

王人博

有缺陷的方法論

民權概念是中國憲政文化中的核心元素，這是無大疑義的。本文要提出的問題是：近代以來，中國的知識份子是如何認識和運用民權概念的？民權的話語所表達的是一種中國式的民族意義訴求，還是西方式的憲政訴求？怎樣詮釋民權概念的中國語境（context）？

民權與同其他的近代性話語和實踐一樣，大都由西方及其文化衍生、激發。但這並不是說，中國的近代性完全是西方性的。問題是，中國的知識者在遭遇西方物質和精神的過程中是被動地模仿了西方的「民主」還是積極地、創造性地運用了民權這一獨特的概念？中國學界對此的認識和解釋，主要受西方兩種方法論的影響：一是美國的費正清學派；二是「中國中心觀」。以費正清為代表的哈佛學派根據「挑戰 回應」的理論範式，認為中國的近代化就是在西方挑戰下的一個被動的「受刺」過程，即是說，中國人在西方強大的壓力之下，只能逆來順受，被動回應¹。與此相應，中國諸多的近代性話語和實踐也就成了一個模仿西方的結果。在這種語境（context）下，民權話語的使用以及運用方式的差異當然地成了判定是學習西方還是固守傳統，是進步還是守舊的尺度。這也是我們當下學術主流話語在評斷中國近代性時所秉承的尺規：主張西方式的民主為進步派，反對的為頑固派。²西方對中國的近代性肯定是有意義的，無論是正面的，還是負面的，但西方之於中國近代性的意義不能被無限的誇大。事實上，晚清時代的中國，既有西方帶來的「外患」，也有窮途末路下的中國封建社會自身的「內憂」，在這雙重壓力之下，中國人既有應對，也有自己主動性的思考和選擇。即是說，「挑戰 回應」的範式無法接納中國的「主體性」這一根本性的要素。對近代的中國而言，「主體性」一詞包含了太多、太複雜的意義。雖然，在近代的世界格局之下，中國的角色不斷地被邊緣化，但沮喪之中仍有中國自己的智慧、謀略，既有學習也有創造，民權話語的創設和運用便是一例。

與哈佛學派的理論範式相反，「中國中心觀」的興起則代表了西方另一種學術趨向。美國學者柯文（Paul A. Cohen）《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》一書則是代表。該書引發了這樣一種觀點：中國的近代性並不是西方刺激的結果，而主要是由中國社會內部自我生發出來的。³隨著日本學者溝口雄三的《中國前近代思想的演變》在中國的翻譯本出版，作為反抗「挑戰 回應」的「西方中心主義」範式的「中國中心觀」在中國學界受到了熱烈歡迎，這是易於理解的。⁴溝口先生為了反抗「近代」一詞作為西方「優越地位的指標」，他進而對中國的「民權思想」作了「中國中心主義」的分析。⁵在該文中，溝口先生雖然從中國出發分析了中國「民權」的特色，但他回避了一些重要問題：民權概念在中國是如何形成

的，是在遭遇西方之前還是之後？怎樣來界定中國的民權概念，它與西方的民主主義話語之間有無關聯，是怎樣的一種關聯方式？

這些問題的被消解恰是「中國中心觀」的缺陷之所在。民權作為一個近代性的概念在中國的傳統文化「基體」中是不存在的，中國傳統的「民權資源」在近代性的民權概念之下可以得到解釋，而不是相反。在對待中國的民權問題時，應有這樣一個基本前提：甚麼是詮釋意義上的民權，甚麼是概念性的民權。對此，「中國中心觀」的分析框架首先是混淆的。

無論是「西方中心主義」的「挑戰 回應」範式還是「中國中心觀」都不是觀察和分析中國問題的確當的方法和路徑，在研究民權問題時尤其如此。我以為，一種比較妥切的方法應該是在充分吸取上述兩種理論的合理元素之基礎上充分注意近代這個特定的「場域」。本文不是把「近代」作為帶有強烈西方色彩的一個「進步性」概念，而是作為一個中性的時空概念，並通過民權話語的覆述來解讀中西在這個時空中所構成的複雜關係。前一種理論範式的可借鑒之處在於它凸現了一個成功了的「西方」對一個接連遭遇失敗和挫折的中國提供了一種複雜的「誘惑力」；後一種理論範型則認識到了中國由這種「誘惑」而產生的某種「聯想」和喚起的某種記憶。由此出發，我想用「物境(circumstances)、聯想、記憶」這三個元素作為分析民權問題的工具或路徑。

方法：物境(circumstances)、聯想和記憶

「物境」(circumstances)一詞是用來說明中國的民權概念、民權話語建構所因應的問題。民權話語在近代中國的形成、流行，並不是把民權作為一種制度性架構以解決國家權力的來源、歸屬和分配問題來看待的，而是首先把它設想為一種能解決中國國家和社會衰敗、滯弱的器具。即是說，民權概念、話語在近代中國這個特定的時空中的形成並不是表明中國傳統國家、社會已進化至接納民權體制這樣一種文明程度；恰恰相反，是因為中國在西方面前的「退步」、落後而需要民權的「療效」。民權是中國遭受一系列挫折的產物，而不是進化的結果。這裏所說的「挫折」有兩層意思：一是指中國人在與西方對照中發現自己的「落伍」而產生的挫敗感；二是指中國傳統國家和社會自身顯露出的深刻危機。⁶

「聯想」一詞可以確當地描述西方壓力下的中國反應方式。在物質和軍事上遭遇西方之後，中國就徹底地改變了對世界的傳統認知模式。從傳統的「朝貢制度」到「條約制度」，中國不僅喪失了「中央大國」的政治權力，而且也失去了文化上的「話語霸權」，傳統話語的優越感只能退縮到儒家派別的內部。條約制度帶來的恥辱感促使中國人不得不真正正視西方。中國的儒者可以蔑視西方的道德，但不能不認真地看待西方的強力。從魏源的「師夷長技以制夷」到張之洞的「中學為體，西學為用」，中國的儒者在西方的文明中產生了一種誘人的「聯想」：「以夷為師」。這反映了身處弱勢文明之下的儒者面對西方的強勢，必然形成的複雜心理。英人哈耶克氏(Friedrich A. von Hayek)對這種「聯想」有過很好的解釋。他認為，使西方世界得以完全充分地利用了那些能夠導致文明發展的東西，並不必然地成為非西方世界發展的動力。接受過西方訓練和教育的非西方知識份子往往會自覺地承擔起向其人民傳播思想和知識的使命，然而這些知識份子在接受西方訓練和教育的過程中，所習得的並不是西方早先建構文明的方式，而主要是那些由西方的成功所引發的各種替代性方案的夢想。⁷ 中國近代的早期儒者雖然沒有接受過西方訓練，也沒有受過西方的正式教育，但西方在中國成功的「事實」是最好的老師，而老師可以在學生的身上產生某種誘人的聯想。當年輕的士子梁啟超大聲疾呼「問泰西各國何以強？曰：議院哉！議院哉！」之時，從現時態的西

方身上可以聯想到將來時態的中國。作為議院核心元素的民權不管它在西方文明體中的「建構過程和方式」，它的存在狀態就可激發中國人對「富強」的一種想象力，可以成為一種「替代性的方案」。正是這種由西方而產生的想象力，催動了中國有關民權概念的創造和使用，促使民權話語在知識界流行。

聯想既是對對方的一種省視，也是對自己的一種關照。對民權富強的想象明顯地關聯著中國國家和人民在國際中的卑賤地位，關聯著中國人的沮喪情緒。近代為中國帶來的精神創傷最終須靠民族的強盛所治癒。⁸而在當下，若要使聯想減低因此而可能產生的自卑感，就需從自我的關照中找到自信心和自尊心的某個支點。聯想能夠喚起某種民族的記憶。中國在西方面前的挫敗感可以從自己的民族記憶中得到慰藉。民族記憶就像一個人的成長經驗，它可在人生的挫折中發揮喚起自尊和自信的作用。有著某種民族記憶的支撐，聯想就可轉化為一種創造力。可以說，民權概念被近代中國的知識者創造出來時，中國的「民」已是四分五裂，他們散佈於中國的各個階層和社會各個角落，各自在忍受著既相同又不同的痛苦。「民權」一詞便是一聲禱喝、一種召喚，希望把社會各個角落裏的人們通過某種方式能夠募集起來，為中國的強盛而應徵入伍。「民權」也意味著對「重民」傳統復興的呼喚，或者說民權概念本身就是為了喚起「民本」的民族記憶。「所謂『民族記憶』，像其他文化產品一樣，似乎不存在先驗的神性。與其說是一種文化心理的積澱，不如說是特定歷史條件的產物。」⁹民權概念的推行需要重構歷史上的「民本」，這樣既可以向西方表明民權的西方話語在中國照樣有著淵源，在這方面中國毫不損色；另一方面，民權也可以消解「民」在實際上早已存在的社會鴻溝和隔膜，意味著民的代言人欲要與民眾打成一片。因此，民權概念本身是「喚起民眾」的最雄辯的修辭，而訴諸於《尚書》和《孟子》等偉大經典的「民本」的「宏偉敘述」（master narrative），是喚醒民族記憶並使之昇華的最佳再現方式。

近代中國的物境(circumstances)使中國的知識者對西方因民權而強盛的成功經驗產生了豐富的聯想（不管西方的強盛真的是否由民主所致），民權便成了解決中國問題的可替代性方案。為了醫治由聯想可能出現的自卑感和挫敗感，中國的知識者便從民族的「民本」記憶中找到了靈丹妙藥。民族的民本記憶無疑是緩解由西方民主的誘人聯想可能產生的疼痛的一劑解藥。

二

來源：中國與西方、明治日本

康有為說：「仆在中國實首創言公理，首創言民權者，然民權則志在必行，公理則今日萬不能盡行也。」¹⁰康把自己看作是近代中國倡導民權的第一人，這符合他的性格。對此，曾作為康有為的門人的梁啟超在他的《南海康先生傳》一文中也有類似說法。儘管如此，這也很難證明康梁師徒的說法就是真實的。康梁的這種敘事方式，並不能排除他們是借助了當下流行的民權概念對事件進行敘事的可能性。梁啟超在追述他主筆的《清議報》時，就認為提倡民權是該報的唯一宗旨，儘管事實上《清議報》並非如此。這裏的「民權」更多的是在詮釋意義上使用的，或者說，在這裏梁啟超主要是把「民權」作為表達該報主旨的一種修辭方法。由此，我們可這樣判斷：梁追憶有關事件時，民權話語已流行於知識界，而這種流行可能與該報有關也可能無關；康梁師徒可能是民權的鼓吹者，但未必是使用民權概念的第一人。¹¹

有學者考證，「民權」一詞既不見於中國典籍，也不是中國康有為的發明，而是西文 democracy（民主）的日本譯法。日人之所以把 democracy 譯作「民權」，是因為「民權」一詞更能凸現「人民權力」之義。¹²這個說法似乎並不能成立。日本學者溝口先生的《中國民權思想的特色》一文的開篇即分別了民權概念在中日間的重大差異：

兩者之間橫互著難以逾越的兩國傳統之差異，即一方是根植於中國易姓革命思想傳統；另一方則是根植於日本萬世一系的天皇觀這一歷史事實。這種不同，成為導致兩者的政府與國民觀、君民觀相異之母體。

