

中 华 文 史 新 刊

# 平等与启蒙

——从明清之际到五四运动

魏义霞 著

中华书局

本书是国家教育部项目《平等与启蒙——从明清之际到五四运动》的最终成果，项目编号为08JA720007

# 目 录

第一章 导 言 .....	1
第二章 明清之际的平等与启蒙 .....	7
一、对“君为臣纲”的不满 .....	7
二、对“男尊女卑”、“夫为妻纲”的不满 .....	19
三、明清之际的平等意识与早期启蒙思潮 .....	28
第三章 近代的平等与启蒙 .....	38
一、近代的平等观 .....	38
二、近代的核心话题 .....	52
三、近代启蒙的深入 .....	73
第四章 五四时期的平等与启蒙 .....	94
一、个人主义与平等 .....	94
二、民主与科学 .....	107
三、五四时期的核心话题 .....	122
四、五四启蒙的新阶段 .....	157
第五章 中国平等的历程和内涵 .....	162
一、中国平等的历史进程 .....	162
二、中国平等的理论焦点 .....	172
三、中国平等思想的特定内涵 .....	190

---

<b>第六章 中国启蒙的历程和内涵</b> .....	198
一、近代与早期启蒙思潮的内在关联 .....	199
二、中国启蒙历程的阶段性的 .....	214
三、中国启蒙的历史连续性 .....	221
<b>第七章 中国的平等与启蒙</b> .....	253
一、中西的平等与启蒙 .....	254
二、男女平等 .....	264
三、平等与家庭 .....	281
<b>主要参考文献</b> .....	295
<b>后 记</b> .....	297

# 第一章 导 言

在全球语境中,平等与启蒙密切相关。作为资产阶级价值观念和意识形态的平等思想是与启蒙思想一起出现的,其理论根基是天赋人权论和社会契约论。这就是说,平等作为普遍的价值观念和追求,是从近代开始的。自从1789年法国大革命明确提出自由、平等、博爱的口号之后,平等与自由、博爱一起成为西方启蒙思想的核心价值。

在中国,平等与启蒙的关系更为密切,这包含两层意思:第一,平等与自由、博爱并非三位一体、密不可分,中国本土平等意识的出现并不是基于天赋人权论或社会契约论,而是出于对中国社会内部存在的严重不平等的君臣关系、夫妇关系的抗议。第二,与自由、博爱相比,平等与启蒙的关系更为密切;就三者的比较来说,平等与中国的启蒙思想是同步的,平等与自由则是分离的。综观中国历史可以看到,平等的产生与明清之际的早期启蒙思潮是同时出现的,近代(指1840—1919之间)和五四时期随着启蒙历程的变化和转向,平等思想呈现出不同的理论内涵和时代特征,带有明显的阶段性。就价值旨趣和思想内涵来说,近代的启蒙思想更是与平等密不可分,致使平等成为启蒙的两大主题之一。近代启蒙是最复杂的,这一时期的平等思想带有与这一时期的启蒙一样的与生俱来的复杂性。救亡图存的迫在眉睫和西学的大量东渐使近代的平等思想不断深入,也随之具有了双重主体和更为丰富、博杂的内涵;在对平等的合理性和正当性的论证中,近代思想家将平等提升到了前所未有的高度,平等思想与明清之际相比也得以系统化。五四时期,随着启蒙思想的深入,平等成为民主的题中应有之义,具有了不证自明的正当性和合理性,同时克服了近代平等的绝对性、抽象性和虚幻性。

这种情况表明,中国启蒙思想与平等是同步的,中国启蒙思想与平等比与自由具有更为密切的亲缘性。基于中国的平等思想与启蒙的密切相关,离开了平等便无法全面理解中国的启蒙历程,正如离开了启蒙便无法客观评价中国平等思想的历程和内涵一样。这一切使审视、梳理平等与启蒙的关系具有了非同寻常的理论价值和现实意义。

