

中国儒教网

天地君親師

信息与公告	热点与专题	动态与关注	重点与推荐	重建与复兴	历史与圣贤	经典与教理	生命与体证	道场与礼制	国家与教化
风俗与日用	公益与慈善	判教与卫道	中国与世界	艺文与考据	学术与争鸣	儒门报刊	书目推荐	域外宗教	学者文集

当前位置： [首页](#) > [经典与教理](#) > [文章内容](#)**【推荐】** 儒家的民本与民主

李存山 2010-7-30

2007-08-07 博览群书

“民本”一词出自儒家经典《古文尚书·五子之歌》的“民惟邦本，本固邦宁”。如果说“古文”《尚书》不尽可信，那么“今文”《尚书》中也有明确的民本思想。如《尚书·皋陶谟》记载舜帝与皋陶、大禹讨论政务，皋陶说：“在知人，在安民。”大禹说：“知人则哲，能官人；安民则惠，黎民怀之。”这里的“知人”是执政者要知人善任的意思，而“安民”则是为政的宗旨。皋陶又说：“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明畏。”中国上古时期以“天”为最高的信仰对象，而“天”的意志又服从于民的意志，这就是儒家的“天民一致”思想。

《史记·五帝本纪》记载尧、舜之间的禅让：“尧知子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜则天下得其利而丹朱病，授丹朱则天下病而丹朱得其利。尧曰‘终不以天下之病而利一人’，而卒授舜以天下。”这就是说，为了使“天下（之民）得其利”，而不是“利一人”，尧把帝位禅让给舜，而没有传给自己的儿子丹朱。

在《尚书·周书》中有更多的民本思想的记述。如“古文”《泰誓》篇中有：“民之所欲，天必从之。”“天视自我民视，天听自我民听。”前一句为《左传》《国语》所引，后一句为《孟子》所引，故可以肯定这两句都是《尚书》中的原文。《洪范》篇记载周武王说“天阴骘下民”，意为上天在冥冥之中保佑安定下民。《召诰》篇总结夏、商、周更替的历史教训，说“天亦哀于四方民”，凡是“不敬厥德”的王朝，就“早坠厥命”。《多方》篇说“天惟时求民主”，意为天总是寻求能够“敬德保民”的人作民之君主。“古文”《蔡仲之命》篇有云“皇天无亲，惟德是辅”，此句亦为《左传》所引，所以也是《尚书》中的原文。“皇天无亲”就是说天命不专佑一家，“惟德是辅”就是说天只辅佑能够“敬德保民”的君主。

综合《尚书》中的民本之说，“民”一是相对于“天”而言，即天的意志服从于民的意志；二是相对于执政者而言，即“安民”或“敬德保民”是为政的宗旨，凡违背了这一宗旨的，就失去了政治的合法性，于是有新的执政者代行“天之罚”，取而代之，成为新的“民（之）主”。儒家“祖述尧舜，宪章文武”，《尚书》不仅记载了尧舜二帝和夏商周三代之王的史迹，更标明了儒家的“理想国”。民本思想在以后儒家的思想中一直延续，如：“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《论语·颜渊》）孔子主张“修己以安人”，“修己以安百姓”（《论语·宪问》），“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》）。孟子说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）所谓“民为贵”即民比社稷、君主更有价值的意思。荀子说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）所谓“为民”即以民为社会、国家的价值主体的意思。

在1993年出土的郭店楚墓竹简中有《唐虞之道》篇，它说：“唐虞之道，禅而不传。尧舜之王，利天下而弗（自）利也。禅而不传，圣之盛也。利天下而弗自利也，仁之至也。”又说：“不禅而能化民者，自生民以来未之有也。”这就是说，儒家理想中的政治体制是“利天下而弗自利”的禅让制，而不是传子的世袭制。此篇作于“孔孟之间”，它认为传子的世袭制不能“化民”，所以它实际上否定了世袭制“家天下”的合法性。后来因为燕国发生了“让国”事件的悲剧（参见《战国策·燕策一》），孟子遂将儒家的