換言之，日本明治時期的民權不包含對天皇（國體）的反亂權。反之，中國清末時期的民權則含有對皇帝（王朝體制）的反亂權。這種差異，乃是兩國不同的歷史基體所導致。〔〔日〕溝口雄三著、孫歌譯校：中國民權思想的特色，載夏勇編：《公法》，第1卷（北京：法律出版社，1999），頁3〕

上述言論雖不能證明漢語中的民權語詞與日文「民權」的淵源關係，但至少已側面告示了「民權」是西文 democracy 的日譯的說法存在問題，因為既然日本的民權概念包含了對天皇權的敬畏之意，又怎麼能說「民權」一詞比「民主」更能凸現「人民權力」呢？

據日本學者實藤惠秀考證，democracy在近代日語中被譯作「民主」。而《日本國語大辭典》和《日本語大辭典》也把「民權」和「民主」分列兩詞進行解釋：民權是指人民參政的權利（suffrage）；人民的人身和財產的權利（civil rights）。「民主」是指人民的主宰者地位和人民主權。這就證實了「民權」是 democracy 的日文譯法的說法不確。

事實上，對民權語詞的來源問題中國的早期學者早有述及，只是並未引起中國當代學術界的注意而已。據何啟、胡禮垣的考釋，民權的中文辭彙很可能是由日文的「自由」（liberty）經中國的知識者轉譯而來。

「裏勃而特」譯為自由者，自日本始。雖未能盡西語之意，然以二字包括之，亦可謂能舉其大由。自由二字而譯為民權者，此必中國學士大夫讀日本所譯書者為之，其以民權二字譯「裏勃而特」一語，吾無間然，獨惜譯之者於中外之理未能參究其同，閱之者或至誤猜其意。（何啟、胡禮垣：《勸學篇書後·正權篇辨》）

何啟和胡禮垣氏的說法或許有一定的根由，但上述的日本兩部辭書仍把「自由」和「民權」作為兩個詞來分述的。而在中文文獻中它們也是被分成兩個詞，如，嚴復的《原富》按語中即同時出現有「自由」、「民權」二詞。日文的「自由」一詞涵義頗繁，作為西文的譯語則有二：一是 freedom，二是 liberty，前者主要指精神的自由，後者主要指政治的自由。法學意義上的「自由」指的是法律上的權利。從這個意義上講，「民權」也可理解為法律意義上的「自由」。嚴復把 rights 譯為「權利」，後又主張譯為「民直」而與「民義」

（obligation，又譯為「義務」）相對應。《東浙雜誌》1904年第4期所刊「民權篇問答」稱：「權在西書者為 rights 五字，此五字者，或譯為毅力，或譯為願力，或譯為心德，日本人概譯為權。」唐才常引王韜語：「歐洲有議院，有國會，君民共治，一秉至公，所有法律，皆受成國會，故其為法，以護人民權利為主。」楊度言及「民權」時亦說：「民若皆知國者我之國，而君為民而設者也，則必於身命財產之權利各出其死力以自保。」中國的知識者或許正是從日文的「法律自由」的意義上使用民權一詞的。¹³

嚴復雖然在其著作中把民權和自由分為兩詞來使用，但民權的「自由」之核始終為嚴復所強調。他認為，民權就是「民有權而自為君者」。¹⁴並進一步解釋說：「夫制之所以仁者，必其民自為之。使其民而不自為，徒坐待他人之仁我，不必斬之而不可得也。就令得之，顧其君則誠仁矣，而制猶未仁也」。在我者，自由之民也；在彼者，所勝之民也。必在我，此之謂民權。」¹⁵在近代中國憲政文化史上，這是我所看到的對民權語詞最明確、最有心意的一種解釋。不管民權語詞是否由日本的西文譯法而來，這表明處在近代物境中的中國知識者對問題有著自己的獨特觀察、見解和訴求。

我所感興趣的問題是，既然「民權」與西文的liberty一詞相通相感，為甚麼中國的知識者還要將其分為兩個獨立的辭彙？為甚麼用「自由」（liberty）的語詞就可表達清楚的問題而不嫌累贅地非要另設一詞？「民權」符號代表的是一種甚麼樣的訴求？我也注意到，戊戌前後的中國知識者雖然也接受和使用「自由」一詞，但它始終不如「民權」這個語彙在知識界那樣流行和持久。究其原因，除了來自西方的「自由」辭彙本身在中國的語境中容易引起誤讀而不能準確地表達某種訴求之外¹⁶，重要的是「民權」語詞能與身處近代物境中的中國建立起更為密切的聯繫，更能清晰地表達言說者的意願、希求和期待。而且，民權概念自身也有貫通傳統、喚起民族記憶和緩解傳統政制的壓力以及抑制結構性騷動的作用。

在中國的知識者看來，身處近代物境中的中國所遇到的最大問題是皇權體制運行機制的失靈：由傳統民本話語提供的君民和諧關係受到了極大的破壞，表現在民對國事的漠不關心和麻木不仁；另一方面也表現在君對民缺少關懷和不負責任。而作為連接君民關係紐帶的「臣」也已腐壞，君臣民三者間的隔閡使政令無以下達，民瘼無以上聞，這就導致了政府效率極其低下和反應能力的遲鈍。這也是中國在西方面前跌倒而爬不起來的主要原因。看一看中國知識者對傳統皇權政制的怨恨，就知道他們為甚麼喜歡用民權這個詞。這種怨恨在嚴復這個對西方的政制有真正認識的知識者那裏是最典型的：

秦以來之為君，正所謂大盜竊國者耳。國誰竊？轉相竊之於民而已。既已竊之矣，又惴惴然恐其主或覺可復之也，於是其法與令蝟毛而起。質而論之，其甚九皆所以壞民之才，散民之力，離民之德者也。斯民也，因斯天下之真主也，必弱而愚之，使其常不覺，常不是以有為，而後吾可以長保所竊而永世。（見嚴復：《辟韓》）

在這種情緒之下，按照西方的標準對中國的衰敗作政治上的分析是自然的。嚴復認為，中國自秦朝以降，為治雖有寬苛之異，而君主大抵都以奴虜待民，既然以奴虜待民，民則亦奴虜自待。這樣一來，不僅民德皆無由以增，民力無由以奮，而且必然不能有自覺得愛國心。因此，中國的衰敗是必然的（參見嚴復：《論世變之亟》文）。與此同時，陷於沮喪中的康有為則直接把中國的不幸歸結為傳統的皇權體制：「吾國行專制政體，君與大臣數人共治其國，國安得不弱？」（康有為：《請定立憲開國會折》）。

對皇權體制的怨恨態度與他們使用的民權概念的性質有著直接的關係。從上述的引證中可以看出，西文的liberty主要是一個與個體相關的概念，是個體生命在法律的定位。這意味著，當我們在liberty上提出要求時，這是一個法律問題而不是政治問題。日本人基本上把握了liberty一詞的要害，而將民權理解為一種法律上的自由。然而，中國的知識者在從日本語彙的接受中，因物境的轉移，所以概念本身的性質便發生了變異，只是這種變化的方式比較隱蔽而已。

梁啟超就認為民權是針對「專制政治」而提出的一個名詞（見《新民從報》第6號，頁89-90），它不同於儒家傳統中的「重民」概念，因為「以孔孟之聖賢，其仁政之說，不能禁暴君賊臣之魚肉人民，」這是因為「治人者有權，而治於人者無權」（見《飲冰室合集》文集之，頁5）。在「民權」的樑木上，一頭繫著「民」，一頭綁著「君」，而作為社會質料的單個的「人」則成了民權之光無法折射的投影，懸浮於民權光明中的一粒塵埃。對社會空間裏被壓抑和扭曲的人性的關懷讓位於作為阻礙中國國家強盛的皇權體制構成成分的「民」，這是中國民權概念特有的質素。進而言之，「民」也並不是因為其政治的主體重要性，而是因為它被看作組織一種合理體制的重要成分而被關切。它是被置於一種能致國家強盛的政制之下的「活性劑」而得到召喚。非常明顯，在組織一種為國家強盛提供服務的政制中，「君」的如何安排與「民」一樣重要，離開了君權，民權話語也就失去了場域，沒有了喻指，概念本身就變得毫無意義。對君權問題言說得越少、越含糊不清，君權在民權場域中就越重要。可以說，在中國傳統皇權體制下的所有民權言說都是通過維護一種與現實君權的特權關係來獲取其話語主宰權。這也是為甚麼早期的民權話語一直繞越不開君權的原因。

對此，我們可以從以下的材料中得到確證。與有些學者的考論恰恰相反，在中國知識者使用民權語彙時，他們也同時把西文中的democracy一詞譯作「民主」並與中國古籍《尚書》中的「天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯」話語中的「民主」一詞的不同意旨作了比較準確的區分。據考釋，早在1875年6月12日出版的《萬國公報》340卷所刊的《譯民主國與各國章程及公議堂解》一文對「民主」一詞就已作了準確的解釋了。該文稱：「按泰西各國所行大端，其中最關緊要而為不拔之基者，其治國之權屬之於民，仍必處之於民而究為民間所設也。治國之法亦當出之於民，非一人所得自主矣，然必分眾民之權彙集之於一人，以為一國之君，此即公舉國王之義所由起也，而輔佐之官亦同此例矣。」該文已把「民主」概念中的「權屬」以及統治主體問題說得清清楚楚，當是democracy的本義。由此可知，至遲於1875年，由西文democracy而來的中文「民主」一詞的意旨已由《萬國公報》向國人作了比較準確的介紹。隨後，嚴復於1895年3月在《直報》發表的「原強」一文所說「以自由為體，以民主為用」一語中的「民主」亦當是democracy的意譯。Democracy還被嚴復譯為「庶建」，他在其著作《法意》中說：「庶建乃真民主，以通國全體之民，操其無上主權者也。」《法意》中西譯名表：「庶建democracy，本書中又作民主。」又據梁啟超轉引嚴復所言：「歐洲政制，向分三種：曰滿那棄（monarchy）者，一君治民之制也；曰巫理斯托格拉時（aristocracy）者，世族貴人共和之制也；曰德謨格拉時（democracy）者，國民為政之制也。」這些都大致符合democracy的本義。¹⁷

與民權概念相比，民主辭彙對中國傳統的政治話語的顛覆性更為突出、更為直接。中國的知識者棄掉民主一詞而用「民權」來表達他們的訴求，這並非處於一種對君主制的熱愛和真誠的守護，而更多的是一種策略的選擇。換句話說，在把表達法律訴求轉變為一種政治性訴求時，中國的知識者發現民權辭彙本身具有一種遮蔽性的功能。民權既可以改變詞性，又能起到遮蔽這種改變的作用。否則，他們就無必要在分別民主、民權詞義上極力下功夫。其結果是，他們越想凸現兩者的區別，就越要擦幹民權傷害君權的痕跡，而這種痕跡就越明顯：

「民權者，其國之君仍世襲其位；民主者，其國之君由民選立，以幾年為期。吾言民權者，謂欲使中國之君世代相承，踐天位於勿替，非民之國之謂也」（何啟、胡禮垣：「勸學篇·書後」，《新政真詮》五編，頁44）。如果說，民權的價值就在於能使君權地位更加穩固而世代相傳，那是不需要民權概念的。他們既想在皇權體制下分享政治權力，又要使統治者相信民權對自己更有好處。除非中國皇帝都是傻瓜，否則民權的真正政治意旨是無法掩飾的。

