## 秦晖：从黄宗羲到谭嗣同

——民本与民主思想的趋同性

明清之际经历了“天崩地拆”的惨变，先贤们不仅对明王朝，而且对整个传统体制都进行了深刻反思。顾炎武提出以“众治”取代“独治”，王夫之要求“不以天下私一人”，唐甄痛斥“凡为帝王者皆贼也”，而黄宗羲的“为天下之大害者君而已”更是惊世骇俗。

　　 作为对法儒、道儒都持批判态度的民本之儒，黄宗羲对那种“在上者指鹿为马，在下者难得糊涂”的世风深恶痛绝，他上拒强权，下辟犬儒，对“上好申韩，下必佛老”的法道互补之弊进行了严厉的抨击。

　　 黄宗羲不仅对专制君主制，而且对秦以来两千年间的“法制”，举凡政治上的内外朝之制、科举选官及胥吏之制、军事上的居重驭轻与削方镇之制、经济上的田制与赋役之制、以及后宫宦官制度、学校制度等，都进行了系统的评论。

　　 他以“天下为公”的儒家信条为武器，猛烈抨击“为人君者”“视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。”他们“以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人”，“视天下人民为人君囊中之私物”，做尽了坏事。

　　 黄宗羲反对儒表法里传统中以“忠孝”、“君父”、“臣子”并提之说，更仇视那种爹亲娘亲不如皇上亲的法家逻辑，他认为“臣不与子并称”，君不可与父并事，忠也不能与孝相比。

　　 “父子固不可变者也”，而君臣关系则是可变的：“吾无天下之责，则吾在君为路人，……以天下为事，则君之师友也”。“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”“故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”。

　　 黄宗羲以儒批法的立场是如此鲜明，以至在“文革”中“批儒崇法”之时把历来“进步思想家”都冠以“法家”之名的风气下，人们竟不知如何称呼这位1949年后一直享有“启蒙思想家”美誉的古人，致使他一度被遗忘。

　　 的确，黄宗羲批判内朝之制而要求尊重相权，批判郡县制而要求恢复方镇，批判科举制而要求复兴察举征辟, 批判一条鞭法而要求恢复赋役分征，乃至要求恢复井田制……总之那时被认为是进步的几乎一切“法家改革”，黄宗羲们都极为反感。

　　 他所主张的几乎都是明以前的、唐宋乃至秦以前的“古制”，即“复辟倒退”的制度。以至人们很难用“激进”还是“保守”的两分法来辨别他的思想。但从儒学、尤其是思孟一支的民本儒学的原旨看，黄宗羲实际上是以先秦法家专制形成之前的民本思想资源，作了独创性的、几乎可以说是准近代化的发挥。

　　 从君主专制的基本逻辑、形而上根源直到类似上述“积累莫返之害”的具体弊端，黄宗羲式的“儒家启蒙学者”对该体制的批判不可谓不激烈，亦不可谓不深刻。

　　 就激烈而言,“凡帝王皆贼”、“君为天下之大害”之类言辞可以说决不亚于西方的反专制思想家。而就深刻而言，黄宗羲设想没有专制的时代是个“人各得自私也，人各得自利也”的时代；而专制制度的本质就在于“使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公”。

　　 这与那种视远古为道德的黄金时代、而把专制的产生归咎于道德堕落的观点不同，实际上已涉及到近代自由主义的一个根本理念，即专制的本质在于对个人权利的剥夺或对个性自由的压迫，任何专制归根结底都是共同体对个人的专制，在没有个人自由的条件下，共同体对个人的压迫实质上就是共同体的人格化象征者对全体共同体成员的压迫。个人服从整体（“不敢自私，不敢自利”）的原则这样就转化为个人主宰整体（“以我之大私为天下之大公”）的原则。

　　 黄宗羲的这些看法显然超越了对明清易代的反思和对某个具体君主、即所谓暴君、昏君的抨击。在基本没有什么外来文化影响的条件下，他的这些看法只能来自一个“纯儒”对“法、道互补”传统体制的反感，体现了原初意义的儒家价值对“大共同体本位”的排斥。这也是近代自由主义思想传入后能与不少儒学传人相融而形成各种“新儒学”的原因。

　　 基于儒家伦理本位、 贤人治国、以儒为师、重视小共同体的理念，黄宗羲主张以乡举县荐、辟召任子来矫科举之失，以学校议政、参政来矫官僚制之失，以汉宋乃至明代东林式的“党人”政治矫法吏政治之失。

