

# 儒学民本思想的终极视域

——卢梭与黄宗羲的“对话”

程志华

在历史语境及当代语境中，许多思想家把黄宗羲与卢梭相提并论。有的把二人并列起来赞同，有的把二人等同起来批驳。前一种情况如梁启超和蔡元培，后一种情况如章太炎。无论何种情况，其前提都是认同二人思想的共性。因此，要解读黄宗羲的政治思想，卢梭思想是一个重要的参照。

—

卢梭有一句名言：“人是生而自由的，却无往不在枷锁之中。”（卢梭，第102页）这句话内涵深刻而丰富，既包含着卢梭本人对现实社会的坚决否定，又反映出他对寻求摆脱社会不平等而进行的深刻的理性思索。为了给自己的理论立论，他把人的社会性抽象掉，把仅仅具有自然属性的人所组成的社会称为人类社会的“自然状态”时期，并把它和“社会状态”时期对照研究。在“自然状态”中，除了身体、年龄、健康等自然差别外，每个人都是生而自由、平等的。但在进入“社会状态”后，由于私有制的出现，产生了政治上的不平等。这种不平等经历了一个发展过程：起初表现为贫富差别，然后发展为强弱矛盾，最后由于国家合法的权力变为专制的权力，不平等竟演变为主人对奴隶的统治，即奴隶身份的出现与主奴关系的形成。卢梭认为，主奴关系是严重违背“生而自由、平等”之人性的，所以，这个阶段之国家政权必然被推翻。

不平等阶段之政权被推翻之后面临着三种选择：一是回到“自然状态”，二是通过暴力革命废除一切不平等，三是通过社会契约建立新的社会平等。卢梭认为，第一条道路是不可能的，人们不可能再返归自然状态，私有制也不可能废除；第二条道路也走不通，因为建立在不平等基础之上的暴力不可能产生合法的权利。只有第三条道路可行，即通过社会契约来创建新的社会平等。

卢梭的社会契约既与格劳秀斯不同，也与霍布斯和洛克不同。他说，社会契约不能在个人与个人之间订立，也不能是统治者与被统治者订立的，因为它们都是在不平等的状态下订立的。社会契约只能是人民同人民自己订立，即人民同由人民自己组成的政治共同体订立。这种契约的本质是“一切人把一切权利转让给一切人”。只有这样，一切人才可以得到与自己所失去的权利等价的权力，同时还可以得到更大的力量保护自己；因为每一个人都没有把

自己交给任何一个人，在订约后每个人仍然“只不过是服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由”（卢梭，第115页）。很明显，卢梭的社会契约说彰显的是对人民主权的诉求。

什么是人民主权呢？卢梭认为，人民主权具体体现为“公意”。“公意”是指绝大多数人的意志，它不同于个别意志，也不同于“众意”；它不是所有个别意志的总和，而是“众意”中排除掉相异部分而剩下的相同部分。“公意”永远以公共利益为依归，因而它永远是公正的、合理的。因而，体现“公意”的人民主权是绝对的、至高无上的和神圣不可侵犯的，它具有不可转让性、不可分割性和不可代表性。

法律是“公意”的外化形式，而立法权则是“公意”即人民主权的集中体现。卢梭认为，主权者而且只有主权者即人民才能享有立法权，任何代表制度、任何个人（当然亦包括君主）都无权立法；法律只能规定全体公民集体的抽象行为，并不规定个别的、具体的行为，只有这样，才能保证法律“对象的普遍性”，保证在法律面前人人平等。卢梭认为，政府的职责是按照“公意”的指示实施法律，这是政府得以存在的根据。

卢梭说，尽管他的学说所要彰显的根本原则是人民主权，即民主，但民主本身并不是目的，其目的在于谋得“全体最大的幸福”（同上，第155—156页），这种幸福“可以归结为两大主要的目标：即自由与平等”（同上，第156页）。“自由与平等”是人之本性，所以，“人性”这一概念是卢梭政治思想的基石和坐标，是卢梭政治思想的观念预设。为了人性的实现，卢梭从学理上赋予了人民一项根本的政治权利——人民主权。他的学说是“必须是”的理性判断：这种理性判断不仅改变了法国的现实，而且也改变了人类的历史。