戊戌後的梁啟超對此並不是真的不解：

吾儕之倡言民權，年於茲矣，當道者憂之嫉之畏之，如洪水猛獸然，此無怪其然也，蓋由不知民權與民主之別，而謂言民權者，必與彼所戴之君主為仇，則其憂之嫉之畏之也固宜，不知有君主之立憲，有民主之立憲，兩者同為民權，而所訓致之途，亦有由焉。凡國之變民主也，必有迫之使不得已者也。（《飲冰室合集》文集之三，頁76）

統治者之所以視民權如洪水猛獸，其主要原因並不是知識界亂用了民權與民主兩個概念，而是因為民權被轉變為一個政治辭彙後在民權與君權之間必然產生的緊張關係。梁啟超或許知道或許不知道：正是他們在中國歷史的通風口點的民權這把火，使得君權這個中心真正受到了被邊緣顛覆的危險。民權的言說雖然含混不清但意志堅定，而且受到某種明確的意圖指導和操縱。具體說來，中國的知識者從一開始訴求的就是民權的政治意義，為了達到這個目的他們必須認真的選擇策略。其策略之一即是用「人人有自主之權」的表述來沖淡民權的「反君權」的色彩。

何啟、胡禮垣說：「凡以善善從長，止問可之者否之者人數眾寡，不問其身份之貴賤尊卑也，此民權之大意也，其所以為此者，則由於人人有自主之權故。」¹⁸ 甚麼是「人人有自主之權」？對此，梁啟超在《時務報》第9期撰文解釋說：「西方之言曰：人人有自主之權。何為自主之權？各盡其所當為之事，各得其所應有之利，公莫大焉，如此則天下平矣。權也者，兼事與利言之也。使以一人能任天下所當為之事，則即以一人獨享天下人所當得之利，君子不以為泰也。」這裏的要害處不在於「人人有自主之權」的用語是否妥當，而在於「各盡其所當為之事，各得其所應有之利」一語的虛與委蛇。問題的關鍵是，以甚麼作為確定「當為之事」和「應有之利」的標準和法則呢？又有甚麼樣的依靠來保證「人人有自主之權」不是一句美麗的廢話呢？有意回避政治結構，繞開有關君權的政治話語可以使「人人有自主之權」的表述具有一種模糊性的空間，以避免君權政制的激烈反應，這是此種言說有意選擇的方式。即便如此，「人人有自主之權」的表述以及「當為之事」、「應有之利」的解釋所潛藏的政治性訴求也是難以遮蔽的。被中國學界視為「維新派」的「對立面」的王仁浚就曾袒露「人人有自主之權」一語所隱含的真正的政治意味，以及其中所潛藏的民主政制訴求。¹⁹ 被學術界視為與王氏同類人物的張之洞更是一針見血地指出了民權概念對君權政制的危險性：「民權之說，無一益而有百害，」「使民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作，紀綱不行，大亂四起。」他解釋說：

考外洋民權之說所由來，其意不過曰國有議院，民間可發公論，達眾情而已，但欲民伸其情，非欲民攬其權。譯者變其文曰民權，誤矣。近日撫拾西說者，甚至謂人人有自主之權，益為怪妄。此語出於彼教之書，其意言上帝予人以性靈，人人各有智慮聰明，皆可有所為耳。譯者竟釋為人人有自主之權，尤大誤矣。泰西諸國無論君主、民主、君民共主，國必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律師習之，法官掌之，君民皆不得違其法。政府所令，議員得而駁之；議院所定，朝廷得而散之。謂之人人無有自主之權則可，安得曰人人自主哉？（張之洞：《勸學篇·內篇》正權第六）

張之洞從議會制、民眾的議政權利以及法律的至上性等方面來詮釋民權概念甚是到位、甚是妥帖，只是張之洞氏太自作聰明了，他或許並不知道，他所言明瞭的民權大義恰恰是民權鼓吹者想遮蓋起來的。很顯然，張氏的民權概念的三個要素，對中國而言那恰恰是政治問題而不是法律問題。一個問題若是與政治沾上了邊在中國就成了一個諱莫若深的禁忌了，對這一點，張之洞作為一個深諳中國文化的儒者怎麼能不知道呢？僅此而言，這並不能說明張之

洞、王仁浚輩更有才智，而是說民權的中國鼓吹者的策略不到家。

張之洞在這一點上是對的：中國的知識者的民權言說是把一個法律意義上的日本化的概念轉換為一個與政治體制相關的中國化的政治性概念的一種實踐，它所指向的是中國的傳統皇權體制，隱含了分享皇權的政治要求。

《孟子》的新意義

由上可知，民權的中國言說者不願意使用「民主」辭彙表達他們的訴求，主要不是因為他們反對西方Democracy所代表的那種價值和意義。相反，正是因為他們看到了由民主給西方帶來的成功結果，使他們對西方的政制產生了誘人的聯想，對之解決當下的中國問題抱有深深的期待。作為一個軟性概念的民權，它不僅排除了「人民取代君主」的可能性，而且還利用語言的模糊性來遮蔽概念本身對「君權實行限制」的關鍵語義，看上去民權概念所要求的只是能夠讓被統治者與統治者的關係更加協調而已。顯而易見，用民權概念來表達政治訴求比「民主」語彙更具優越性：它能消解「民主」所蘊含的對君權政制進行顛覆的危險，並為表達政治的某種期望創造一個模糊的空間並充分保持語義中的彈性，以便把「統治者」和「被統治者」這兩個關鍵要素都能統合於一個概念中來，以減輕現實政治結構可能對新概念所造成的壓力。從表面看起來，民權是一個非常保守的概念，但在「保守」之中又潛有很深的用意。它通過與現實妥協、與君權合作的方式來取得中國社會最大限度的支援和認同，而且這樣也便於通過民族記憶來打通傳統的「民本」與西方化的「民主」之間的關節，在共同的民族記憶中使話語本身更具有中國性質，以緩解因對西方的聯想而可能產生的挫敗感和「不適應症」，使「民權」在中國化的語境(context)中得以再生。

梁啟超曾認為，中國的《禮記》中講的「民所好好之，民之所惡惡之，此之為民父母」，就是議院民權思想。《孟子》中所說的「國人皆曰賢，然後察之；國人皆曰不可，然後察之；國人皆曰殺，然後殺之」也是議院民權思想的基礎(參見梁啟超：《古議院考》，《時務報》第10期)。在總結中國失敗的原因時梁啟超自然地就把傳統的「民本」與民權概念聯繫起來：「三代以後君權日益尊，民權日益衰，為中國致弱之根源。」他甚至斷言，「《春秋》大同之學，無不言民權者」(梁啟超：《湖南時務學堂課藝批》，《戊戌變法》(二)，頁550)。譚嗣同也有類似的看法：「中國所以不可為者，由上權太重，民權盡失」他進一步發揮說：「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民為君。」「君也者，為民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。」「君末也，民本也。」²⁰這種民族的集體記憶是民權話語在中國得以通行的最為有力、最為可靠的支援。

由西方化的「民權」而喚起中華民族的「民本」記憶的首先當數王韜輩人。王韜說：「天下之治，以民為先。所謂民為邦本，本固寧也」(《弢園文錄·重民中》)。「國之所立者，而君聽命於民者也」(王韜：《格致書院課藝》)。陳熾也說：「天生民而立君，君者，群也，所以為民也」(陳熾：《報館》，《庸書》外篇卷上)。何啟、胡禮垣則認為，「政者，民之事而君辦之者，非君之事而民辦之者。事既屬乎民，則主亦屬乎民」(何啟、胡禮垣：《新政論議》，《新政真詮》二編)。

言說者對民本話語的偏愛，部分是由於他們對現實糟糕的君主政治的關注，在歷史上這個不成問題的東西已由西方「民主」政治的催逼被納入到嚴肅的政治學視野裏，在某種意義上，這對於改變中國的現實狀況是十分重要的。然而，同時，這一新的觀審也可能冒言說者與他的物件——「民權」的真正意圖——分離的危險。問題是，這種民本的記憶所表達的僅僅是

言者傳承了他們的儒家先輩對不幸的民眾投以人道主義的憐憫，或是對無道的君主從意識形態上進行規勸？還是在堅持把民權概念注入一種中國化的底氣？對此，我們必須關注中國的民本傳統。

在中國的典籍裏，統治者與被統治者關係的理想式樣被設定為近乎神話的「父母——赤子」。《尚書》的 洪範 說：「天子作民父母」， 康誥 則說：「若保赤子惟民其康義」，便是這種式樣的表述。「尊君保民」就成了周代官方主導的政治話語，這也是整個《尚書》不斷重覆的主題。

「民本」一詞最早見於《尚書·夏書》的「五子之歌」：「民為邦本，本固邦寧。」《五子之歌》屬古文《尚書》，但「民本」語詞的出現則早於儒家以前。²¹《詩·大雅》的「烝民」中也有這樣的話：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」²²這是對「民為邦本」從人性觀上作進一步的說明。在前儒家的典籍中，主要是把「民」作為國家構成的基本人口以及統治的主要物件而作「民本」敘述的。《春秋左傳》魯文公 三年（前614年）邾文公說：「天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。」這也僅僅陳述了一個基本的事實：人民構成了國家的基礎和統治物件，而且其人口數量龐大。強調被統治者的「先佔性」，目的是讓統治者意識到關懷被治者的利益對統治是有利的，而並不指涉統治的合法性（Legitimacy）問題。這也是為甚麼在中國任何一個暴君在滿足自己私欲的時候都要以「民眾利益」的名義進行的原因。

下面這段話可以進一步說明這個問題。《春秋左傳》襄公 四年（前559年）晉師曠說：「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。 天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫而棄天地之性？必不然矣！」在「天命」的兩頭，一頭是治者，一頭是被治者，被治者雖然有來源上的「先佔性」，但它也因此而永遠失去了統治的權利；相反，治者雖然沒有被治者的那種「天命」，但它卻得到了永久的統治權。在這個前提下，讓被治者吃飽飯是最起碼應具有的政治德行。在中國的傳統政治話語裏，所謂的「民性」只不過是滿足百姓吃飽穿暖的最低需求而已。在人類歷史上，還沒有一種政治理論會認為民眾的缺衣少食更有利於統治的。對此，並不需要大驚小怪。當然，民本的語義在儒家那裏有了進一步的拓展，實際上，也正是儒家把「民為邦本」的表述提升為一種民本主義的意識形態。《孟子》是對有關民本主義闡釋最詳盡、最深刻的儒家文獻。《孟子·盡心下》載：

孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民為天子。」（東漢趙岐《注》：「君輕於社稷，社稷輕於民。」宋朱熹《四書章句集注》：「丘民，田野之民。」）

這是儒家的政治民本主義的經典表述。這裏要特別注意文本對「貴」和「輕」兩個概念的使用。在中文的表達中，「貴」一般對應的是「賤」，而「輕」對應的則是「重」。《孟子》文本為甚麼要改變這種對應關係呢？很顯然，這裏的「貴」的語義並不比「重」更有份量，它所表達的還是由《尚書》提供的邏輯理路，意味著「民」與「君」在國家構成的序列之別，而不含有在國家地位上的重要與否的判斷。「貴」並不意味地位的高貴，「輕」也不意味著地位的不重要。與《春秋左傳》相比，《孟子》所改變的只是問題的敘事方式，用「民貴君輕」的價值判斷代替了「天生民立君」的事實陳述，這種改變蘊含了儒家「認真看待民眾的溫飽」這樣一種意識形態，它為中國的王權統治提供了基本的合法性（Legitimacy）。