无论对平等作何界定,无可辩驳的是,平等在中国的历史背景和文化语境中所指涉的是人与人之间的关系,始终属于规范人与人关系的范畴。判断中国古代社会是否具有平等思想,与对中国古代社会性质的认定密不可分。长期以来,学术界对中国古代社会的性质争论不休,焦点集中在中国是否有封建社会上,由此形成了对中国古代社会的两种主要认定:一是封建社会,一是宗法社会。其实,无论将中国古代社会界定为封建社会还是宗法社会,都不能否认中国古代社会等级森严的事实,并不影响对古代社会是否平等的判断。中国古代社会的等级并不只是限于不同社会地位之人的上下尊卑,家族内部成员的关系也成为等级关系,具体以父子、夫妇关系为代表。进而言之,无论是上下尊卑之等还是血缘亲疏之差,都是以肯定甚至夸大不同人之间的等级为前提的。在这种社会背景和文化语境中,不平等是占主导地位的意识形态。于是,恪守三纲,彰显上下尊卑、血缘亲疏成为中国古代社会的伦理、政治原则。这种社会体制下的伦理是一种纲常伦理,以等尊卑、别亲疏为宗旨,彰显不同社会地位之人之间的上下贵贱尊卑和不同血缘关系之人之间的远近亲疏厚薄。正因为如此,中国古代社会的伦理是一种通过凸显人与人之间的不平等而达到社会和谐等的差伦理,突出等差是中国古代社会的根本原则,也是中国传统文化的基本原则以及有别于西方文化的本质特征。当然,肯定中国古代注重不平等并不意味着中国古代决然没有平等意识。正如有人说老子、庄子向往的无为而治就是自然平等的状态,还有人说庄子的齐物论是讲平等的,中国不仅有平等意识,而且中国的平等意识源远流长。尽管如此,不可否认的是,与平等相比,不平等是主流,占据绝对优势:第一,就思想领域来说,老子、庄子等人的平等观念不是主流,占据主导地位的儒家思想历来是爱有等差的。第二,就社会制度来说,在中国

古代漫长的宗法社会,上下、尊卑之间等级森严,与平等格格不入。

回顾中国历史可以发现,发端于明清之际的平等与以往的本质区别在于:以个人觉醒和个性解放为前提。离开坚实的社会土壤、物质条件和经济基础,不可能出现平等思想。正是明末江南沿海地区工商业的兴起和市民阶层的出现,推动了个人主义的兴起。在明清之际的早期启蒙思潮中,伴随着对“君为臣纲”和“夫为妻纲”的批判,萌发了朴素的平等意识。这就是说,中国与个人主义相互印证的平等思想与启蒙思想密切相关;或者说,中国的平等思想在时间上与启蒙思想的出现是同步的,在内容上是作为启蒙思想的一部分出现的。中国平等思想大量而系统的出现则是从近代开始的,一是由于从西方传入了系统的自由、平等观念,不仅开阔了中国人的眼界,而且使平等与自由一起成为天赋人权的一部分;一是由于鸦片战争、甲午战争使中国的民族危机日益深重,救亡图存成为中国社会迫切的现实课题,平等尤其是中国与西方列强之间的平等迫在眉睫。五四新文化的核心价值是民主和科学,这一时期的平等与自由一样,作为个人主义的题中应有之义已是不证自明的了。

追溯中国平等思想的演变轨迹可以发现,如果说平等在早期启蒙思想家那里是作为朴素的概念而非系统的思想体系或价值观念出现的话,那么,对于五四时期的新文化运动者而言,平等则成为不证自明的前提;前者对平等的论证是不充分的,平等对于后者则是无须论证的——从另一个角度看,论证也是不充分的。由此看来,只有包括资产阶级维新派和革命派在内的近代思想家对平等的论证充分而完备,尽管理论体系并非没有矛盾,而是夹杂着对平等的矛盾和纠结,然而,他们对平等的深切关注和反复论证却是有目共睹的,也是其他时期无法比拟的。这表明,近代的平等思想最具有典型意义,是研究中国平等思想不可逾越的重要一环。这一时期的平等在中国平等思想的发展史上占据举足轻重的地位,构成了中国平等思想的主体内容,不仅是最为广博而典型的,而且是最具时代内涵和中国特色的。具体来说,明清之际的平等是在中国文化的语境中进行的,因其是中国本土的,故而也可以说具有中国特色;五四时期的平等从根本上说是西式的,故而被称为从西方请来的“德先生”,尽管与中国本土文化进行了