为了立论，与卢梭一样，黄宗羲也描述了一个“自然状态”。他说，人类社会初期，在天下的公利无人兴、公害也无人除的艰难困苦时期，一位道德高尚的人勇敢地站出来，开始领导人民兴利除害，于是君主及君主制就产生了。这个时期的君主具有高尚的道德，他们做君主是为人民，而不是为自己；是为天下，而不是为子孙；他们的治国方略是“天下之法”，实质是为民治国，因而是“无法之法”；他们备受人们的爱戴，被“比之如父，拟之如天”（黄宗羲，1985年a，第3页）。这个时期就是历史上的“二帝三王”时期。在儒学史上，“二帝三王”被公认为儒学理想人格的化身，他们是“圣”与“王”的结合，即“圣”者为“王”，“王”者为“圣”。

但是，“二帝三王”之后，情况发生了变化。君主考虑问题不再为民、为天下，而是为己、为子孙；他们把“天下之利尽归于己”（同上，第2页），把自己之享乐建立在万民的痛苦之上；他们的治国方略已不是“天下之法”，而成为“一家之法”，其根本目的只在于维护自己的统治。尽管这时的君主也居于王位之上，但他们已不具备“王”者、“圣”人的条件，所以被“视之如寇仇，名之为独夫”，被认为是“天下之大害者”（同上，第3页）；尽管他们无不希望“传之子孙，受享无穷”，但无一能逃脱国破家亡的命运，“远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣”（同上）。

为什么会出现这种对比鲜明的情形呢？黄宗羲认为，根本的原因在于为人君者道德境界的差异。前者“以天下为主，君为客”（同上，第2页），后者却“以君为王，天下为客”，因而，前者得民心，遂得天下；后者失民心，遂失天下。

从整体上看，黄宗羲是以对现实政治的批判为切入点展开理论推演的，对现实政治的批

判与对理想政治的期冀是黄宗羲政治思想展开的两条主线。其实，这两条主线体现着同一的价值观，即对“恶”的政治的否定和对“善”的政治的期许。我们还可以发现，黄宗羲对现实政治的批判主要是道德批判，对理想政治的期冀亦主要是道德建设，因此，政治伦理是黄宗羲政治学说的实质，“德治”概念是其政治学说的基石和坐标。总之，黄宗羲的政治学说是“应该是”的道德判断。

## 二

主权归属是判定政治学说性质的惟一标准：主张人民主权即民主的是民主思想，而主张君主主权即君主制的是封建思想。卢梭主张主权在民，认为人民主权是神圣不可侵犯的；他不仅抽掉了君权的道德基础，而且也抽掉了君权的理性基础。由此看来，卢梭的思想是典型的民主性质。那么，黄宗羲的思想如何呢？尽管黄宗羲批判了自秦代以降的诸多君主，但他所否定的只是不合儒学理想人格的“暴君”或“独夫”，而对于“二帝三王”和“三代”政治充满了渴望和憧憬。由此可以分析出，黄宗羲所批判的对象是具体的，批判内容也是具体的，或者说他所批判的只是“恶”的政治，而不是整个君主政治，并未涉及君主制的合法性这个一般性的问题。在黄宗羲的观念中，“善”的君主制是具有存在的道德基础的。他曾说过，“夫三纲五常”是“传自尧舜”的“中国之道”（黄宗羲，1985年b，第73页），是不可否定的，“人主受命于天”（黄宗羲，1985年a，第45页），君权是天赋的、先验的，是不能够否定的。由此可以推定，黄宗羲所批判的是“恶”的政治，即君主专制，并无意否定一般意义上的君主制。恰恰相反，他是以“善”的君主制作为政治理想的。因此，黄宗羲的思想不可称为民主思想。

那么，黄宗羲的“天下为主，君为客”的命题，是否可以理解为民主思想呢？我们知道，在政治语境下，“主人”与“客人”表达的是关于“主客关系”的理性命题，其实质是国家主权的归属。而如果我们以《明夷待访录》原文为根据，对其进行整体的而不是断章取义的理解、依文章内容而不是语言形式的理解，黄宗羲这一命题所表述的就是君主的一种道德境界，或者说是一种治国方略，而不是确定国家主权的理性命题。在儒学思想中，“天下”是一表示整体利益的抽象概念，如“大道之行也，天下为公”（《四库全书精编·经部》，第247页）等，它并不具有公民社会之含义，并不指“人民”或“公民”概念，而是指君主的江山社稷。君主以江山社稷为重，是不可以解释为民主的。另外，从卢梭的人民主权论中不难看出，民主权利从来就不是被给予的或被施舍的，而是人民自己争取的；而在黄宗羲的思想中，所有的人民权利都是被给予的。这就意味着，主权在君，而不在民。所以，黄宗羲的“主”与“客”应解释为“贵”与“轻”、“本”与“末”；“天下为主，君为客”的命题只是儒学“民贵君轻”、“天下为公”等民本命题的延续：在保有皇权的前提下，基于“民为邦本，本固邦宁”的认识，君主应该实行“仁政”，以使君主的统治长治久安。