《孟子·離婁上》載：

桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下。（朱熹《四書章句集注》：「民之所欲，皆為致之，如聚斂然。民之所惡，則勿施於民。」）²³

在儒家的民本主義思想體系中，「天命」、「民心」是最重要的概念，它關涉著政治統治以及政權轉移的道義問題。²⁴《易傳·革卦》說，「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣。」這裏的「人」也可理解為「民心」即民眾的意願。湯武革命的正当性就來自於上承天命下順民心。「由於承天命的證明往往是君主的德性和人民的意願（『崇德貴民』），革『命』的理由（所謂正當性）也就與革命者的德性和人民的意願相關。」²⁵正是在這樣的語境(context)下，《孟子·梁惠王下》對湯武革命作了如下的評價：「賊仁者為之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」由民本導源的儒家革命理論為傳統中國的朝代更替提供了正面的說明。事實上，這種革命理論就是「成者為王，敗者為寇」的學理性表達。在儒家的革命話語中，與「民」相系的「民心」只是判定暴君「紂王」與聖賢「湯武」德性的尺規，是被革命者與革命者爭奪的物件。「民」可以成為聖人革命大業中的最高砝碼，但它自身永遠成不了革命偉業中的主角。簡言之，「民心」的向背可以測定統治者的德性，但這不意味著人民自身就具有革命權。這也是為甚麼古今帝王即便靠革命起家，得政之後都不樂意儒生再談革命的原因。²⁶

儒家知識份子是这样一些人，他們既把自己看作是君主政治的道德評判者，又充當民眾的代言人，雖然他們在審美情趣以及對事物的判斷上與一般民眾毫無一致。他們既經常給君主提出勸告性的意見，又時時強調「君主統治」的不可或缺。這樣，通過對君主的道德規勸他們便爭取到了民眾面前的「話語優勢」；通過強調民眾服從統治的重要性他們又在君主面前取得了政治輿論的支配權。因此，當我們閱讀了「民為貴，君為輕」的語錄時，不要忘記他們還說了這些話：「君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也」（《荀子·王制》）。在中國歷史上，即便那些激烈批判君權的儒生，也是以主張「君為民主」為前提的。那個提出「明君論」的羅隱就說：「百姓所賴在乎一人，一人所安資乎萬姓，則萬姓為天下之足，一人為天下之首」（《兩同書·損益》）；竭力反對君權的陳亮也說：「君臣，天地之義也，君臣不在其終，則大道廢而人道闕也」（《陳亮集·問卷六》）；那個以反君權而久負盛名的黃宗羲都對他的批判作這樣的聲言：「原夫作君之意，所以治天下也。」（《明夷待訪錄·置相》）他說：「古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世經營者，為天下也」（《明夷待訪錄·原君》）。在儒家的民本主義的話語裏，「民為本」與「君為主」是連為一體的。「君主民本」是儒家所設計的最為理想的政治模本，也是他們民本主義話語的關鍵字。

近代的知識者在重述這些儒家民本語言的一開始就遇到了麻煩：如何能把儒家民本傳統的內在價值與他們西方化的民權概念協調起來？梁啟超對此表現得很自信。他曾說，在光緒年間，他們一班朋友曾私印許多《明夷待訪錄》送人，「作為宣傳民主主義的工具」（梁啟超：《中國近百年學術史》，頁47）。他們這樣做有兩方面的目的，既想把民本作為「工具」並由此使儒家的民本傳統向西方化的民權靠攏，又使西方化的民權概念與儒家民本傳統對接的同時減弱政治性的殺傷力。他們知道，如果一個人同時讀了《孟子》和盧騷的《民約論》，那麼《孟子》的意義對他和他的那些讀過《孟子》和《尚書》的前輩是完全不一樣的。因為《孟子》的意義在新的背景下發生了變化，因而用《孟子》作解答的問題也發生了變化。這也可回答上面提出的問題：民本記憶的喚起並不意味他們要回到《孟子》，相反，

它象徵著真理性的《孟子》經典現已變成了西方化的一種工具。問題是，在把《明夷待訪錄》作為宣傳民權「工具」時就不怕民權意義同時被消解？民權的言說者如此費勞傷神所帶來的結果是讓人黯然神傷的：他們既損害了儒家的傳統也不同程度地消解了民權的革命意義。民本對民權概念而言，它只是一種記憶，重新喚起這種記憶有利於找到與現實皇權政治妥協的工具以及接納民權概念的中國資源，這也算是「民權」在中國的一種「路徑依賴」吧。

民權是受到西方（代議）民主制的深刻影響又不同於西方民主的一個概念，因為民主概念雖有人民構成政府來源以及政府對人民負責的含義，但其核心是君主（政府）受制於人民（人民主權），其語義空間並不是君民孰貴孰輕這樣的一種關係結構。就其語境（context）而言，民權是一個既由民本資源所支援並超越了民本的語義，又有西方民主的因素，但存有不少距離的概念，它是中國知識份子把傳統民本思想與西方激進的民主概念相調和而創造的中國人可以接受的一個新東西。或者說，它是西方民主轉換為中國語境(context)的產物，是把君民「輕重關係」改變為「平衡關係」的一種隱喻式表述。²⁷

三

梁啟超曾說：「君權與民權合，則情易通」（梁啟超：「古議院考」，《時務報》第10期）。這句話有兩層意思：「合」代表的是言者所訴求的一種政治結構；「通」意指的是言者對政治本身的期待。民權是介於法律意義上的「權利」（Rights）與政治意義上的「權力」（Power）之間的一個概念。具體說，它既表達了在君主政制下人民參與政治事務的一種隱晦的政治要求，並潛藏著「限制君權」的訴願；又蘊含了人民享有政治發言權的法律要求。這也含有言者的這樣一種自信：只要上述兩個條件得以滿足，就會在政治上克服統治者與被統治者之間的互不信任的弊端，統治者與人民就會協調一致。「合」與政治上的「通」有著必然的聯繫。統治者與其人民的協調一致是政治暢達的先存條件。這也是由《尚書》而確立起的「天子作民父母」，「若保赤子惟民其康義」的中國傳統政治理想在西方語境（context）下的近代表達。西方所能改變中國的不是中國理想，而是實現理想的路徑：儒家提供的是「君主民本」，近代知識份子設想的則是「民權與君權合」。在這一理路裏，其價值序列應作如下排列：民權 合 通。從「民權」基點出發以次上升。把這個圖式倒過來也可以這樣表述：「通」的理想有賴於「合」；「合」的目標依靠「民權」。民權並不是一個自足的概念，它是為「合」而出，為「通」而生。當言說者激進地把民權表述為「人人有自主之權」時，千萬不要誤認為那是一個西方化的民主概念。因為他們在想把「權利」（Rights）交給普通民眾的同時又為它附加了一個更高的要求。

浮士德式的言喻

汪康年認為，民權有三大好處：第一，民權有利於強化君權。因為中國時下的統治權並不真正掌握在君主手中，而是由胥吏所操縱。君主高高在上，深受蒙蔽，雖屢飭潔己守法，但下面總是陽奉陰違。所以只有興民權，讓普通士紳民眾享有一定的政治發言權，才能使「千耳萬目，無可蒙蔽。千夫所指，無可趨避。令行禁止，惟上之從。」第二，民權有利於培養民眾的愛國心。人民無權則不知道國家是大家共有的，人民有權則知道要把國家的事情當作自己的事情：「民之與君，聲氣相接，親愛之心，油然而生。」「使民共樂，民然後樂其樂；使民共憂。」如此萬眾一心，必能謀生存，達自強。第三，民權有利於「國權」。「以君權

與外人相敵，力單則易為所挾；以民權與外人相持，力厚則易於措辭。」「夫天下之權勢出於一則弱，出於億兆人則強。」²⁸

中國的民權話語關聯著諸多政治元素：統治者、被統治者、政治關係的合理性以及政治價值。「民權」首先隱含了中國知識者的這樣一種不滿：中國的統治者忘卻了儒家的道德訓誡，沒有與民眾建立起親密關係，致使政治管道不通國家陷於了萎靡不振的淵藪。用上引梁啟超的話說：「三代以後君權日益尊，民權日益衰，為中國致弱之根源。」當然，在已變換了的物境（circumstances）下，僅僅依賴儒家的民本訓誡是不夠的，他們似乎找到了克服這種弊端的新法門。很顯然，民權肯定是一種中國從未見過的新藥，對其藥效的期待是不言而喻的：「地球既入文明之跡，則蒸蒸相逼，不得不變，不持中國民權之說即當大行，即各地土番野蠻亦當還變，其不變者，即漸滅以至於盡，此又不易之理。」（梁啟超：《飲冰室合集》文集之一，頁109）。在對西方的聯想中，中國的知識者真正認識到被統治者在政治結構中的重要性。他們與傳統儒家不同，後者對被統治者（民）所表達的是一種道德的關懷和憐憫；他們表現的首先不是道德上的憐憫而是希望政治上他們具有一定的力量（power）和權利（Rights）。在政治結構中重新審視和安排被統治者（民）的作用和地位就成了解決中國問題的關鍵。民權的重要性由此顯露出來：「民」在政治上得到一定的武裝以後，中國傳統的政治結構就會改變，隨著某種政治均衡的出現，兩個相互對立的階級之間也會產生一種親和力，中國便由此而取得了一種共同意志和集體行動的力量。民權不僅有利於政治關係的和諧，而且其自身就是合理性的表徵。統治者與被統治者雙方都會從中獲益。

民權有利於培養民眾的愛國心、有利於政治關係的和諧、有利於共同意志和集體力量的形成並最終成為國家強盛的推進器，這是中國民權言說者的共同訴求。梁啟超說：

地者積人而成，國者積權而立，故全權之國強，缺權之國殃，無權之國亡。何謂全權？國人各行其國有之權；何謂缺權？國人有有權者，有不能令自有其權者；何謂無權？不知權之所在也。無權惡乎起？曰：始也，欲以一人而奪眾人之權，然眾權之繁之大，非一人之智與力所能任也，既不能任，則其權將糜散墮落，而終不能自有」。（《時務報》第9期）

麥孟華則說：「今欲振中國，在復民權。欲復民權，在舉其分所當為、力所能及之事。事者，民之事也。民不任則權之君，民能任則歸之民。以家人而復親家事，則米鹽部署，不遺瑣屑；手足經營，不慮隔絕；實心講求，不憂膜視。不及一年，必著大效。」²⁹

民權是解決中國問題的一個扣結，它緊系著政治的振興、國家的強盛。只要這個扣結被解開，中國的枷鎖也就自然鬆脫了。這說明，面對愈來愈緊迫的西方壓力，中國的知識者在歐、美、日紛繁的政治文化思潮中探詢著能夠解釋「富強」奧秘的一脈：西方人藉以概括自身傳統的種種概念被他們匆忙而熱切地攬取。但真要把西方式的民權概念轉變成中國強盛的一種力，還需借助於其他的西方概念才能完成。他們發現西方的「議院」是打通民權與強盛之間聯繫的最佳方式。因為「議院」意味著：從此開始，政治生活裏能夠聽到人民的聲音，人民有了與其統治者面對面交流的機會。「議院」被看作是把人民享有的某些權利（或權力）與統治者的統治權整合為一種共同意志和集體行動的必要環節，是由民權通向國家強盛路途中的接引者，同時也是民權落實的最佳場域。