嫁接,如用以抨击三纲、礼教等,其基本精神还是西式的,属于不同于中国本土文化的“新文化”。相比之下,近代的平等接续了早期启蒙思潮的思路,并且在坚守中国本土文化时为之注入了自由、平等的时代内涵;即使是对西方思想的借鉴也进行了内容转换,并且围绕着救亡图存的主题进行了改造。如果说明清之际与五四时期所讲的平等分别代表了一中一西两个不同方向的话,那么,近代的平等则是不中不西、亦中亦西的。近代思想家在接续早期启蒙思想家的平等话题的同时,为平等加入了大量西方思想,同时围绕着救亡图存的宗旨展开,这使他们所讲的平等与明清之际的平等不可同日而语;由于立足于中国文化传统和民族立场,近代思想家对西方传入的平等思想予以改造和创新,所讲的平等与西方的平等迥异其趣。

在中国的文化语境中,启蒙具有开启童蒙的意思。启蒙一词在汉语中的使用可以追溯到汉代的应劭,一开始就与去蔽、兴知相联系。宋代以来,启蒙与教育紧密关联,以至于到了近代,一个人开始读书识字或接受教育依然被称为启蒙或发蒙。从这个意义上说,中国历来不缺少启蒙,浩如烟海的童蒙读物(这一点在宋明时期最盛)都是启蒙的文本。同时,中国还有另一种意义上的启蒙,即纠正蒙昧。北宋的理学家张载的代表作《正蒙》便取这一含义,以此纠正佛道的错误,传承儒学的正统,“为往圣继绝学”。

现代意义上的启蒙对于中国来说是一个舶来品,原义是光,寓意从黑暗走向光明。在法文中,“启蒙”是一个隐喻词,本义是光。近代科学和近代哲学的开启者笛卡尔常常用“自然之光”比喻他所推崇的理性,有时干脆使用“理性之光”彰显理性的崇高地位。从这个意义上说,西方语境中的启蒙与中国语境中的启蒙是相通的。就广义的启蒙而言,一切从无知到有知、从知之甚少到知之较多乃至从错误之知到正确之知的运动都是启蒙。正因为如此,汉语的启蒙、英语的 Enlightenment、法语的 Les Lumieres 和德语的 die Aufklaerung 都力图表达发挥理智的力量、摆脱懵懂状态、促使人走向自觉的含义。并且,单就广义的启蒙而言,任何时期都需要启蒙,启蒙与人类的进步息息相关。

无论如何界定启蒙以及如何理解中国启蒙的历程,明清之际的思想以其特殊的内涵、价值和影响显示了不同以往的独特魅力,在思想

界和市民生活中产生的震荡和冲击是不容忽视的,也是不可抹杀的。这一时期的思潮之所以产生如此大的影响,是由于其对主流意识形态的批判和否定态度,就其挑战理学的权威而言,当属启蒙思想,故而不妨称之为早期启蒙思潮。这一思潮的产生有商品经济和市民阶层做后盾,并且涉及政治体系、经济制度和市民生活等诸多领域。它引领人们转向了一种新的生活方式,在中国历史上是空前的,并且对后世,特别是近代产生了一定程度的影响。明清之际的启蒙思想是内发的,中国近代的启蒙思想与之具有连续性,近代思想家对早期启蒙思想家的推崇和思想继承便是明证。这表明,中国的启蒙思想和启蒙历程不完全是外力的,有内发的一面,是中国本土文化自身发展和延续的一部分。同时应该看到,在中国近代,无论启蒙的深度还是广度,都较之明清之际有所提升。中国近代是一个全面启蒙时代,这也是一部分人将中国的启蒙定位于近代的原因所在。近代启蒙与明清之际不同的是,在启蒙中加入了救亡的主题;如果说明清之际的时代主题是启蒙的话,那么,近代则肩负着救亡与启蒙的双重历史使命,救亡图存甚至比启蒙更为刻不容缓。有鉴于此,有人断言近代没有启蒙,由于救亡压倒了启蒙,中国从来都没有经历过深入的启蒙。这就是说,当代中国仍然处于前启蒙时代,当务之急是补上历史遗留下来的启蒙那一课。这种观点的可取之处是看到了近代启蒙有别于西方的特殊性,突出救亡图存对于近代中国启蒙的消极影响以及造成的中国启蒙的不彻底性;其错误则是不能辩证地理解救亡与启蒙的关系,只关注二者相互抵触的一面,而没有看到二者相互促进的一面。诚然,在中国近代的历史背景和文化语境中,救亡呼吁群体意识、公德观念、爱国主义和民族主义,其价值核心是群体性;启蒙从根本上说是个人主义和功利主义,二者在思想侧重和价值旨趣上存在着一定的张力。更有甚者,基于救亡图存的迫在眉睫,近代思想家从康有为、严复、梁启超到孙中山,一面宣扬自由、平等,一面呼吁为了国家的自由而牺牲个人的自由、平等之权。这对于中国近代的启蒙历程而言不能不说是一种钳制。尽管如此,同样不可否认的是,救亡与启蒙具有相互促进的一面,救亡图存的宗旨是使中国走向独立、富强,这是近代思想家宣传自由、平等的最初动机;正是救亡图存使肇端于明清之际的启蒙思想在近代

