

# “解构专制”的解构——读冯天瑜、谢贵安近著《解构专制》

蒋国保

一

在中国文化史上曾产生了两个辉煌的时代，一个是以百家争鸣著称的春秋战国时代，一个是以中西文化颀颀为表征的明末清初时代。如果说前者是中国文化突破宗教神秘主义以后一种人文主义的自觉建构的话，那么后者则是在西方文化的冲击下中国文化的一次不成功的近代性的解构。虽然从结果上说，明末清初的那次企图突破封建文化传统之索绊的努力最终以回归传统而失败，但那场封建文化的解构思潮，却给后人留下了许多值得深思的话题，而其中每一个话题又莫不关涉中国文化近现代走向这个时代课题。对破解这个时代课题来说，如何认识那场思潮中所形成的反封建之政治理念的性质与意义，无疑是最能牵动人们神经的话题，引起了反复讨论。屡次讨论固然都深化了认识，但当我深入地剖析以往讨论所形成的种种结论，诸如文艺复兴说、早期启蒙说、经世致用说、实学说、批判总结说、反理学说等时，我心中的疑惑非但难以排解，反倒一再加深，不敢轻信其中的任何一说，因为我觉得各说与我对明末清初时代精神的把握都有隔膜。当读到冯天瑜、谢贵安合著的《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》（湖北人民出版社2003年8月版。下引仅注页码）一书后，我觉得它是目前所能看到的研究该问题的最系统、最全面、最深刻的著作；同时我认为作者把明末清初学人对宗法专制的批判定义为“新民本”，从解构宗法专制的意义上谈“新民本”的意义，不但是关于这个问题的新见解，而且准确地把握了那个批判思潮的性质与意义。

作者关于“新民本”的解构，既然服从于说明中国文化如何走向了近代这一目的，那么他们必然将“新民本”思潮的出现同中国文化近代性联系起来思考问题。实际上，作者也的确是从把握中国文化之近代进程的意义上将“新民本”确定为由“民本”走向“民主”的过渡阶段。他们认为，“新民本”所体现的近代性（民主性）集中体现在它对封建专制制度的批判解构，但在内容上却分为三个层面：“第一层面是其哲学观念，包括自然人性论和自然权利论等，构成新民本的哲学基础；第二层面是政治观念，它包括激烈抨击君主专制制度，全面限制君主权力，要求重新确立君臣关系、君民关系、官民关系等，构成新民本思想的主体内容；第三层面是作为政治观念外延的军事思想、经济思想和学术思想，如兵民合一论、工商皆本观念、经世致用思想等等”（第9-10页）。问题是，“新民本”不是孤立产生的：既有产生它的历史背景，也有产生它的思想渊源，还有它所产生的影响，所以本书的阐述除了用四章的篇幅来谈这三层内容外，还论述了以下问题：“民本”思想的产生与发展，“新民本”产生的历史背景与思想来源，新旧“民本”思想的关系以及“新民本”思想的历史作用等。但全书最重要的却体现在解构宗法专制的政治理念上的详细与深刻。这两点值得在此扼要介绍。

说它详细，是因为作者用了近100页的篇幅，全面、具体阐述了“新民本”政治理念的方方面面。不但从宏观上把“新民本”归纳为五个方面：（1）推倒偶像，全面反省和整体批评两千年来君主专制制度；（2）探讨国家（王朝）与天下之别，以动摇君主专制赖以立论的基础；（3）以朋友同事论呼吁建立新型君臣关系；（4）以“众欲不拂”说着力强调民在君民关系中的主导地位；（5）提出分权与分治设想，重新规划政治制度，以前所未有的力度限制君权，而且具体细致地分析有关史料，对每一个方面都作出了多侧面的揭示，比如作者分析认为“新民本”整体批判君主专制体现在四点：（1）从政治制度上揭露君主专制制度“私天下”的实质；（2）从经济效果上揭露君主专制制度下官吏的虐政及其所造成的人民生活的穷困；（3）揭露君主专制制度下军队危害百姓的罪恶行径；（4）从文化思想上揭露君主专制制度下意识形态的奴仆化。又如，作者将“新民本”之分权与分治设想分析归纳为六点：（1）主张以相权制约君权的“同议可否”说；（2）主张士人议政的“公其非是于学校”说；（3）主张实行郡县与封建制并行的地方分权治理；（4）主张改革官僚体制及选官制度；（5）主张革除君主体制的寄生赘瘤——宦官、女御；（6）主张建立“有治法而后有治人”的法制社会。此外，作者还将《明夷待访录》作为“新民本”的代表作加以强调，专设一章论述该著的创识以及它之政治理念所体现的近代性；同时以两章的篇幅阐述“新民本”思想的局限与影响，即受旧民本思想影响的消极性和对产生近代民主思想的积极影响。