較早對「議院」進行推介的是鄭觀應、王韜輩人。鄭觀應在其《盛世危言》中對西方「議院」的構成方式、運作機制等進行了有保留的敘述。³⁰與之相比，王韜等人則著重「議院」價值的評述：「試觀泰西各國，類皆君民一心，無論政治大小，悉經議院斟酌，然後舉

行」（王韜：《弢園文錄外編·達民情》）。議院的價值在於：「上下相通，民隱得以上達，君惠亦得以下逮。」「有君民上下互相聯絡之效」（王韜：《弢園文錄外編·重民下》）。「西洋各邦，立國規模，以議院為最良」（薛福成：《出使日記》，光緒六年七月二一日），「泰西議院之法，英美各邦所以強兵富國，縱橫四海之根源也」（陳熾：《庸書·議院》）。

中國的民權者雖然從國家強盛目標上接受了由王韜等人提供的「議院」價值，但他們不接受沒有民權介入的議院概念。嚴復說：「西之教平等，故以公治眾而尚自由。法令始於下院，是民各奉其所主之約，而非率上之制也。」³¹這種以民權為表徵的議院自然不同於鄭觀應、王韜等人的「通上下之情」的「議院」。梁啟超和他的老師康有為雖然也曾倡言鄭觀應等人的議院價值，但當他們用民權作為判斷議院的尺規時，就與嚴復的「議院在權論」站在一起了。³²

問題是，怎樣使「有權」的議院能成為溝通民權與國家強盛目標之間的橋梁呢？

康有為說：「人主之為治，以為民耳。以民所樂選者，使之議國政，治人民，其事至公，其理至順」（康有為：《日本變政考》卷六按語）。他解釋說，民權的議院與君主的關係就像「心」與「腦」的關係。君主猶如「腦」，議院猶如「心」；「腦有所欲為必經心，心斟酌合度，然後覆於腦，發令於五官四肢也。苟腦欲為一事，不經心決議，而率然行之，未有不失過也」（康有為：《日本變政考》卷一）。正是基於這種判斷，所以他建議中國皇帝「上師堯、舜、禹三代，外採東西強國，立行憲法，大開國會、以庶政與國民共之，行三權鼎立之制，則中國之治強，可計日可待。」³³梁啟超對為甚麼要設立民權式的議院則作了直接的回答：「問議院之立，其意何在？曰：君權與民權合，則情易通；議法與行法分，則事易就」（上引《時務報》第10期）。其邏輯是，「國之強弱推原於民權」，而議院則是民權的集中體現；議院俟立，既可以集眾人之智慧，也可聽取國民之意見，發表立國之政見。舉國之人言治國，則情理通，資訊靈，民權決定國家走向，必然帶來一片生機。因此，他對議院、民權所導向的國家富強充滿了自信：「西人百年以來，民氣大伸，遂爾淳興，中國苟自今日昌明斯義，則數年其強亦與西國同，在此百年內進入文明耳。故就今日視之，泰西與支那有天淵之異，其實只有先後，並無低昂，而此先後之差，自地球視之，猶旦暮也。」³⁴

西方代議制的議會可以成為民權落腳的最佳場域，但它未必能成為民權與國家富強目標之間聯繫的橋樑。如果假定鄭觀應等人的「通輿情」的議院還有利於統治者與人民的合作，以此可以為國家的強盛提供政治方面的必要條件的話；那麼民權的議院又如何能與國家的富強目標聯繫起來呢？民眾通過民權可以變得很有力量，但這種「力」並不必然轉化為國家性的力量。因為力量並不能使民眾當然地變得更有美德——一種符合國家強盛要求的愛國心。力量可以成為民眾向國家提出自己要求的本錢，也可以轉化為對國家的某種報償，這都是未可知的。這裏的「民權」猶如充滿了力量的浮士德，他的力量既可能由魔鬼靡費斯特引誘出來與國家作對，也可能聽從上帝的召喚而為國家服務。正如西方學者在評價梁啟超時所言：「梁啟超和他同一時代的人在評價許多政治權利時，總是認為民眾擁有了這些權利就能為國家服務，而沒有考慮到民眾擁有了這些權利亦能保護自己的利益。」³⁵同時，因為民權概念本身隱含著分散君權的價值訴求，從而對君權構成了一定限制，這就使得民權的議院很難像「通輿情」的議院那樣在治者與被治者間形成親和力，因而也就使民權的議院與富強目標之間缺少了必要的邏輯聯繫。這也是中國知識者在攝取西方概念並與中國問題發生關係時必然遇到的問題。

隨著人類的歷史進入一個新的一百年，中國的問題也發生了某些變化。最重要的是，隨著場域轉移，民權的語義也有了進一步的拓展和分化。言說者的「在場」與「缺席」某種程度上決定了語言的不同意義。言者「不在場」的優勢，使得民權話語本身的表達也由模糊而變得清晰，由隱晦變得直露。但我所強調的是，隨著民權話語的改變以及語義的分化，民權的表述結構質性上並沒有發生變化。或者說，由戊戌前後所形成的「民權原理」一直是中國的民權言者於自覺或不自覺中始終持守的。

亡命後的梁啟超遠離了中國政治場域，這意味著中國傳統的「表達規則」對梁啟超已失去約束力，他有了一種從未有過的鬆弛和自由。這種「放鬆的自由感」也體現在他對民權的新的表達中。梁啟超對「君權」問題已沒有甚麼顧忌了，他棄絕了這以前的「君權」概念而為民權找到了一個新的對應物：國權。「民權興則國權立，民權滅則國權亡，為君相者而務壓民權，是之謂自棄其國，為民者而不務各伸其權，是之謂自棄其身，故言愛國必自興民權

始。」³⁶「國權」是當時中國知識界比較普遍使用的一個概念，其語義複雜而模糊。根據梁啟超的不同用法，「國權」主要包括以下幾層意思：第一，就國家普遍的對外關係而言，它大體上與「主權」概念同義，沒有特殊的指謂；第二，主要指一種國家地位，它蘊含了一種具體的訴求：即中國作為一個國家在與西方列強關係中，應該具有的獨立地位；第三，在第二層意思的基礎上又包含了國家自主、平等的權利要求。³⁷即是說，「國權」並非是一個政治學上的嚴謹概念，而是包括梁啟超在內的中國知識者用以表達中國的國家訴求的一個語詞。隨著對應物的變換，民權的意義也發生了某些微妙的變化。梁啟超已不再把民權作為一種與統治者平衡的力量看待，而是明確地指謂人民享有和應該享有的自由權利。³⁸

與之不同，作為民權言論的後起者，孫中山把他的政治主張稱作「民權革命」，並於1905年正式提出了他的「民權主義」學說，後又做了「民權主義」的專門講演。民權主要被理解為人民的「力量」（Power）。他說：

大凡有團體有組織的眾人就叫做民。甚麼是權呢？權就是力量，就是威勢；有行使命令的力量，有制服群倫的力量，就叫做權。把民同權合攏起來說，民權就是人民的政治力量。³⁹

他進一步解釋說，

政是眾人之事，集合眾人之事的力量，便叫做政權，政權可以說是民權；治是管理眾人之事，集合管理眾人之事的大力量，便叫做治權，治權就可以說是政府權。所以政治之中，包含有兩個力量，一個是政權，一個是治權。這兩個力量，一個是管理政府的力量，一個是政府自身的力量。（孫中山：「民權主義第六講」，頁157）⁴⁰

孫中山的民權留待下一節中作詳細的評述，這裏主要以梁啟超為個案對民權的中國話語作進一步的解釋。在梁啟超的民權表述結構裏，國家、人民、政府概念是其構成的核心元素。這裏，要特別注意這些概念對民權表達所具有的意義。「國家」是梁啟超的民權言論最為關注的物件，也是民權的表述結構中處於最高級的一個價值。他說：「國也者，積民而成，國之有民，猶如身之有四肢五臟筋脈血輪也」（《飲冰室合集》專集之一，頁1）。這是梁啟超依據德國政治學家伯倫知理的國家學說，對國家作生物有機體說的闡釋。在梁啟超看來，國家

與人一樣兼具「精神與形體」，是由相當於「肢體各官」的政府各部和議會等形體，以及相當於精神的憲法所組成的有機體。國家即為有機體，「不成為有機體者不得謂之國家，中國則廢疾痼病之機體也，其不國亦宜」（《飲冰室合集》文集一 三，頁71）。作為一個健全的有機體的國家首先有賴於他的「四肢五臟筋脈血輪」的健康。這樣，「國」與「民」被整合在一起，而且作為有機體承擔著各自的功能。梁認為，連接處於民族帝國主義階段的西方列強與面臨必須實現民族主義的「部民」國家中國的，是「政府」。而在政府和人民之上，「別有所謂人格之國家者，以團之統之，國家握獨一最高之主權，而政府人民者皆生息於其下也」（《飲冰室合集》文集之 一，頁1）。然而，在論述政府與人民的關係構成問題時，梁啟超又放棄了「國家有機體說」，導入的是盧梭的契約論，⁴¹並在同一文中又把盧梭與伯倫知理進行比較：

伯倫知理之學說，與盧梭正相反對者也。雖然盧氏立於18世紀，而為19世紀之母，伯氏立於19世紀，而為20世紀之母。自伯氏出，然後定國家之界說，知國家之性質、精神、作用為何物。於是國家主義乃大興於世。前之所謂國家為人民而生者，今則轉而雲人民為國家而生焉。使國民皆以愛國為第一之義務，而盛強之國乃立。19世紀末世界之政治則是也。而自今以往，此義愈益為各國之原力，無可疑也。

這樣，首先在價值層面為把盧梭的「社會契約論」轉換為「政府契約論」打下了伏筆。當他在他的那篇著名的論文中⁴²把政府與人民的關係表達為一種契約關係時，這意味著契約類型發生了改變。他說：「謂政府和人民立於平等之地位，相約而定其界也，非謂政府畀民以權也。」因為，「政府若能畀民權，則亦能奪民權。」「隨著「社會契約」被轉換為「政府契約」，其價值訴求也發生了轉移。作為有機體的國家並不是「契約」的物件，因而契約對國家而言並不發生效力，相反，國家是優位於契約關係的一個價值實體。民權並不是在國家的層面而是在「政府契約」的層面被導入的。正像有機體需要他的肢體健全一樣，國家也需要他的政府和人民有一個合理的關係。而來源於「契約」的民權，無疑是這種關係合理構成最不可或缺的元素。梁啟超的民權言論正是由此展開的。他說：「夫國也者何物也，有土地，有人民，以居於其土地之人民，而治其所居之土地之事，自製法律而自守之，有主權，有服從，人人皆主權者，人人皆服從者。夫如是斯謂之完全成立之國」（《飲冰室合集》文集之五，頁9）。國家與其人民的聯繫愈是緊密，民權就愈是重要。從這個意義上說，「民權」是梁啟超政治哲學的起點，「國家」是其終點，即所謂「民權興，則國權立，民權滅，則國權亡」。

在「民權 國權」的表述結構中，國家與人民、國權與民權便形成了一種雙向關係。由於（中國）國家的未來命運如何取決於人民的狀態，所以，從國家來講，它首先應確立和保障民權：「國民不能得權利於政府的關係，則爭之。政府見國民之爭權利也，則讓之。欲使吾國之國權與他國之國權平等，必先使吾國中人人固有之權皆平等，必先使吾國民在我國所享之權利與他國民在彼國所享之權利相平等」（《飲冰室合集》專集之四，頁40）。對於國家來講，一個人格健全的「人」如同有機體的一個活性細胞一樣重要：「自由者，權利之表徵也。凡人所以為人者有二大要件，一曰生命，二曰權利。二者缺一，時乃非人」（《飲冰室合集》文集之五，頁45）。民權是國權的起點，但要使民權轉化為為國權的「活性劑」還需要「合」、「積」、「結」、「團」這些環節：