不仅延续了平等的主题,而且加入了自由、民主、权利、义务和责任等观念,与此相关的以天赋人权论、社会契约论和社会有机体论为代表的西方各种政治、经济、法律和哲学思想也被翻译、介绍到中国来,极大地开阔了中国人的眼界。仅就有人否认中国近代有启蒙思想的论据来说,国家主义、民族主义对于只知有家而不知有国的中国人来说就是一种启蒙。至于五四时期的新文化运动,其启蒙性质自不待言,因为五四运动之所以被冠以“新文化运动”,就是因为这一时期的思想无论个人主义还是民主与科学,都是从西方请来的“新文化”,至于以新文化对中国本土文化的清算也是历史上最彻底而全面的。有鉴于此,审视中国近、现代(1919—1949年是现代,1949年以后是当代)的思想历程,可以将救亡图存说成是与启蒙并列的一个主题,而不能因此断言由于救亡图存而中断了中国的启蒙。事实上,救亡图存本身就是中国近代启蒙的题中应有之义,因为近代的启蒙之所以变得如此急促,就是因为其以救亡图存为宗旨,近代思想家无论讲自由还是讲平等,都强调其主体是国家、群体。更有甚者,中国从近代到五四时期的救亡运动是由思想界组织和发动的,这一点与法国大革命相比看得更加清楚——卢梭、孟德斯鸠等人进行了思想启蒙,包括卢梭弟子和信徒在内的政治家掀起了政治运动。对于由启蒙思想家掀起的救亡运动来说,正如他们的思想具有启蒙特征一样,启蒙思想(思想救亡)就是中国救亡运动的一部分。

## 第二章 明清之际的平等与启蒙

明朝末年，江南沿海地区商品经济活跃，以商品交换为主导的经济形态注重实利，追求功利价值，催生了个人主义的兴起。于是，明清之际，中国思想界出现了一股经世致用、反思理学空疏学风的“异端”思潮，此为中国的早期启蒙思潮。早期启蒙思潮是以反理学的面目出现的，对理学的批判涉及哲学、政治、经济等诸多领域。早期启蒙思想家质疑三纲的绝对权威性，并且从功利价值的角度关注人的存在，推动了价值观的变革。作为启蒙思潮，明清之际早期启蒙思潮的启蒙性最突出的表现是对作为古代价值核心的三纲中的“君为臣纲”、“夫为妻纲”提出质疑，流露出与古代宗法等级观念不同的平等意识和价值旨趣。

### 一、对“君为臣纲”的不满

“君为臣纲”是三纲之首，既对中国的政治、伦理产生了巨大影响，又在某种程度上决定着“父为子纲”和“夫为妻纲”——因为后者是以前者为模式、范本的。正因为如此，在指责君主给社会、人民造成巨大危害的同时，早期启蒙思想家尤其是黄宗羲和唐甄等人把批判的矛头直接指向了君权，致使“君为臣纲”成为被批判的焦点。大致说来，明清之际，早期启蒙思想家对“君为臣纲”的批判集中在以下几个方面：