政治思想调整为：“天与贤，则与贤；天与子，则与子。”“唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。”（《孟子·万章上》）《礼记·礼运》篇记载孔子与子游的对话，孔子也说他认为理想的是“天下为公”的“大同”之世，只是在“大道既隐”之后才有了“世及以为礼”的“小康”（按“世及”即父子相传和兄弟终弟及的意思）。从《唐虞之道》《孟子》《礼运》思想的差异，我们可以看出儒家对政治制度的设计并不是一成不变的，而是随着历史的变化而作出调整，其中一以贯之的则是“利天下而弗自利”的民本思想。因此，我认为儒家的民本主义从价值观上说实高于其王权主义。

“汉承秦制”以后，儒家适应由法家建立的君主集权制度而有了“三纲”之说。董仲舒主张“屈民而伸君，屈君而伸天”（《春秋繁露·玉杯》）。所谓“屈民而伸君”就是说臣民要绝对服从于君主，也就是“君为臣纲”，这并非先秦儒家的思想。所谓“屈君而伸天”就是说君主要绝对服从“天”的意志，如果君主有错误，“天”就会以“阴阳灾异”来给予儆戒、惩罚。董仲舒说：“天之生民，非为王也；而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）由此可以看出，董仲舒仍然继承了先秦儒家的民本思想，尽管它与“屈民而伸君”是有矛盾的。

从汉儒一直到宋、明儒，虽然朝代屡更，但儒家的政治思想基本未发生大的变化，即都是把“三纲”之说与民本思想结合在一起，以致清朝的皇宫里也有一幅对联：“惟以一人治天下，岂将天下奉一人。”上联是君主集权，下联是民本思想。当民本思想从皇帝的口里说出时，这里或有欺骗。但在真正的大儒（而非“曲学阿世”之儒）的思想中，他们以民为社会、国家的价值主体，还是真诚的。

二

儒家的民本思想与君主制结合在一起，但又以民为社会、国家的价值主体，这里有矛盾，而在这种矛盾中也潜含着从民本走向民主的种子。也就是说，当君主制的祸害达到一定程度时，儒家就可能重新考虑民本与政治制度的关系问题。

中国古代的君主集权至宋、明两代愈演愈烈，但宋亡于元，明亡于清，这对于士人儒者是绝大的刺激。于是，在宋元之际出现了邓牧的《伯牙琴》，在明清之际出现了黄宗羲的《明夷待访录》。这两部书都对君主集权制度进行了激烈的批判，尤其是后一部书包含了以权力来制约权力的思想，因此，我认为，它是从民本走向民主的开端。

邓牧是浙江钱塘人，黄宗羲是浙江余姚人，后来被清雍正帝剖棺戮尸的吕留良则是浙江崇德人。这三个人都出自浙江，当与南宋以后浙江成为政治的中心，继而经济和文化都比较发达很有关系。邓牧说：“西湖一勺水，阅兴废多矣。”（《伯牙琴·寓屋壁记》）黄宗羲说：“宋、明之亡，古今一大厄会也。”（《黄宗羲全集》第十册，浙江古籍出版社2005年版，第289页）清雍正帝在治“吕留良—曾静案”时，深恶“浙江风俗浇离，人人心怀不逞”，他对出自湖南、图谋兵变的曾静示以宽容，对已死的吕留良却极力追究。

邓牧从民本思想展开对君主专制的批判，他说：“天生民而立之君，非为君也。奈何以四海之广，足一夫之用邪？故凡为饮食之侈、衣服之备、宫室之美者，非尧舜也，秦也。为分而严，为位而尊者，非尧舜也，亦秦也……今夺人之所好，聚人之所争，慢藏诲盗，冶容诲淫，欲长治久安，得乎？……欲为尧舜，莫若使天下无乐乎为君；欲为秦，莫若无怪乎盗贼之争天下。”（《伯牙琴·君道》）邓牧对于君主专制下吏治的腐败也进行了抨击，他说：“后世以所以害民者牧民，而惧其乱，周防不得不至，禁制不得不详，然后小大之吏布于天下，取民愈广，害民愈深，才且贤者愈不肯至，天下愈不可为矣……人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。而号为理（治）民者，竭之而使危，夺之而使乱，二帝三王平天下之道，若是然乎！”（《伯牙琴·吏道》）