说它深刻，是因为作者的分析不但涉及了每一个问题的每一个方面，而且对每一个方面的分析都层层深入、逐步展开。如将王夫之通过“王朝与天下之辨”所阐述的“公天下”理论逐一分析出四层含义（参见第155-156页）。又如顾炎武、黄宗羲、王夫之、吕留良等人主张应区分国家与天下的言论十分相近，作者却通过逐一比较分析，揭示出他们各有自己的视角：王持“族类主义”，顾持“文化主义”，吕兼有“族类立场”与“复古立场”，而黄则以“公天下”与“私天下”为辨，则最为深刻系统（参见第159-161页）。作者分析之深刻不但体现在论述方式上的层层深入、逐步展开，更体现在对思想内涵的挖掘上。如对《明夷待访录》思想性质的剖析，在深度上就超越了前人。以往尽管对该著给予了极高的评价，但都是比照西方近代的民主理论，或谓之人权宣言，或谓之倡导议会制，或谓之地主性的民主主义，而对它在理论与现实上的创识却缺乏具体细致的分析。作者通过对书中的“君论”、“臣论”、“法论”、“学校”等核心问题的分析，全面地把握该著在政治理念上的创识，指出它可以归纳为五点：（1）从总体上否定专制君主，对专制君主制度的合法性和正义性提出尖锐挑战；（2）一反尊君卑臣的传统“臣论”，给士人指出挣脱王权桎梏的精神路向；（3）从“天下本位论”出发，区分“三代以上之法”与“三代以下之法”；（4）为克服君主世袭制的弊端，力倡发挥传贤的宰相的功能，并猛烈抨击绝

对君权的派生物宦官干政；（5）为制衡君主独断，主张学校议政，公是非于天下。论证极为言之有据（基于史料）、析之细致、评之公允、评之准确，所以令人信服。

二

作者的论述，体现了深透的历史感与深刻的批判力的结合，把对“新民本”的客观的历史叙述与意义贞定、价值评判融合在一起，使我们不仅全面地了解了“新民本”，而且从中得到了许多启示。为篇幅所限，这里只谈予我以深刻启迪的三点：首先是关于人本、民本、民主的联系与区别的分析。以往我们在对孟子以来的“重民”思想的认识上所以发生尖锐的分歧，当然有许多原因，但其中一个重要的原因，是在人本、民本与民主这三个概念的理解上产生了混淆，不能正确把握三者的本质区别。作者敏锐地觉察了这一问题，特地在书中对这些概念进行了认真剖析，使我们很容易把握了三者的区别：西方的“人文主义”、“人本主义”，作为相对于“神本主义”而言的人性论和人道主义，倡导要重视个人的价值与利益，强调个人在社会生活中的主动性和创造性。而中国的民本主义，所以不能混同于西方的“人本主义”，是因为它重视群体的利益而忽视个人的价值。而民本与民主更是完全不同的概念：民主思想的核心是“民治”（by the people），而民本思想只主张“民享”（for the people）；民主思想强调人民自己决定自己的命运，民本思想则“以纲常名教迎合君主专制，甚至较少强调‘民有’（of the people），更不要说提出由民众选举政府领导人的‘民治’纲领。因此，民本思想不具备否定君主专制的性质，不具有民主主义精神，它只是约束君主权力的，不至于使之过于自专而走向太远的一种制约因素”（第29页）。中国的民本思想有三个特点：就精神传统看，与重农思想相表里；就政治形态看，与尊君思想构成一体二翼关系；就表现形态看，在社会上层和中下层各有不同的表现重点——在上层表现为代表帝王利益的“民为邦本，本固邦宁”，在中下层表现为“以民为本”。这种细致深刻的分析，在我看来，既清楚地阐述了三者的本质区别，也准确地揭示了中国民本思想所以不能混同于民主思想的关键所在。