一部分之權利，合之即為全體之權利。一私人之權利思想，積之即為一國家之權利思想。故養成此思想，必自個人始。

國民者一私人之所結集也，國權者一私人之權利所團成也。

國家譬如樹，權利思想猶根也。其根既拔，雖複幹植崔嵬，華葉蓊鬱，而必歸於槁亡，遇疾風橫雨，則摧落更速焉。

（《飲冰室合集》專集之四，頁36、39）

從民權方面來講，它也必須生存於與「國家」或國權所建構的關係中。脫離了「國家」的表述結構，民權的價值是要打折扣的。「以國家自身為目的者，實國家目的之第一位，而各私人實為達此目的之器具也」（《飲冰室合集》文集一 三，頁88）。就像國家依賴於每一個健全的個人一樣，個人也必須在國家的庇蔭下安身立命：「今世之識者，以為欲保護一國中人人之自由，不可不先保護一國之自由。苟國家之自由失，則國民之自由亦無所附。當此帝國主義盛行之日，非厚集其力於中央，則國家終不可得安固」（《飲冰室合集》文集一 四，頁30-31）。

梁啟超的民權表述結構是由許多西方的不同元素構成的。其中，國家的概念主要是來自德國伯倫知理的有機體學說；政府與人民的關係構成方式主要來自於盧梭的「契約論」；自由民權言論則是來自英國穆勒的《論自由》。⁴³這些來自西方的不同原理，在西方各有自己的學理及邏輯命脈，相互之間很難通約，甚至可以說：其中的任何一個原理對另一個都是顛覆與被顛覆的關係。然而，梁啟超則把這些相互地格的學理統攝於自己的民權言論中，使其成為建構民權敘述結構的有用材料。儘管這些元素在一個新的結構中彼此間並不那麼和諧，但通過敘述的側重不同，倒使這種敘述結構具有了層次性的特色。日本學者對梁的這種敘述結構評價說：「梁啟超的闡釋以個人為出發點，以國家之優位為歸結。當他的國權和民權論從『國民』的觀點展開時就傾向於民權主義，從『國家』的觀點展開時就傾向於國家主義，可以說有兩個軸心，正像橢圓有兩個焦點一樣。」⁴⁴這種評述並不確當，敘事的「軸心」並不是兩個，而是一個：梁啟超在建構其民權表述結構時，從來不是把民權看作可與其他價值相脫離的東西，而是在結構上與國權相關聯的問題。⁴⁵即是說，在梁的表述結構裏，民權不是一個概念，而是一組關係概念。在這個「軸心」裏，不同時期的梁啟超在敘事時有所側重而已，譬如，有時他側重於民權，有時則偏重於國權。

對中國的民權言論出現的這種現象，國外的學者認為那是因中國知識者沒有真正理解西方的自由主義所致。⁴⁶問題果真如此嗎？據日本學者的研究，梁啟超在閱讀穆勒的《論自由》一書時，他並不是「誤讀」，而是作了「有意」的選擇，除了他把穆勒的自由所關聯的「社會」、「個人」這兩個概念轉譯為「政府」、「人民」之外，梁啟超還把穆勒的一個最重要的思想——「社會性暴虐」的命題加以隱匿，用「合群」這樣一個中國化的論題取而代之。⁴⁷這說明，不是梁啟超沒有真正理解西方的自由主義，而是西方的知識份子與中國的知識者的問題意識不同。同樣講自由民權，穆勒告訴他的讀者要注意「社會性暴虐」的危險，而梁啟超告訴他的中國聽眾要怎樣做到「合群」。問題至此，可以這樣說，20世紀以後，梁啟超的民權言論在不同時期確有變化，但不變的是他在戊戌前後就已建立起的民權敘述結構。

我只是要說，一個中國的民權主義者並不是一個不懂西方的人，在很多方面他們是有意識地拒斥了西方某些東西，因而一個中國的民權言者首先是一個通曉「西方原理」的人，哪怕只是一種膚淺的方式。一個手持長矛殺死傳教士的「義和團」鄉民不是中國的知識者，僅僅是

個勇莽的戰士。而一個中國知識者則意味著他知曉中國需要甚麼，如果這被看作淺薄，那也是一種必要的淺薄。

四

西方性

中國的「民權」是來自西方的一個概念，但如果再把中文的民權語彙還原成西方的概念，那是非常困難的。據我所知，在西文中，與中文「民權」比較接近的是「Civil Rights」這個詞。對此，中文有時把它譯作「公民權」，有時譯為「民權」。譬如，我們把美國的「Civil Rights Act」就譯作「民權法案」。然而，當我們把美國的「Civil Rights」表述為「民權」時，問題就變得複雜了：首先，中國人使用的「民權」與美國使用的「Civil Rights」在語義上存在很大差異，這在下面分析。其次，「Civil」這個詞，既可以譯作中文的「公民的，國民的」，也可以譯作「市民的」，但在西語裏，「市民」與「公民」是兩個不同的概念，前者言指的是「社會」意義，如「市民社會」的表達。後者指謂的是政治或國家層面的問題，如「公民政治」的表述。「公民權」肯定是屬國家性的權利。然而，當我們把西語中的「Civil Law」譯作「民法」時，這種法律在西方特別在法國和德國是被看作是社會性的，它是「私法」的代表。在法、德的法律系統中，國家與社會的分野，是「公法」與「私法」二分的基礎。即是說，Civil這個辭彙既可以譯作「公民」的，也可以譯作「私民」的，只要「私」不是在貶義上使用。因此，用民權一詞來指謂西方的意義，是很容易發生語義的混亂。

在美國，「Civil Rights」是有具體指向的，與中文的民權意義不同。它主要與公民（私民）（以下皆統稱為「民」）免受歧視的法律問題相關。按照美國的習慣，民權（Civil Rights）往往與「民自由」（Civil liberties）一同被定義。民自由被看作是「對政府專橫行為的防備，也就是那些在憲法和《權利法案》中列舉的權利。」⁴⁸而民權則是「旨在保護公民免遭來自政府機關或私人方面的非法行為的政府積極行為。」⁴⁹民權與民自由的主要不同在於：民自由是對一定政府行為的禁止；而民權則是「政府用來實施其社會契約義務以保護公民的『生命、自由和財產』之基本權利的創制」⁵⁰。從民權與政府的關係說，民權是一個行動概念，它是政府積極引導的結果；從價值取向看，民權訴求的價值主要是一種特定意義上的平等，它隱含了對自由的限制。而這種限制在美國人看來是符合自由主義原理的，因為一種完整的自由主義理論必然包含有對自由限制的觀念，如J．S．密爾的「損害原則」。⁵¹從權利陳述的普遍性層次來看，這裏的民權不是指特定的權利（某人在某時採取行動的權利），也不是指自由酌定權（某人有選擇做或不做某事的權利），而是一種權利集合。即「一組與某些特殊活動或物件有關的自由酌定權。」⁵²這也可從對其表述採用的英文複數形式 Civil Rights看出。具體講，它是指民可不受歧視地享用公共設施、就業、入學、參加選舉、購買和租用住房等一組免受歧視的平等權利。

這裏的平等權利既可能是國家性的，也可能是社會性的。當共同體的成員作為公民參與到公共性中，這裏的民權就是國家性的，如平等的選舉權和被選舉權；當那些成員作為私民參與其私人生活時，這裏的民權就是社會性的，它意味著生活於同一共同體的社會成員，不管民族、膚色，都有不受歧視對待的要求和權利。在第二層意義上，民權可能關涉社會身份的認

同問題。

關於「認同」(identity, 又可以譯作「身份」), 查爾斯·泰勒(Charles Taylor)有這樣一種解釋⁵³：

(認同)經常同時被人們用這樣的句子表達：我是誰？但在回答這個問題時一定不能只是給出名字和家系。如何回答這個問題，意味著一種對我們來說是最為重要的東西的理解。知道我是誰就是了解我立於何處。我的認同是由承諾(commitment)和自我確認

(identification)所規定的，這些承諾和自我確認提供了一種框架和視界，在這種框架和視界之中我能夠在各種情景中嘗試決定甚麼是善的，或有價值的，或應當做的，或者我支援或反對的。換言之，它是這樣一種視界，在其中，我能夠採取一種立場。

認同對一個人如此，一個族群也如此。它關係到一個人或一個族群安身立命的根據，是確定自己身份的尺度。對美國來講，如果我們可以把「美利堅」看作是一個共同體，那麼生存於其中的既有白人也有黑人。要讓黑人族群從共同體的認同中來確定自己的身份，並使之歸屬和效忠於共同體，那麼共同體成員間的「平等對待」就如此重要。換言之，要消除族群間的人為的隔閡，確定身份的平等，應該是美國民權的核心部分。相反，如果黑人族群在共同體中發生認同危機，那麼共同體本身就可能發生騷動、分裂的危險。⁵⁴

在西方，與「認同」概念相關聯的民權可能最早出現於中世紀。根據法國著名史家基佐提供的文字⁵⁵，我們知道，「城牆」在西方曾如此重要，它既是中世紀的城鎮進入封建制度結構的象徵，又是與這種制度充滿緊張的懸隔物。以「城牆」為界，牆外是貪婪的封建領主，牆內是力量弱小的城鎮市民。雖然大家都同在封建制度的屋簷下，但市民的認同感一直存在問題。而這種「共同體」內部的緊張隨著如下的事件而加劇：

城牆外住著一個有權勢的人，可以不經他們同意隨心所欲向他們徵稅，可以召集他們的民兵，送去打仗，而不必問他們同意與否。(頁117)

每當附有市鎮領地的領主一時貪心大發，他的暴虐就施加到市民身上。商人們外出經商回來，不可能平平靜靜地進入市鎮。大道和通往家鄉的路上不斷有領主和他的手下攔路打劫。勤勞工作剛剛重新開始，也正是安全最沒有保障的時候。一個人的生計就這樣被橫加幹擾，期望中的成果被洗劫一空，沒有甚麼比這更使人惱火的了。(頁122-123)

領主的暴虐使市民對封建制度下的「共同體」產生了認同危機，並隨著這種危機的加重，社會性的騷亂也開始出現。這種騷亂被基佐稱之為「造反」：「一世紀平民自治是真正的造反的結果，是真正的戰爭，是市鎮居民向他們的領主的宣戰。」(頁124)持續不斷的騷動，使市鎮最終脫離了封建制度，建立了自己的「城市共同體」，市民重新有了自己的歸屬和效忠的物件。戰爭的最終結果是平民與對手締結了和平條約，這種條約被稱作「自治特許證」，即市民與領主的和約。「特許證」既是對市民身份的重新確認，又是市民享有「城鎮自治權」的憑證。由此開始，脫離了封建制度結構的市民便享有了與自己身份相關的民權

自治權。民權是市民的身份確認，也是他們浴血奮戰所得的獎賞，從此開始，歐洲的歷史也翻開了新的一頁。

西方的民權既是經驗的，也是理性的；但無論從何處觀審，西方的民權與中國的民權話語並不是同出一源，而是各有自己言說的指向和理路。關於西方的民權，已經說得夠多了，再回到中國問題。