邓牧在32岁时“宋亡不仕”，“与谢翱、周密等友善，二人皆抗节遁迹者”（《四库全书〈伯牙琴〉提要》）。他自称“三教外人”，实为“儒者而寄迹于道家者流”（《伯牙琴·集虚书院记》）。他的书取名为“伯牙琴”，是有感于“世无知音，余独鼓而不已”。

与邓牧的“身遭国变”相似，清兵入关时黄宗羲34岁。他是明清之际的三大儒之一，在青少年时期就参与东林党人的活动，其父受阉党迫害而惨死于狱中，明亡后他在家乡组织抗清武装“世忠营”，参加抗清活动达十年之久。他自述其家其人的经历：“二十年党锢之祸，风波无已；四十载流离于道路，丧乱孔多……枯柏寒松，兀然天崩地裂之日。”（《黄宗羲全集》第十册第658页）“自北兵南下，悬书购余者二，名捕者一，守围城者一，以谋反告讐者二三，绝气沙者一昼夜，其他连染逻辑之所及，无岁无之，可谓濒于十死者矣。”（《黄宗羲全集》第十一册第70页）这种“天崩地裂”的历史环境和“丧乱孔多”、“濒于十死”的个人经历是以往的儒家所没有的。《明夷待访录》写成于清康熙二年（1663），是黄宗羲在反清复明的活动无望之后，深切反思秦汉以来君主集权制度的历史教训，特别是宋、明之亡的历史教训，在“夷之初旦，明而未融”之时为后世预备的“为治大法”。

黄宗羲“怅亡宋之哭声……悲天运之复丁”（《黄宗羲全集》第十册第631页）。他的《明夷待访录》，从思想发展的逻辑上说，可谓是“接着”邓牧的《伯牙琴》而写的。有证据表明，黄宗羲读过周密的书——他在《赠编修弁玉吴君墓志铭》中引用了周密在《癸辛杂识》中对道学弊端的批评；他也读过谢翱的书——他曾为谢翱的《西台恸哭记》作注，后来又为《谢翱年谱游录注》作序。此二人都是邓牧所

“友善”者，故可以推测，他也曾读过邓牧的《伯牙琴》，而且，《明夷待访录》开始的两篇是《原君》《原臣》，这也与《伯牙琴》开始的两篇是《君道》《吏道》相似。

历史不会是简单的重复，因为宋、明之亡的历史教训加在一起，对士人儒者的思想刺激要更为深刻。如明清之际的另两个大儒顾炎武和王夫之，都认为宋、明之亡不仅是“亡国”，而且是“亡天下”（《日知录》卷十三），“举黄帝、尧、舜以来道法相传、人禽纪别之天下而亡之也”（《宋论》卷十五）。黄宗羲的《明夷待访录》写成之后，已不像邓牧那样“慨赏音之难”，相反，他得到了一大批儒者的响应，形成当时一股批判君主专制的思潮。顾炎武在读了《明夷待访录》后，给黄宗羲写信说：“读之再三，于是知天下之未尝无人，百王之敝可以复起，而三代之盛可以徐还也……炎武以管见为《日知录》一书，窃自幸其中所论，同于先生者十之六七……”（《顾亭林诗文集》，中华书局1983年版，第238~239页）黄宗羲也是从民本思想展开对君主专制的批判，他说：“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……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。呜呼，岂设君之道固如是乎！”（《明夷待访录·原君》）在黄宗羲看来，如果“设君之道”就是“为天下之大害”，那么还不如“向使无君”“向使”乃假设之意，人各得自私自利。孟子曾说杨朱之“为我、无君”是“禽兽”，而黄宗羲作为一个儒者，能说出“向使无君”的话，已经是儒家思想很大的变化了。