与这一命题相关的是对“天下之法”的理解。既然“天下”并不具有公民社会之含义，“天下之法”也就不可以被理解为体现“公意”的法律；况且，“天下之法”建基于君主个人的道德品质，它最终还要绝对地服从于君主的权力。因为黄宗羲并未赋予人民以立法权，所以，他所谓的三代之法即天下之法，只是仁君所立授之于民的，而非天下之民所立授之于君

的。“天下之法”的实质并不是“人民为人民立的法”，而是“君权为人民立的法”。

任何一种政治学说都是以实践为向度的。所以，现实的实际效果是我们解读一种政治学说的重要依据。卢梭的政治学说为法国资产阶级大革命提供了理论依据，直接成为法国《人权宣言》和美国《独立宣言》的精神资源，影响了近现代整个资本主义社会。而尽管黄宗羲的政治思想受到梁启超、谭嗣同等人的认同和赞扬，并被认为对当时的反封建斗争产生了“极有力”的影响，但事实上，戊戌变法以及后来的资产阶级民主革命的学理基础并非《明夷待访录》，而是西学。事实上，黄宗羲的政治思想给梁启超等人及资产阶级民主革命所提供的并不是建设民主政治的理性基础，而仅仅是对君主专制批判的一种激情。

概括地讲，如以“君权”为参照系进行区分，卢梭所探讨的是“君权的合法性”问题，而黄宗羲所研究的是“君权的适当运用”问题，这恰恰分别反映了民主与民本的本质。民本思想有两个内在的规定性，第一是君主主权，第二是君主为了永久保有皇权应对人民实行“仁政”，二者是目的与手段之关系。很明显，黄宗羲的政治学说并不是对人民主权的外在诉求，而是对儒学民本思想的内在认同。不仅如此，黄宗羲的政治思想还体现了儒学的一些其他传统。

黄宗羲的政治学说以“二帝三王”之美好时期为逻辑起点，然后揭露和批判“三代”以降诸多“为天下之大害”的暴君统治，最后以一一恢复“三代祖治”为救世之道作为逻辑终点。为了超越暴君的统治，或者说为了防止明亡悲剧的再次发生，黄宗羲所“条具”的“为治大法”是恢复“三代祖治”，诸如“明君”、“仁政”、“井田”和“封建”等。这些“为治大法”的实现寄托于明君和圣人身上，“后之圣人复起，必将恊然于斯言”（黄宗羲，1985年b，第70页）。众所周知，对“三代”的理想寄托和精神诉求是儒学的传统，是儒学的历史观，它的实质是一种道德理想主义。但是，与其说黄宗羲的政治理想也是一种道德理想主义，毋宁说儒学的道德理想主义是黄宗羲政治思想的“隐形结构”或“潜文本”。

儒学的“华夷之别”是有传统的，而且是比较激进和狭隘的。黄宗羲亦是是个强烈的民族主义者，他把汉族与少数民族区别看待，认为汉人优于“夷狄”。他说：“中国之与夷狄，内外之辨也。以中国治中国，以夷狄治夷狄，犹人不可杂之于兽，兽不可杂之于人也。”（同上，第74页）因此，民族之间的矛盾与同一民族内部的矛盾是完全不同的两种性质。“夫即不幸而失天下于诸侯，是犹以中国之人治中国之地，亦何至率兽而食人，为夷狄所寝覆乎？”（同上，第70页）他认为“自三代以后，乱天下者无如夷狄矣！”（黄宗羲，1985年a，第418页）宋、明亡国就是“夷狄”为乱的结果，这是古今一大“厄运”。黄宗羲的后半生始终以明代遗民自处，不事二姓，并以此为傲，不仅亲自参加了反清复明的军事斗争，还为众多的反清复明斗士树碑立传，彰显了抗清志士视死如归的民族气节。这些思想和行动，都充分表达出儒学的“华夷之别”观念。