與西方不同，中國的民權並不是一種「現時態」的話語，而是對（中國）國家的未來表達的一個欲求。當知識者想把民權問題置於「現時態」來加以思考時，他們發現「現在」的中國正處在通向「未來」的路上，為此，中國必須先打點行裝為未來做好準備。因為在現時態中，中國的「民」與西方的「民」並不是處於一個層位，他們是「民族」的西方紳士與「部族」的、粗野的、蒙昧的中國鄉民的區別。要得民權，首先要培植出民權的主體。這樣，民權在現時態上便被轉換為一個怎樣培植具有「現代性」的人民問題。

在他們看來，一個合乎民權要求的主體必須與一定的「智性」相聯繫。民權與民智之間有著內在的關聯。「開民智」便是通向民權的第一步。梁啟超說：「權者，生於智也，有一分之智，即有一分之權。使其智日進者，則其權亦日進。權之與智，相倚者也。昔之欲抑民權，必以塞民智為第一義，今欲伸民權，必以廣民智為第一義」（梁啟超：《論湖南應辦之事》）。對這一問題在理論上系統闡發的是嚴復。嚴復的理路是，一個關係國家強盛的重要方面就是「利民」。利民才能富國強國。而欲利民必首先使「民各能自利」；而民能自利又須以其獲得自由民權為基礎；而後者的取得當以「民各能自治」為前提；而有無這種自治的能力取決於民的智性的優劣。因此，民智的提高與增進乃是「現在」中國的頭等大事，它不僅直接關涉著「未來」的民權，而且也決定了中國國家的強弱和興衰。依據於此，嚴復把一個國家民族的治亂興衰與民智的關係看成是草木和土質的關係。他說，「善治如草木而民智如土田。民智既開，則下令如流水之源，善政不期舉而自舉。」否則，「雖有善政，遷地弗良，」勢必要「准橘成枳」（嚴復：《天演論》導言八按語）。他甚至認為，各個民族「自存自保之能力，與腦形之大小有比例」（嚴復：《天演論》導言五按語）。從社會有機體出發，嚴復把這一關係越來越推向了極端。

中國的民權言者借來了西方的辭彙，而消化的方式則是中國的。「開民智」是典型的中國語言，與西方的「啟蒙」有著不同的路向。「啟蒙」（enlightenment）的原意是「點亮」、「彈去灰塵」的意思。康得在回答何為啟蒙運動時說：

啟蒙運動就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態。不成熟狀態就是不經別人的引導，就對運用自己的理智無能為力。當其原因不在於缺乏理智，而在於不經別人的引導就缺乏勇氣與決心加以運用時，那麼這種不成熟狀態就是自己所加之於自己的了。Sapere aude！要有勇氣運用你自己的理智！這就是啟蒙運動的口號。⁵⁷

福柯是從「現代性」上解讀康得這個概念的⁵⁸，作為一個中國的閱讀者，我對康得這個概念感興趣的是中西的「啟蒙」有何不同。在康得的概念裏，啟蒙意味著自我克服「不成熟狀態」的一項偉業，而這種「不成熟」狀態之所以能夠克服，是因為自我的原體是具有理性「光源」的，現時的自我只是理性之光已被遮蔽、蒙上了灰塵而已，啟蒙就是彈去灰塵，用理性之光點亮自己。或者說，啟蒙就是自我除卻偏見與愚昧。它不是通過「別人引導」而開啟理性之光，而是自己照亮自己。換言之，非要經別人的引導才能運用自己的理智，這不是啟蒙，恰是被康得看作是人的「不成熟」狀態的表現。

中國的「開民智」與之有著不同的喻指。「開民智」中的「民」不同於西方「啟蒙」中的人，民並不是一個具有理性光源之體，而是一個不靠別人「引導」（準確地說是教化）永遠處於混沌狀態的不覺者。在中國文化中，「民」字有許多同源字，都有「迷蒙和混亂」的意

思，如「泯」、「惛」等。甚至作為玉的「？」也往往被稱為假玉，由於它們缺少真玉的光澤，因而君子不屑一顧（參見《荀子·法行》）。幾種古代經典還定義「民」為「冥」或者「冥」的同源字「瞶」，即黑暗和混沌的意思。董仲舒曾說過：

民之號取之瞶也。使性而已善，則何故以瞶為號？性有似目。目臥幽而瞶。譬如瞶者，待覺教之然後善。當其未覺可謂有質而不可謂善。民之為言，固有瞶也。隨其名號以入其理，則得之也。（《春秋繁露·深察名號》）

西周文字中的「民」字指瞎了的眼睛，因為它沒有瞳子。「民」是缺少眼睛中最重要的部分瞳子的人。段玉裁認為，《說文》把「民」定義為「眾萌」，特別用了「萌」字以表示精神上的黑暗和無知。「萌」字的第二個意思是「發芽」，這和董仲舒把「民」說成可以喚醒的沈睡著的人是一致的。⁵⁹同樣有關民的認知也可以轉化為中國近代性的民權話語。

在孫中山的民權主義話語裏，人被分成三等：先知先覺；後知後覺；不知不覺。而後一種類型就與中國文化中的「民」同義：

這四萬萬人當然不能都是先知先覺的人，多數的人也不是後知後覺的人，大多數都是不知不覺的人。現在民權政治，是要靠人民作主的，所以這四萬萬人都是很有權的。全國很有權力能夠管理政治的人，就是這四萬萬人。大家想想現在地四萬萬人，就政權一方面說，是像甚麼人呢？照我看起來，這四萬萬人都像阿斗。中國現在有四萬萬個阿斗，人人都是很有權的。（孫中山：《三民主義》，頁139）

在這種語境（context）之下，孫中山說出了其他民權言者所謂「開民智」的真正意蘊：

民權思想，雖然是由歐美傳進來的，但是歐美的民權問題，至今還沒有辦法。我們現在已經想出了辦法，知道人民要怎麼樣，才對於政府可以改變態度。但是人民都是不知不覺的多，我們先知先覺的人，便要為他們指導，引他們上軌道去走，那才能避了歐美的紛亂，不蹈歐美的覆轍。（同上，頁145）

我注意到，只要使用「人民」這個辭彙，孫先生總是抱著尊敬的態度，但一旦改換成「民眾」，其態度則是蔑視的。譬如，他在抱怨眾人接受「君權神授」時說：「無知識的民眾，不曉得研究這些話，是不是合道理，只是盲從附和，為君主去爭權利，來反對有知識的人民，去講平等自由。」（同上，頁99）。對此可以作這樣的解讀，「智未開」的人就是「民眾」，「智開」的人就是「人民」，當然，任何不知不覺的人最終得救都需先知先覺者的引領。

中國過去的聖人們對百姓的讀書識字不感興趣，現在的聖人們的「開民智」則是要把人徹底變成瞎子，以便於他們永遠需要引領者。當我們為儒家的「民為貴，君為輕」話語感到欣慰的時候，千萬別忘了，那些被視為「尊貴的人」都是些沒有瞳子的盲人。中國的民權意蘊由「開民智」的言路全部托出了。正像孫中山先生所說的，民權就是讓這些不知不覺的人當皇帝（這叫人民掌握政權）；另外再讓先生那樣的先知先覺者組成政府（這叫政府掌握治權）：「我們先知先覺的人，便應該先來造好這種機器，做一個很便利的放水掣，做一個很安全的接電鈕，只要普通人一轉手之勞，便知道用他，然後才可以把這種思想做成事實。」（同上，頁161）

可以這樣說，近代以來的民權言論在本性上並未脫離中國的「聖人政治論」的路數，如果要在民權與一般政治之間再作細微的分別，那麼前者就是「聖人民權論」。這也讓我記起了莊

子的話：

世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？ 聖人不死，大盜不止。

註釋

- 1 費正清 (John King Fairbank) 在他及其學生的一系列著作中，都過分強調了西方對中國的「挑戰」所產生的意義，而忽略了「選擇」這個概念在近代中國所包含的複雜意義。費正清說，「在我們新大陸，我們幫助產生了近代世界；而近代世界卻是被強加給中國人的，中國人不得不咽下去。」（費正清：《中國：人民的中央王國與美國》，康橋，1967年版，頁104。）在其他的著作如，《康橋中國晚清史》、《康橋中華民國史》都進一步表達了這一觀點。湯因比作為一個歷史學家，他運用「挑戰與迎戰」的理論範式，旨在說明環境對人類的影響和意義，但這並非意味著它無條件的也適用於一種文化和另一種文化的關係。〔參見[英]湯因比著（Arnold Joseph Toynbee），曹未風譯：《歷史研究》，三卷（上海：上海人民出版社，1997）〕
- 2 對中國近代思想或思潮的評價，當下仍受困於「革命」的意識形態主宰的話語，譬如，對孫中山的「民權主義」和梁啟超的「民權論」的評述，全然不顧「民權說」自身所蘊含的「中國性」的意義。除此而外，在表像上接受西方的程度也是評說中國近代性不可替代的工具，梁啟超的「民權論」之所以不像孫中山的民權主義那樣進步，也主要是梁的理論在應對西方「挑戰」時沒有達到應具有的標準。這可以省去中國式的思考可能帶來的麻煩。這也是當我們使用「保守」一詞來稱謂梁啟超時，該詞全然不具有在英國的那種意義，而更多地是表達一種不滿的主要原因。關於「保守」一詞在英國的使用，可參見余英時：《中國近代思想史上的激進與保守》，《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東出版社，1996）。
- 3 中譯本見[美]柯文著、林同奇譯：《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》（北京：商務印書館，1989）。
- 4 中譯本見[日]溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997）。
- 5 [日]溝口雄三著、孫歌譯校：《中國民權思想的特色》，夏勇編：《公法》，第1卷（北京：法律出版社，1999）；原文載於臺北《中國現代化論文集》，請參閱。
- 6 根據國外學者的研究，這種危機在中國所謂的「康乾盛世」的乾隆時代就已暴露出來。如，過剩的人口所產生的壓力、中央官僚體制運轉的失靈、統治層面對事件的錯誤反應等。（參見[美]孔飛力（Philip A. Kuhn）著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（上海：三聯書店，1999）。另外，對九世紀中葉以後的傳統社會內部由於太平天國的農民起義所出現的嚴重危機以及這場起義本身，西方學者也有過這樣的描述：「這場重大的起義，就像一個值得誇耀的肉體上的舊痛疽一樣不可癒合，如果盛行的傳聞可作為一個線索，那麼事態會繼續惡化。額爾金勳爵談到中國人時所說的『他們那個衰落文明已千瘡百孔、腐朽不堪』。雖然情況可能一直如此，但這句話依然是相當真實的。政府的古老基礎完全腐爛了；其等級和秩序被打破了；其豪華的裝飾品成為破爛。它不是吞噬這個國家的唯一的食屍鬼。天災人禍，紛至遫來，腐敗叢生，積弊日甚；沒有人能說出何時才會有一個結局，其結果又會如何。」（《北華捷報》1860年1月「社論」，轉引自[美]芮瑪麗（Mary Clabaugh Wright）著、房德鄰等譯：《同治中興：中國保守主義的最後抵抗》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁14。
- 7 參見Fridrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), p. 3. 中譯本見[英]哈耶克著、鄧正來譯：《自由秩序原理》（北京：三聯書店，1997），頁3。
- 8 即便到了二 世紀20年代，中國的知識者個人也仍把自己的挫折感和國家在世界上的卑賤地位