在《庄子·人间世》中有从“仲尼”口中说出的“君臣之义无所逃于天地之间”，宋代的二程亦曾说“父子、君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”（《程氏遗书》卷五）。依此说，君臣关系、君主制度就是绝对的、不可变更的。黄宗羲对此予以否定，他说：“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间……后世之君欲以如父如天之空名禁人之窥伺……”（《明夷待访录·原君》）这就是说，把君臣关系、君主制度绝对化乃是见识狭小的“小儒”之言，后世君主将自己“比之如父，拟之如天”亦不过是“禁人之窥伺”的一种欺骗。

黄宗羲反对把君臣关系等同于父子关系，他说：父子之间是“子分父之身而为身”的不可改变的血缘关系，而“君臣之名，从天下而有之者也”。如果“吾无天下之责”，则吾与君就是“路人”之间的平等关系；如果“出而仕于君”，那就应该“以天下为事”，不能做“君之仆妾”，而应该是“君之师友也”。（《明夷待访录·原臣》）于是他提出：“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐……为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也。”（同上）在这里，黄宗羲不仅突出了强调了“万民”乃是社会、国家的价值主体，而且指出了要把这一民本思想贯彻到“臣道”中，即真正的“臣道”是忠于万民，而不是忠于君主，否则纵然“能辅君而兴，从君而亡”也是与真正的“臣道”相违背的。在黄宗羲看来，“君与臣，共曳木之人也”，“臣之与君，名异而实同”。（同上）所谓“名异”，就是君与臣“共治天下”的分工有不同；所谓“实同”，就是君与臣之间是平等的，没有尊卑之分。在黄宗羲的思想中，虽然有“君臣”之名，但“君臣”之名的内涵已经起了变化。

《明夷待访录》的第三篇是《原法》，这里的“法”是指法度或制度。黄宗羲所理想的“三代之法”是：“藏天下于天下者也，山泽之利不必其尽取，刑赏之权不疑其旁落，贵不在朝廷也，贱不在草莽也。”“草莽”犹今所言“草根”（阶层）。黄宗羲在这里破除“朝廷”与“草莽”之间的贵贱之别，已经有了人人平等的思想。所谓“藏天下于天下”云云，也就是“天下为公”的意思。他又说“三代以下无法”，因为：“其所谓法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私于我也；汉建庶孽，以其可以藩屏于我也；宋解方镇之兵，以方镇之不利于我也。此其法何曾有一毫为天下之心哉！而亦可谓之法乎？”他对秦以后“一家之法”的否定，实就是对秦以后君主集权制度的否定。

黄宗羲的思想并没有发展到“无君”的地步，但他设想了要以宰相、学校的权力来制约君主的权力。他指出：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。”“古者不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救……宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣……”（《明夷待访录·置相》）为了“补救”君主世袭的弊病，他设想提高宰相的权力，使宰相能够“摩切其主，其主亦有所畏而不敢不从也”。（同上）这里的“畏”已不是传统儒家所设想的畏“阴阳灾异”，而是畏宰相所分有的权力。

黄宗羲思想中最有特色的是把“学校”设计成教育兼议政的机构，这是他从宋代的“伪学之禁”（元祐、庆元党案）和明代的“（东林）书院之毁”的沉痛历史教训中得出的结论。他说：“必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备……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。”（《明夷待访录·学校》）他把“学校”设计成议定政事之是非的机构，这蕴含了“议会”的思想（黄宗羲说此话的时间，比英国洛克的《政府论》早30年，比法国卢梭的《社会契约论》早100年，西方的“议会”思想当时还没有传入中国）。黄宗羲设想：在京都“太学”推择当世大儒为“祭酒”，其权力“与宰相等”，每个月的初一，君主要率领宰相的执政班子到学校来听取政事审议，“天子亦就弟子之列”，“政有缺失，祭酒直言不讳”。在地方的郡县学校，也要由“公议”来产生学官，每个月的初一和十五，学官在学校主持大会，郡县官必须出席（“不至者罚之”），就弟子之列，接受师生的质询，“郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众”。（同上）

