以蜀为正统。李觏、司马光

的名分论是“守名论的名分论”，其特点是将君臣关系视为绝对不变的永续关系，所以不可容纳任何颠倒可能条件的单纯平板名分论。与此相反，朱子的名分论是‘正名论的名分论’，而且朱子尊孟的根据是传统儒家的民本思想。因此‘民本’与‘天命’是互相联结的，占有重要地位。在《读余隐之尊孟辨》中朱子逐一地驳司马光(《疑孟》)、李觏(《常语》)的单纯平板的绝对君臣之分的疑孟风（孟子拒斥论），同时努力护卫作为亚圣的孟子权威以及在儒教史上的孟子地位。在儒教思想史上，朱子的这种尊孟的重要意义就在于发扬光大儒教民本理念。在对李觏之《常语》第二条的辩驳中，朱子说：‘行仁义而天下归之，理势之必然，虽欲辞之，而不可得也。’从此，我们会发现比单纯名分高一筹的“理势之必然”≒“理”≒“天命”的逻辑关系。在《论语·八佾》的“王孙贾问曰”章中，朱子加注说‘天即理也’。天命与民本有直接的相关关系，所以可以说‘民本’也有比单纯平板的‘名分’高一筹的概念。因此，朱子的民本思想与尊孟之间的逻辑根据就在于此。尽管如此，朱子并非积极显扬孟子的革命论，他往往把王勉之说法收录于《孟子集注》。在《孟子·梁惠王章句下》“放伐章”中，朱子引用说：‘斯言也，惟在下者有汤武之仁，在上者有桀纣之暴，则可，不然，是未免篡弑之罪也。’或者把孟子的革命论解释为对为政者的警告性发言，以此回避作为革命论的烙印。对此问题应该进一步讨论，在《中国法制史》(岩波全书)里头，仁井田氏据王勉之上引之文，贬斥警告性发言就是革命否定论，笔者不同意仁井田氏之看法。

三

“民本”最早出现于《尚书·夏书》的‘民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁’。民本思想频繁出现的最早儒教经典也是《尚

书》。《尚书》一书一贯强调明德慎罚的儒教民本思想,我也将其视作是民本思想的典据。但有人指出光靠民本思想来概括整个《尚书》是较为片面的看法,在下面,介绍其代表的见解。

在《尚书》中,与敌对阵时君王向士兵作誓约说‘尔尚辅予一人,致天之罚,予其大赉汝。尔不从誓言,予则孥戮汝,罔有攸赦”;‘用命,赏于祖,不用命,戮于社,予则孥戮汝”。由此看来,参战士兵不是为了祖国,而是为君主一人而战。若不从王命,就被孥戮。在此,我们会发现掌握人民这生死予夺之权的专制君主形象,这就是《尚书》的本质。尽管由对《尚书》之本质的这种片面的看法——掌握人民生死予夺之权的专制君主之形象——能否正确理解儒教实质是另一个问题,且持有着怀疑《尚书》的民本思想。再说,在殷周革命后政局不稳的情况下,统治者也无法无视人民的意愿。所以,可能成书于西周初的《尚书》之民本思想因素对后来影响颇大。无论如何,《尚书》之民本思想因素对日后儒教帝王形象之确立和儒教政治理念的影响均是可以肯定的。这种共识非常重要。周公通览夏、殷、周三代兴替历史之后,认为天命是可变的。据此,他把‘天威’与‘我民’作对称,同时设定‘天’和‘民’之间的相对关系。周公之重视人民的观念在中国政治思想史上应该注意,而且其后来成为儒教的重民、爱民民本思想之源。孟子也认为失去天下之原因在失其民,失其民之原因在失民心。将天命与民本之相关关系较为清楚地发明的是《孟子·万章章句上》第五章之文。据此,尧殁之后天子之位没有让给其子丹朱而是让于舜,其原因是‘天受之’‘民受之’以及‘天予之’‘人(民)予之’之结果,换言之,舜之德政使人民心服,所以产生这种结果。这是天意以民意为基础的重要说法,所谓民意就是天意‘民心就是天心’之意,天命与民本如此被联结。孟子在该章之文尾中引用《尚书·周书·泰誓》“天视自