#### 1. 揭示君主的起源和职责，剥去“君权神授”的面纱

在中国漫长的古代社会，君权具有绝对权威，在理论上为君权辩

护的则是“君权神授”的神话。为了反对君权的绝对权威，早期启蒙思想家溯本逐源，从君主的起源入手揭示君主的本来面目和原初职责，并以此为突破口打碎了“君权神授”的神话。

黄宗羲指出，君主不是从来就有的，而是起源于为天下人兴利除害的需要。对此，他解释说：“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；不以一己之害为害，而使天下释其害。此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。”<sup>①</sup>按照这种说法，自私自利是人之本性，由于人皆忙于私利，致使天下之公利、公害莫或兴除，君主正是在这种背景下应运而生的。在这个意义上，黄宗羲得出了“原夫作君之意，所以治天下也”的认识。这表明，原本并没有君主，君主起于为天下人兴利除害的需要。循着这个逻辑，既然源于兴利除害的需要，那么，君主理所当然地要为天下服务，而不是天下为君主服务；君主不应该凌驾于人民头上，而应是比较千万人更加勤劳的服务者。如此说来，君主没有任何特权，而应是公而忘私的大公无私者。他进而指出，尽管君之出现原本是出于为天下兴利除弊的需要，可是，三代以后，君主开始把天下视为自己的私产，致使君主的职责发生蜕变。对此，黄宗羲生动地描述说：“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。始而惭焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。”<sup>②</sup>君主的这种心态变化直接导致并演绎为君之职责的蜕变，使原本为天下服务的职位发生异化，最终使原本为天下之客的君成为天下之主。正是在这个意义上，他写道：“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也；今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。”<sup>③</sup>

黄宗羲对君主起源的追溯戳穿了“君权神授”的骗局，已经使君权的权威性遭到质疑。另一位早期启蒙思想家、清代的唐甄剥去了君主

① 《明夷待访录·原君》。

② 《明夷待访录·原君》。

③ 《明夷待访录·原君》。

头上的神圣光环,提出了“天子非神而皆人”的命题。对此,他一再指出:

大山之高,非金玉丹青也,皆土也;江海之大,非甘露醴泉也,皆水也;天子之尊,非天帝大神也,皆人也。<sup>①</sup>

天子虽尊,亦人也。<sup>②</sup>

君主之所以拥有至高无上的权威以及君权之所以被视为天经地义,其前提之一便是君主是上天之子,拥有上天选定的作为人间代言人的特殊身份。君之天子身份是“君权神授”的理论前提和核心内容之一,甚至在某种意义上可以说,正是这种半神半人的身份决定了君主的至尊权威。唐甄对君主亦人的揭示在把君主拉下神坛的同时,直指“君权神授”的问题本质,从源头处给君权和“君为臣纲”当头一棒。

## 2. 揭露君主的危害,谴责昏君、暴君的倒行逆施

黄宗羲指出,尽管君的设立是为天下兴利除弊的,然而,由于从根本上违背了这一初衷和职责,君主在秦后演变为天下的祸根。对于君主给天下百姓造成的灾难,他作了淋漓尽致的揭露:未得天下之前,君主们无不“屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业”;既得天下之后,他们又“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”。更有甚者,君主对自己的穷奢极欲和由此给天下带来的灾难不仅不以为耻、不以为愧,反而还振振有词:对于夺取政权时的“屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业”,君主们不但毫无愧色,反而说“我固为子孙创业也”;对于夺取政权后的“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”,他们同样毫无羞愧,反而说“此我产业之花息也”<sup>③</sup>。面对专制君主的无耻嘴脸和他们给天下造成的危害,黄宗羲得出了大胆而激烈的结论:“然则为天下之大害者,

① 《潜书·抑尊》。

② 《潜书·善游》。

③ 《明夷待访录·原君》。

君而已矣。”<sup>①</sup>

基于这一理解，黄宗羲对专制君主予以极力谴责，称他们是“独夫”、“民贼”和“寇仇”。他不仅把君主说成是天下所有灾难、困苦的制造者，而且对君主专制的后果揭露得入木三分：君主专制不仅荼毒天下，而且害及君主自家。具体地说，在君主专制制度下，天下既然被视为君主之私产，君主也就成了极为诱人的、有大利可图的职位。由于人人都想得到君主这个职位，在位的君主为了防止诺大的产业被别人夺去，不得不创设许多机构加以维护，就像为防盗把门户锁得紧紧的、箱子捆得牢牢的一样。然而，君主的所有措施并没有多大用处，“一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣”<sup>②</sup>。由此，黄宗羲坚信，私天下者最终都不会有好下场。