聯繫起來。例如著名作家郁達夫在其作品《沈淪》的結尾有這樣的話：「祖國呀祖國！我的死是你害我的！你快富起來，強起來吧！」（夏志清：《二世紀中國小說》，轉引自[美]安敏成（Marston Anderson）著、薑濤譯：《現實主義的限制：革命時代的中國小說》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁42注。

- 9 陳建華：《「革命」的現代性：中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000），頁38。
- 10 湯志鈞編：《康有為政論集》，上冊（北京：中華書局，1982），頁476。
- 11 梁啟超在《南海康先生傳》中高度評價了他的老師的偉大，認為康有為是可以與盧梭、馬志尼、吉田松陰比肩的「現時之人物」、「造時勢之英雄」，是中國民權的首倡者。為了說明他與其師在思想上的密切關係，他認為，其主筆的《清議報》是把提倡民權作為唯一宗旨。（見《南海先生傳》，《清議報》第100號；《飲冰室合集》文集之六，頁66。）日本學者通過對《清議報》的考釋，也證明梁啟超有關該報的宗旨的敘述方式是修辭學的，而不是實證意義上的。（參見[日]狹間直樹：《新民說》略論，狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁70。
- 12 韋傑廷和陳先初兩位學者便以此為據而展開對孫中山民權主義的研究的。參見韋傑廷、陳先初：《孫中山民權主義探微》（南寧：廣西師範大學出版社，1995），頁24。
- 13 有關這方面的考論可參見謝放：《戊戌前後國人對「民權」、「民主」的認知》，載《公法評論網》。
- 14 嚴譯名著叢刊：《孟德斯鳩法意》（北京：商務印書館，1981），頁96。
- 15 王枬編：《嚴復集》，第4冊（北京：中華書局，1986），頁972。
- 16 作為早期的中國自由理論大師的嚴復已意識到自由概念在中國產生的負面價值，所以他最後不得不用「小己自由」和「國群自由」這兩個矛盾的用語來表達他的訴求。〔參見王枬編：《嚴復集》，第4冊（北京：中華書局，1986），頁985。〕
- 17 對「民主」一詞的來源的考釋，可參見上引謝放：《戊戌前後國人對「民權」、「民主」的認知 文》。
- 18 歐榘甲也說：「變之下者何，泰西諸國是也。當美、法之民之大變也，全球震蕩，民智豁開，歐洲諸國，人人知有自主之權，人人知有當為之事，而譁然而起，英民又甚。迨其後，民氣日昌，民權日重。」（轉見上引謝放：《戊戌前後國人對「民權」、「民主」的認知 文》）。
- 19 王仁浚說：「西人之言曰，彼國行民主法，則人人有自主之權。自主之權者，各盡所當為之事，各守其所應有之義，一國之政，悉歸上下議院，民情無不上達，民主退位與齊民無異，則君權不為過重。噫此說也，是言其利也。然不敵其弊之多也。即如美之監國，由民自舉，似乎公而無私，乃選舉時，賄賂公行，更一監國，則更一番人物，凡所官者，皆其黨羽，欲治得呼？」（見《翼教叢編》，轉引自謝放：《戊戌前後國人對「民權」、「民主」的認知 文》）
- 20 參見《譚嗣同全集》，下冊（北京：中華書局，1981），頁56。
- 21 陳寅恪氏認為，「《尚書》，是我們先民智慧的結晶。古文《尚書》絕非一人可杜撰，大致是根據秦火之後所傳零星斷簡，採取有關《尚書》部分編纂而成，不可武斷地說它全部杜撰。」（轉引自黃延複：「陳寅恪事略」，《清華人物志》，北京：清華大學出版社1983年版，頁173。）
- 22 《毛詩序》：「《烝民》，君吉甫美宣王也，任賢使能，周室中興焉。」據此，可以推斷《烝民》詩產生於周宣王時期（前827—前782年），早於孔子（前551—前479年）大約三百年。
- 23 相類似的話還有《荀子·王制》：「君者舟也，庶人者水也，水則載舟，水則覆舟。」
- 24 參見劉小楓：《儒家革命精神源流考》（上海：上海三聯書店，2000），頁34-38。

- 25 同上，頁35。
- 26 譬如，漢景帝聽了今文家轅固生和黃生的辯論後發話：「食肉毋食馬肝，未為不知味也；言學者毋言湯武革命，不為愚。」（《漢書·轅固傳》，也可參見註24書，頁33。）
- 27 參見拙文 憲政的中國語境 ，《法學研究》（北京），2001年第2期。
- 28 參見汪康年： 論中國參用民權之利益 ，也見廖梅：《汪康年：從民權論到文化保守主義》（上海：上海古籍出版社，2001），頁97-98。
- 29 麥孟華： 總論（民義第一） ，《時務報》第28期。
- 30 鄭觀應認為，西洋的「議院」一般分上下兩院，上院「以國之宗室勳戚及各部大臣任之，取其近於君也，」下院由「紳耆士商才優望重者充之，取其近於民也。」「議院攬庶政之綱領，」「用人行政，皆恃上下議員經理，」「下議院為政令之所處，其事最繁；」「百僚升降，權歸議院，期會之令，出自君主，選舉之政，操之民間，」「凡軍國大政，君秉其權，轉餉度支，民肩其任，無論籌費若干，議院定之；」「遇有國事，先令下院議定，達之上院，上院議定，奏聞國君，以決從速，如意見參差，則兩院重議，務臻妥協，而後從之。」（鄭觀應： 議院 、 吏治上 ，《盛世危言》）。
- 31 見《嚴復詩文選注》（南京：江蘇人民出版社，1975），頁57。
- 32 從梁啟超與嚴復私人交往中可以得知，梁是在嚴復的點撥之下，去把握議院與民權關係的。他否定了先前在《古議院考》一文中的觀點，認為民權是判斷是否為議院制的標準，進而認為，有權的議院也不能一概稱作民權，首先要考察「得政之人」的成份之後才能確定。（參見梁啟超： 與嚴幼陵先生書 ，《飲冰室合集》文集之一，頁108-109）。
- 33 湯志鈞編：《康有為政論集》，上冊（北京：中華書局，1981），頁339。
- 34 《飲冰室合集》文集之一，頁109。
- 35 R. Edwards, L. Henkin, and A. J. Nathan, *Human Rights in Contemporary China*, (New York: Columbia University Press, 1986), p. 152.
- 36 《飲冰室合集》文集之三，頁73。
- 37 參見《飲冰室合集》文集之五，頁9；文集一 四，頁30-31；專集之四，頁40。
- 38 見註37所標識的文獻。
- 39 孫中山： 民權主義第一講 ，《三民主義》（湖南：嶽麓書社，2000），頁69。
- 40 除此之外，民權在孫中山那裏也有不同的語義，譬如，在他的「民權主義講演」中，有時又把民權作「自由」解：「民權這個名詞，外國學者把他和自由那個名詞並稱，所以在外國很多書本或言論裏頭，都是民權和自由並列。法國革命的時候，他們革命的口號是自由、平等、博愛三個名詞，好比中國革命，用民族、民權、民生三個主義一樣。由此可說自由、平等、博愛是根據於民權，民權又是由於這三個名詞然後才發達。所以，我們要講民權，便不能不先講自由、平等、博愛這三個名詞」（孫中山： 民權主義第二講 ，頁85-86）。
- 我無力辨考孫中山使用的「民權」一詞從何而來：是來自於中國知識界？還是有其他來源？考慮到他的日本經歷以及其英文背景，也有這種可能：他借用了日文的語詞，又作了英文上的處理。因為日文中的「民權」是來自於英文liberty一詞的日譯，而liberty也含有「解放」之義。在孫的時代，作為通曉英文的中國人來講，用「人民的力量」來表達對新的政治制度的期待，並予以通解liberty的「解放」之義也勉強說得過去。這也可從上引「在外國很多書本或言論裏頭，都是民權和自由並列」的話中得到旁證，這裏的「外國」應該指的是日本。
- 41 他在 論學術之勢力左右世界 （《飲冰室合集》文集之六，頁110-116）一文中是這樣介紹盧梭的「社會契約論」的：「謂國家之所以成立，乃由人民合群結約，以眾力而自保其生命財產者也。各從其意之自由，自定約而自守之，自立法而自遵之，故一切平等。若政府之首領及各種官吏，不過眾人之奴僕，而受託以治事耳。」
- 42 這篇論文是 論政府與人民之許可權 ，見《飲冰室合集》文集之 ，頁1-5。

- 43 參見[日]土屋英雄：梁啟超的『西洋』攝取與權利自由論，[日]狹間直樹編：《梁啟超．明治日本．西方——日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，北京：社會科學文獻出版社2001年3月版，頁120-155。
- 44 [日]狹間直樹：《新民說》略論，[日]梁啟超．明治日本．西方——日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，頁86。
- 45 參見[日]土屋英雄：梁啟超的『西洋』攝取與權利自由論，[日]梁啟超．明治日本．西方——日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，頁153。
- 46 R. Edwards, L. Henkin, and A. J. Nathan, Human Rights in Contemporary China, (New York: Columbia University Press, 1986), p. 152. 另可參見[美]張灝：《梁啟超與中國思想的過渡：1890-1907》（南京：江蘇人民出版社，1995）。
- 47 參見[日]土屋英雄：梁啟超的『西洋』攝取與權利自由論，[日]梁啟超．明治日本．西方——日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，頁135-143。
- 48 [美]彼得．G．倫斯特洛姆（Peter G. Renstrom）編，賀衛方等譯：《美國法律辭典》（北京：中國政法大學出版社，1998），頁320-321。
- 49 同注48。
- 50 同注48，頁321。
- 51 參見[英]J．S．密爾著（J. S. Mill）、程崇華譯：《論自由》（北京：商務印書館，1959），頁84。
- 52 [美]范伯格（Joel Feinberg）著、王守昌等譯：《自由，權利和社會正義：現代社會哲學》（貴陽：貴州人民出版社，1998），頁101。
- 53 Charles Taylor, *Sources of the Self :The Making of the Modern Identity*, 轉引自汪暉：《汪暉自選集》（南寧：廣西師範大學出版社，1997），頁37。
- 54 認同危機的表徵是失去方位感，不知自己是誰。如泰勒所言，「人們經常用不知他們是誰來表達（認同危機），但這個問題也可以視為他們的立場的徹底動搖。他們缺少一種框架或視野，在其中事物能夠獲得一種穩定的意義。某些生活的可能性可以視為好的東西或者有意義的，另一些是壞的或不重要的，所有這些可能性的意義是不確定的，易變的，或者未定的。這是一種痛苦的和恐懼的經驗。」（同注53，頁38）
- 55 見[法]基佐〔M. (Francois) Guizot〕著，程洪達、沅芷譯：《歐洲文明史：自羅馬帝國敗落到法國革命》（北京：商務印書館，1998）。有關中世紀城鎮市民的論述，見該書「第七講」，頁116-132。
- 56 Chineseness概念是本文從列文森的著作中借用的，有關這個概念的使用，請參閱[美]列文森（Joseph Richmond Levenson）著，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁167。
- 57 [德]康德著、何兆武譯：答覆這個問題：「什麼是啟蒙運動？」，[德]康德著、何兆武譯：《歷史理性批判文集》（北京：商務印書館，1997）。
- 58 參見[法]福柯著、汪暉譯：什麼是啟蒙？，汪暉等編：《文化與公共性》（北京：三聯書店，1998）。
- 59 參見[美]郝大維（David L. Hall）、安樂哲著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁104-105。

王人博 法學博士，現為中國政法大學教授。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第六期（2002年9月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。