我民视,天听自我民听。'除此之外,天意只是随从民意之文也不少见。

“天聪明自我民聪明,天明畏自我民畏”;“民之所欲,天必从之”也是代表性的例证。又在天命（民本）政治思想当中，所谓“天命靡常”——天命不属于一个君王或者一个王朝，倘若失德、失民心,则会失去的——思想也是如此。《诗·大雅·文王》所见的‘天命靡常’就是此义。在《尚书·蔡仲之命》中也能见到‘民心无常”之语，从此我们能看到天命与民心之间的密切关系。孟子继承这一民本思想传统，他明确地指出禅让于舜而不是尧，决定于以民意为基础的天。孟子基于“切于救民”的心理，将今乐与古乐视为同一;“今之乐由古之乐也”。合法化武力易姓革命(放伐)在民、社稷和君主三者中,主张民贵君轻论。“民为贵,社稷次之，君为轻”。虽然孟子之民本思想是与天命之权威相联结的，而从此被导出的革命肯定论是后代儒教革命的渊源和根据。虽然天的权威由此产生内部分裂，而自觉作为一个人的主体性，对于人的觉醒进一步扩大的儒教民本思想的历史展开过程中，完成民的完整独立于天的是黄宗羲。这是儒教民本思想的一大转折点。黄宗羲之民本思想并非否定君主制本身，但反君主过激论是黄氏理论的特点之一。《明夷待访录·原君》云:“向使无君，人各得自私也，人各得其利也，呜呼！岂设君之道，固如是乎！”这段文字可以理解为黄宗羲严厉批评君主制本身，而并不彻底否定它。对此,沟口雄三评论说,如‘向使无君’之类的反君主的过激发言是把是否满足个人利益看做普遍价值的。黄宗羲所提出的自私自利的民是以独立自存的、自觉的主体存在，因此，它不被收摄于君主之主观仁德意识。他又在《明夷待访录·原君》中说:“凡天下之无地而得安宁者为君也”,此重视治法于治人，具体地明示富民阶层等的思想，这是从民本发展到民主的

重要环节。黄宗羲以后,朝鲜王朝的丁若镛也在《汤论》、《原牧》等作品中积极展开儒教民本思想和革命论，其特点是从下向上的民权畅达方式。至于清末谭嗣同的《仁学》,黄宗羲的这种思想就成为激烈抨击君统(君主制原理)的先行根据。

四

和后代司马光等的守名论的名分论不同，孔子正名论的名分论里所指的名分是指使百姓安心生活的民本名分论。还有卫出公政权成立许多年后，还追究其政权成立的不正当性的正名论的名分论。在卫国，孔子的弟子冉有提倡先富后教，先富后教可以解释为把民生安定看得无比重要的民本意识的表露。

《孟子》中更强烈地表现出了孔子的这种民本意识。孟子甚至对梁惠王、齐宣王等诸侯讲‘然而不王者未之有也’,劝告他们“与民同乐”。虽然仅把百姓看做是被统治者，确实继承了《书经》“明德慎罚’的传统,竭力主张爱民、重民的‘与民同乐’。虽然不能完全保障‘百姓意’和‘依靠百姓’,但通过强调‘为百姓’和相信人性鼓舞激励个人自觉向上的价值内在论和经济安定后再图谋振兴教育的养先教后或先富后教的思想，我们能够在孟子的言表里面发现‘天赋人权’的意思。

蒋欣义为《儒教政治思想与民主自由人权》(徐复观著,蒋欣义编）作的序：《一位不畏权势的当代儒者对民主自由的探索》中，对徐复观教授认为主张价值内在于人心中，相信人性，鼓励个人自觉向上的儒家价值内在论正好能归结为民主政治的主张，进行了总结说明。对于徐教授认为从民本和民主有转换可能性的主张来说，看起来有必要对其加以关注。

蒋欣义的序中还指出了徐教授把儒教的教化精神理解为社会思想运动的观点,并对孔子、孟子、荀子都树立民间的‘自由讲

需要全本请访问 www.ertongbook.com