基于对民众的同情，唐甄审视了历代君主的所作所为，指控君主是草菅人命的屠夫，进而把他们推上了历史的审判台。他写道：“周秦以后，君将豪杰，皆鼓刀之屠人；父老妇子，皆其羊豕也！处平世无事之时，刑狱冻饿，多不得毕命；当用兵革命之时，积尸如山，血流成河，千里无人烟，四海少户口。岂不悲哉，岂不悲哉！”<sup>③</sup>在指控君主是屠夫的基础上，唐甄对君主的罪行进行了量刑和审判。正是在这个意义上，他反复申明：

杀一人而取其布匹斗粟，犹谓之贼；杀天下之人而尽有其布粟之富，而反不谓之贼乎！<sup>④</sup>

匹夫无故而杀人，以其一身抵一人之死，斯足矣；有天下者无故而杀人，虽百其身，不足以抵其杀一人之罪。<sup>⑤</sup>

在这里，根据杀一人而取其财谓之贼的量刑标准，基于君主杀天下之人而尽取其财富的事实认定，唐甄得出了“自秦以来，凡为帝王者

① 《明夷待访录·原君》。

② 《明夷待访录·原君》。

③ 《潜书·止杀》。

④ 《潜书·室语》。

⑤ 《潜书·室语》。

皆贼也”的结论。基于这一罪行认定,他进而向君主宣判,要君主为自己犯下的罪行承担责任。在这里,唐甄不但要君主对自己的杀人行为负责,而且要求他们对“大将”、“卒伍”和“官吏”的杀人行为负责。在他看来,这些人都是听从君主的命令行事的,从本质上看,“杀人者众手,实天子为之大手”<sup>①</sup>。对此,唐甄语重心长地说道:“治天下者惟君,乱天下者惟君。治乱非他人所能为也,君也。小人乱天下,用小人者谁也?女子寺人乱天下,宠女子寺人者谁也?奸雄盗贼乱天下,致奸雄盗贼之乱者谁也?反是于有道,则天下治,反是于有道者谁也?”<sup>②</sup>

与此相关,唐甄批驳了历代把祸乱归罪于女人、宦官和奸雄的说法,认为没有君主的宠幸,女人、宦官和奸雄均不能兴风作浪、扰乱天下,应该由君主为他们的罪责负责。于是,他指出:“世之腐儒,拘于君臣之分,溺于忠孝之论,厚责其臣而薄责其君。彼乌知天下之治,非臣能治之也;天下之乱,非臣能乱之也……治乱之君,于臣何有!”<sup>③</sup>

总之,按照唐甄的量刑标准和裁决方式,君主是天下的罪魁祸首乃至唯一罪人。即使退一步说,君主也是主谋,他人只能算是从犯,因为其他人都是受君主支使的。

### 3. 反对效力于君主一人,渴望建立新型君臣关系

戳穿“君权神授”的骗局已经使臣为君主效忠失去了合理依据,对君主危害的揭露更使君主威仪扫地、处于千夫所指的众矢之的,这在一定程度上动摇了“君为臣纲”的正当性和权威性,也使重新审视现实的君臣关系乃至建立新型君臣关系变得可能甚至有些迫切起来。

李贽认为,君臣之间没有固定的义务和责任,因为君的职责在于养民,民和社稷都比君主重要。循着这个逻辑,如果“君不能安养斯民”,臣便没有必要一味地为其尽忠,完全可以抛弃君。不仅如此,基于君臣相交以义的原则,他强调,臣对于君是去留自由的,并且指责对昏君、暴君尽忠的行为,甚至认为“谏而以死”的臣子迂腐,是“痴臣”。正是在这个意义上,李贽写道:“夫暴虐之君,淫刑以逞,谏又乌能入