　　 他尤其强调“学校”的作用，主张“学校不仅为养士而设也”，更不是“科举嚣争，富贵熏心”之所。“学校”必须自治，郡县学官不得出自朝廷任命,而必须“郡县公议，请名儒主之，自布衣以至宰相之谢事者，皆可当其任。……其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之。”

　　 另一方面“学校”又不仅仅是自治，它还有“治天下”之职能。“必使治天下之具皆出于学校。”而决不能以“天下之是非一出于朝廷”。为此，必需做到“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”。这样的“学校”显然已远不只是个教育机构，它对君权的限制纵然不能与现代议会相比，比西方中世纪贵族政治的“大宪章”却要大大超过。

　　 明乎此，1911年辛亥之变我国出现了亚洲第一个共和国，就不是什么太难理解的事了。共和理念与除去了“法道互补”成分的儒家“传统”其实并不那么截然对立。

　　 今天不难指出黄宗羲的局限性。然而他对法道互补的拒斥作为思想资源，却成为后世人们融会西儒、从“民本”到“民主”的桥梁。清末谭嗣同从学说史的角度总结说：

　　 孔学衍为两大支：一为曾子传子思而至孟子，孟故畅宣民主之理, 以竟孔之志。 一由子夏传田子方而至庄子，庄故痛诋君主，自尧舜以上，莫或免焉。不幸此两支皆绝不传，荀乃乘间冒孔之名以败孔之道。……故常以为二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗，二者交相资，而罔不讬之于孔，被讬者之大盗乡愿，而责所讬之孔，又乌能知孔哉？

　　 谭嗣同把儒法道三家都归源于孔子的嫡传或不肖子孙，固然是出于尊孔的先入之见。但他以儒家原教旨承载自由民主的“西学”而激烈批判法儒和道儒的思路却明显地受启示于黄梨洲。他认为孟子一支“宣民主之理”,不幸后世“皆绝不传”。惟有荀况以至韩非、李斯一支法家流毒“二千年”，“冒孔之名以败孔之道”，致使孔学濒于堙废，只有法家化的“大盗”专制与道家化的“乡愿”犬儒互补而混淆视听。

　　 在谭嗣同看来，这期间只有梨洲、船山之学能接续真理：“孔教亡而三代下无可读之书矣。乃若区玉检于尘编，拾火齐于瓦砾，以冀万一有当于孔教者，则黄梨洲《明夷待访录》其庶几乎！其次为王船山之《遗书》，皆于君民之际有隐恫焉。”

　　 包括谭嗣同自己在内的近代反专制思想家那标帜“民主”与“平等”的新“仁学”则继承了黄、王。根据黄宗羲的学说和后来传人的西学民主理念，谭嗣同提出当前的改革不是要“反满”“反清”只和今天的统治者过不去，而是要根本改变几千年以来的专制政治。

　　 在黄宗羲、谭嗣同们看来，君民本是“平等”的，“君亦一民也，”“君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也。赋税之取于民，所以为办民事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。”

　　 如果说君民有什么不同的话，那就是君乃“为民办事者也”，因此“较之寻常之民而更为末也。”君若不办事，民可“易其人”，更不用说虐民自私之君了。民本君末，“非君择民，而民择君”，民可“共举之”，当然也可“共废之”。与西学合流后的儒学就这样顺理成章地完成了从“民本”到“民主”的过渡。

　　 其实，“民本”也好，“民主”也好，其背后最基本的人道精神本是一种普世性的“人之常情”。所谓人同此心，心同此理。作为自由思想者的西、儒本无打不开的“文化屏障”。

　　 早在系统引进西学的维新派之前，许多有心的儒者一旦关注西方，最触动他们的还不是“船坚炮利”，而是“推举之法，几于天下为公”（徐继畬），“其民平等”（郭嵩焘），“公理日伸”（严复）——一句话：他们的社会比“我大清”更“仁义”——当然是就其社会内部而言，其对外部包括对中国的侵略是谭嗣同们坚决反对的。

　　 爱国必须改制，尊儒必须学西。而学习西方不仅是为了功利上的“富国强兵”，更重要的还在于：只有在民主制的基础上才有可能实现仁政与德治，实现儒家的民本理想——这可以说是深受黄宗羲影响的清末民本儒学之核心观点。