另外，黄宗羲的政治学说与传统的体制化儒学是“万殊归一”。所谓体制化儒学，有两个方面的含义：第一，作为官方的意识形态，儒学成为了官方体制的组成部分；第二，官方以儒学为指导进行治国安邦的政治实践。自从汉武帝的“独尊儒术”把儒学推上体制化的征程后，儒学就始终以维护既存的政治秩序为己任。无论孔丘、董仲舒还是朱熹、王阳明，莫不如此。政治保守主义成为儒学的道统。作为明末清初“三大儒”之一的黄宗羲，继承了儒

学的这一统绪，后人黄嗣艾对黄宗羲的思想有过这样的概括：“彼从政作制，胥有因革，若言立国大原，殆舍礼教外无一处。”（见黄宗羲，1994年，第100页）但黄宗羲承继和表达儒学道统的形式却与前人有很大差别，他基本上立言于批判。但如前所述，在其政治理想的表述和对“箕子之见访”的期冀中，黄宗羲对于君主政治服务的意识溢于言表，这种意图在其晚年的著作《破邪论》中体现尤为明显。由此观之，黄宗羲的政治学说只不过是体制化儒学“万殊”中之一种，其理论之“一本”仍然在于为君主政治服务。正因为如此，清光绪三十四年（1908年），光绪皇帝并未计较被称为“夷狄”、“兽”和“伪朝”，不“因言以废人”，奏准将黄宗羲与王夫之、顾炎武一律从祀文庙。（见《黄宗羲论》，第344页）

### 三

但是，应该注意到，黄宗羲的政治思想并非儒学民本思想的简单重复，而是对民本思想的深层次开发，它在很多方面深化和拓展了民本思想，在历史上展示了一幅儒学民本思想的终极视域。

儒学的理想人格是内圣外王，是“圣”与“王”的紧密结合体。为了推进体制化的深度和广度，儒学始终推行其人格理想，对顺从者进行褒扬，对违背者进行挞伐，如孟、荀对汤、武革命的赞同和对桀、纣的批判。但是，以前的思想家大都是对君主个体的批判，诸如“暴君”、“独夫”或导致亡国的孤家寡人等。黄宗羲则不然，他所批判的对象不再是君主个体，而是“后之为人君者”这个君主群体；这个群体几乎囊括了自秦代以降所有的君主。在他的逻辑中，“后之为人君者”是一个群体概念，它是对君主个体的超拔。由此可以推论，假如黄宗羲把批判的对象由“群体”过渡到“整体”，由具体上升为抽象，那么，他就会由批判君主专制上升为否定君主制，整个思想性质就会发生变化。但是，君主制必然导致君主专制这一点黄宗羲并未看到。虽然如此，黄宗羲对君主的批判毕竟已由个体上升到群体，这本身就意味了对民本思想的深化。

此外，尽管黄宗羲所讲的“法”并不具有近代意义，但它却揭示了“三代”以下封建“王法”的本质。他认为，所谓“王法”，不过是保护君主既得利益和维持其“祚命之长久”的手段，其实质是“一家之法”；“然则其所谓法者，一家之法，而非天下之法也”。（黄宗羲，1985年a，第6页）正因为如此，“法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。”（同上，第7页）在这里，黄宗羲实际上是看到了君、民的利益对抗是产生“天下之乱”的社会根源，这一认识是比较深刻的。另外，黄宗羲在对于“天下之法”的论述中还表达了一些非常宝贵的思想，比如，在“天下之法”面前，“贵不在朝廷也，贱不在草莽也”（同上，第6页）；“天下之法”应为百姓树立道德伦理规范，对其进行礼法教化和引导等。这些观念大大拓展了民本思想的视野。假如黄宗羲弃绝君主制前提的话，其“法”的思想完全可以产生近代意义。

黄宗羲还提出了儒学史上绝无仅有的民权主张。《明夷待访录》第一篇《原君》第一句就提出“有生之初，人各自私也，人各自利也”，继而又提出“后人之君者不然……使天下之人不敢自私，不敢自利”（黄宗羲，1985年a，第2页）。更为耐人寻味的是，黄宗羲接下去又说：“然则为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。”