① 《潜书·室语》。

② 《潜书·鲜君》。

③ 《潜书·远谏》。

也！蚤知其不可谏，即引身而退者，上也；不可谏而必谏，谏之而不听乃去者，次也。若夫不听复谏，谏而以死，痴也。何也？君臣以义交也。士为知己死，彼无道之主，曷尝以国士遇我也。”<sup>①</sup>

黄宗羲从四个方面对君臣关系进行了阐述，在揭示现实君臣关系异化的同时，突出建立新型君臣关系的必要性和迫切性。

其一，黄宗羲揭示了君臣的起源，明确了君臣的本来使命、职责和相互关系。在这方面，他指出，君产生于为天下兴利除弊的需要，臣是协助君主治理天下的人。因此，臣的职责是为天下万民服务，而非为君主一人服务。按照这个逻辑推演下去，朝代的更替并不重要，重要的是天下的治乱和百姓的忧乐。有鉴于此，黄宗羲宣称：“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。是故桀、纣之亡，乃所以为治也；秦政、蒙古之兴，乃所以为乱也。”<sup>②</sup>

其二，黄宗羲反对各种愚忠行为，根据君臣为养民而设、臣的职责是兴除天下之利害的原则，指出君臣的关系只能是“为万民”服务的同事，而不是一尊一卑的主仆。同样依据此原则，他强调，“为臣之道”应该是忠于万民，按照道义公理而行；绝不能盲目地按照君主的意志行事，更不能不分青红皂白地为君主献出自己的生命。对此，黄宗羲论证并解释说：

有人焉，视于无形，听于无声，以事其君，可谓之臣乎？曰：否！杀其身以事其君，可谓之臣乎？曰：否！夫视于无形，听于无声，资于事父也；杀其身者，无私之极则也。而犹不足以当之，则臣道如何而后可？曰：缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也，况于无形无声乎！非其道，即立身于其朝，未之敢许也，况于杀其身乎！不然，而以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜欲，吾从而视之听之，此宦官官妾之心也；君为已死而为己亡，吾从而死之

① 《初潭集卷二十四·痴臣》。

② 《明夷待访录·原臣》。

亡之，此其私昵者之事也。<sup>①</sup>

基于这一认识，黄宗羲坚决反对“臣为君而设”、臣应该绝对效忠于君的传统观念，更反对臣“杀其身以事其君”的愚忠行为，甚至公开鼓励为臣者抵制、反对君主的不义行为。正是在这个意义上，他指出：“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间，至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事，乃兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠。岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？”<sup>②</sup>这就是说，按照君臣事先的约定和原来的使命，不能为天下服务的君主由于背弃了君应该承担的义务，也就不能再在君位上呆下去了。

其三，黄宗羲揭露、抨击了现实君臣关系的异化现象，指出现实的君臣关系背离了为万民的同事关系，已经异化为主从关系：在君一方看来，“遂谓百官之设，所以事我，能事我者我贤之，不能事我者我否之”<sup>③</sup>。君主的这种观念使之以自己的一己之私来衡量、对待群臣，致使臣成为其附属品。在臣一方看来，“臣为君而设者也。君分吾天下而后治之，君授吾以人民而后牧之”。臣的这种观念和心态使之对君主俯首帖耳，甘愿做君之附庸：“遂感在上之知遇，不复计其礼之备与不备，跻之仆妾之间而以为当然。”<sup>④</sup>这样一来，在君臣双方的共同作用下，臣实际上成了君的奴仆；而君又都是祸害天下的罪魁祸首，臣于是就成了为虎作伥的帮凶。

其四，黄宗羲批判了“君臣如父子”的说教。对于君臣关系，古代流行的说法是“君臣如父子”。这一说法不仅是支撑“君为臣纲”的理论前提，而且演绎为在忠孝不能两全时为君主尽忠就是大孝的观念，同时蜕变为“忠臣不事二主”的观念，并由此引发了种种愚忠行为。针对“君臣如父子”的观念，黄宗羲对君臣关系与父子关系进行了比较分析，进而指出父子之间无论其子孝与不孝，其血缘关系“固不可变者

① 《明夷待访录·原臣》。

② 《明夷待访录·原君》。

③ 《明夷待访录·置相》。

④ 《明夷待访录·原臣》。