尽管现在看来黄宗羲的思想未免“幼稚”，但它作为350年前中国“本土”的一种以权力来制约权力的设想，我们从中不也能看出它是中国从民本走向民主的开端吗？

关于对儒家民本思想的评价，以及民本与民主的区别，梁启超在《先秦政治思想史》中论之较恰切。他说：“美林肯之言政治也，标三介词以括之曰：of the people by the people and for the people……我国学说于of、for之义，盖详哉言之，独于by义则概乎未之有闻……此种无参政权的民本主义，为效几何？我国政治论之最大缺点，毋乃在是……要之我国有力之政治思想，乃欲在君主统治之下，行民本主义精神。此理想虽不能完全实现，然影响于国民意识者既已至深。故虽累经专制摧残，而精神不能磨灭。欧美人睹中华民国猝然成立，辄疑为无源之水，非知言也。”（《先秦政治思想史》，东方出版社1996年版，第5页）这段话既指出了民本思想含有“of the people”（孙中山译为“民有”）和“for the people”（“民享”）之义，又指出了其“最大缺点”是没有“by the people”（“民治”）之义。同时，梁启超又认为中华民国并非“无源之水”，其本土文化之“源”就是民本主义。我认为，此乃“知言”之论。

自1840年以来，中华民族“师夷之长技”，逐渐认识到也要学习西方的民主制度，这种政治文化的选择必有其本土文化之“源”才有其内在的动力。此源头不仅可上溯至先秦儒家的民本思想，而且其流衍更要接续明清之际黄宗羲等人的思想逻辑。就此而言，黄宗羲的《明夷待访录》在中国近现代的政治转型中确实发挥了重要的作用。

戊戌变法时期思想最为激进的谭嗣同曾经说：“孔教亡而三代下无可读之书矣……以冀万一有当于孔教者，则黄梨洲《明夷待访录》其庶几乎！”（《谭嗣同全集》，中华书局1998年版，第338页）梁启超也曾说：《明夷待访录》“在二百六七十年前，则真极大胆之创论也……梁启超、谭嗣同辈倡民权共和之说，则将其书节钞印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉。”（《清代学术概论》，东方出版社1996年版，第18页）他又说：《明夷待访录》“的确含有民主主义的精神——虽然很幼稚——对于三千年专制政治思想为极大胆的反抗，在三十年前——我们当学生时代，实为刺激青年最有力之兴奋剂。我自己的政治运动，可以说是受这部书的影响最早而最深。”（《中国近三百年学术史》，中华书局1936年版，第47页）

《明夷待访录》不仅影响了维新派，而且影响了革命党人。孙宝山博士新近在其学位论文中指出，孙中山曾把《明夷待访录》中的《原君》《原臣》制成小册子，作为兴中会的革命宣传品随身携带散发，并赠给日本友人南方雄楠。“时兴中会之宣传品仅有二种：一为《扬州十日记》……二为黄梨洲《明夷待访录》选本之《原君》、《原臣》篇。”（冯自由《革命逸史》，转引自孙宝山博士论文《黄宗羲的政治思想研究》，北京大学哲学系2006年）

五四新文化运动把“民主与科学”同中国传统文化完全对立起来，这是当时“新青年”的思想局限。其实，陈独秀的民主思想也可谓是“接着”中国传统的民本思想讲的，如他在1915年所作《今日之教育方针》中主张“惟民主义”，他说：“国家而非民主，则将与民为邦本之说，背道而驰。”（《陈独秀选集》，天津人民出版社1990年版，第25页）可见，其民主思想并非与民本思想“背道而驰”，而是顺着或接着“民为邦本之说”讲的。五四运动把“民主与科学”作为救亡图存的手段，以后的新民主主义革命和社会主义建设都是追求“绝大多数人民的利益”，它们显然继承和发展了传统的民本思想。

理清民本与民主的关系，这对于建设具有中国特色的民主制度具有重要的意义。严复曾经说，西方文化是“自由为体，民主为用”。此自由、民主的思想是我们要学习的，但西方的自由、民主也有重个体之自由而轻社会整体之和谐的缺陷。中国的民本思想则是以人民整体的利益为“体”，把此民本的价值观念与自由的价值观结合起来，达到个人自由与社会整体利益的和谐，则中国将建成比西方更优越的新型民主。

责任编辑：志纲

中国儒教网版权所有 技术支持：华南互联

您是第 0545300 位来访者