(同上,第3页)无疑,黄宗羲已承认并肯定了“自私”、“自利”乃人的本性,并认定,保护这种本性的君主乃明君、“圣王”,戕害这种本性的君主乃“暴君”、“独夫”。可以看出,黄宗羲不仅看到了君民之间表层上的矛盾,而且触及了人性层面上的冲突。应该说,人性层面的民权表达是民本思想框架内民权最大化的主张,亦即民本思想框架内君权最小化的主张。由此,我们不难理解黄宗羲为什么反对把君主比之于天了:“小儒不通大义,又从而附会之曰:‘君父,天也。’”(同上,第45页)。这种民权表达尽管还很初等,且处于非自觉状态,但与传统民本相比毕竟是一个了不起的进步。在此意义上,黄宗羲的思想几乎要突破民本思想,而进入到民主思想的层面了。

## 四

总之,黄宗羲不具有卢梭式的民主思想,他仍是一个追求纲常世界的儒者,他的政治思想仍是儒学之民本思想。他不仅直接参与了维护这个纲常世界的政治实践,而且还为此进行了不懈的学术努力。然而,尽管他不否定君主制,但却对君主专制进行了深刻揭露和猛烈批判;尽管他不否定皇权,但却主张民权的最大化,把皇权限定在最小化的程度上。如果说黄宗羲的哲学思想是对七百年宋明道学的修正,那么,他的政治思想就是对两千年民本思想的深层次开发;如果说黄宗羲的思想终结了陆王心学,那么,他的政治主张则终结了儒学的民本思想。黄宗羲对民本思想进行了深层次的开发,使其达到了所能达到的高度,在历史上展示了儒学民本思想的终极视域。黄宗羲的政治思想与民主思想仅一步之遥,再前进一步,它就会突破儒学的樊篱,进入民主思想的堂奥。黄宗羲的政治思想与他所处的时代是相吻合的。经历了两千多年的封建政治已经烂熟而面临着向民主社会的变革,而经历了同样长时期发展的儒学民本思想也进入了变革的前奏阶段。这就是卢梭与黄宗羲的“对话”的结论。

### 参考文献

黄宗羲,1985年a:《黄宗羲全集》第1册,浙江古籍出版社。

1985年b:《留书》,载《文献》第4期。

1994年:《黄宗羲全集》第12册,浙江古籍出版社。

《黄宗羲论》,1987年,吴光编,浙江古籍出版社。

卢梭,1990年:《社会契约论》(节选),载《卢梭作品精选》,于布礼、孙志成选编,河北教育出版社。

《四库全书精编·经部》,1996年,田晓娜编,国际文化出版公司。

(作者单位:河北大学哲学系,中国人民大学哲学系博士生)

责任编辑:罗传芳

## Random and Freedom

——An Case Analysis of Interpreting Chinese Philosophy with Western Conception

Xie Yangju

Modernism has dominated the version and interpretation of Chinese classics for nearly a century. Because of this universal tendency, many contemporary scholars are inclined to characterize random by freedom. Nevertheless, freedom is a fundamental notion in the West. In contrast, random (xiaoyao) is an important and typical notion for Chinese. They represent the deepest differences of basic beliefs between sophisticated Chinese and the educated Western. Obviously, random cannot replace freedom equally. This paper aims at taking an examination and an evaluation about the serious misunderstanding mentioned above. It includes the following important arguments: (1) Random is not merely a humanistic concept, especially not an anthropocentric concept. (2) Random is always involved in the context of non—dualism of human being and Nature. (3) Random is an environmentally friendly concept, but freedom is not. Freedom is a kind of individualist priority, but random is not. In fact, random opposes to the meaning of freedom in many aspects. (4) The modernist reading of random overlooked the ontological implication of random. (5) We need to trace back random into Taoist philosophy. (6) We can develop a discourse between Taoism and postmodernism after we have traced back random into Taoism once more. (7) Random means an approach to the ultimate pleasure; freedom is not able to help the man to realize the ultimate worldly good. Yet, freedom of man can serve as an instrumental mean for perennial, integral eco—happy inside the range of principle of random.

## The Ultimate Horizon of Confucian Thought in MinBen

Cheng Zhihua

In the history and reality, Huang Zongxi is often treated as Rousseau equally, although some thinkers praise them, and others criticize them. Although some words in Huang Zongxi's works are quite similar to Rousseau's, because Huang Zongxi hadn't the thoughts of government ruled by people, his thoughts did not belong to the democratic thoughts. He was still the thinker regarding people as foundation. However it was a profound development of the thought regarding people as foundational. It showed the ultimate prospect of the theory regarding people as foundation, and indicated the end of the ancient theory regarding people as foundation.