其次是关于“新民本”的民主性的分析。早在殷末周初，在中国就产生了民主这个概念（《尚书·多方》有云“天惟时求民主”），但正如《尚书·洪范》所强调的，君王“作天下主”，它的本意是指君王做老百姓的主宰，根本就没有老百姓自己做主的含义。这似乎从一个侧面揭示了中国何以有深厚的民本思想传统而一直缺乏民主思想的历史原因。所以在中国民主思想的出现就只能意味着对传统民本思想的突破与超越。作者正是从这个意义上论证“新民本”思想的民主性的。他们指出，由于形成的历史背景不同，新民本超越了旧民本“重民尊君”的宗旨，对政治体制的设计不同：新民本为未来政治体制所设计的蓝图，不再照搬旧民本的设想，把维护国家安定的希望寄托在君主专政政体上，而是扩大臣在政权中的作用；代表的阶级利益不同：旧民本代表的是以农民为基础、与君相对的社会群体，而新民本所谓的“民”有特殊的阶级内涵，代表的是一个以农民为基础、加上新兴的手工商业者和市民以及经营性商业性地主的成分复杂的社会群体。尽管“新民本”与“民本”有这许多不同，但它对“民本”的超越尚不属于根本性质上的超越，仍然与近代民主主义存在以下本质区别：（1）有民治与无民治之不同：在民主政治所提倡的“民有、民治、民享”三项原则中，新民本思想不乏“民有、民享”思想，却缺乏“民治”的思想和措施；（2）“三权分立”成立与不成立之不同：尽管新民本思想对君主的限制被人们视为具有“君主立宪”制的雏型，但由于未能提出明确的三权分立的明确的政治主张，所以无法保证新民本政治体制的运行；（3）虚君与实君之不同：立宪政治下的君主成为国家的花瓶，而新民本虽对君主前所未有地加以限制，但对君主仍抱有极大的希望，只要求对君主权力进行限制，分君之权而不是虚君之位。通过这样双向的比较分析，作者断定新民本思想“一方面它没有达到近代民主政治的高度，从而与传统民本思想十分接近，另一方面它又在某些方面超越了民本思想的框架，从而逼近近代民主思想”（第19-20页）。所以，从根本上说，“新民本”思想“具有划时代的理论贡献是君民平等思想”（第183页），还不属于严格意义上的近代民主主义思想。这样的分析，与过去泛泛谈中国民本思想的民主性相比，显然深刻得多。

再次是关于中国文化近代性的分析。作者申明：“我们关于明末清初‘新民本’的研究，便是试图在中国传统文化内部发现近代转换的动力因子”（第365页）。从这个申明，我们清楚地了解，他们之所以极力探讨新民本思想在什么意义上逼近近代民主，实际上是为了说明一个更为重要的问题，即中国传统政治文化何以不凭借外来文化的影响而自发地开出近代性。作者之所以希望通过讨论明末清初的政治理念以发现中国文化的近代性（民主性），显然是基于以下两方面考虑，一方面将民主作为近代文化根本表征予以重视，另一方面以为“新民本”所包含的君民平等思想具有划时代意义，足以代表中国文化在那个时代所自发开出的近代性。可当他们准备从民主的层面探讨中国文化自发开出近代性时，他们立即发现自己面临两种尖锐观点的挑战，一种观点否认中国有民主传统，认为在中国的民主性文化完全是外来的；另一种观点则认为中国自始就有深厚的民主传统。这是他们难以认同的，因为在他们看来：中国虽然并非与民主绝缘，但不能因此贸然断言中国自始就有深厚的民主传统；同时，中国虽然没有深厚的民主传统，但不能因此断言中国近代中的民主性成分完全来源于西方。他们于是超越这两种观点，尽力去证明既然中国文化靠自己的力量产生出“新民本”，由“民本”向“民主”过渡，那么中国文化就有能力自发实现近代转化。这种证明不是纯逻辑推论所能完成的，必须依据对历史事实的认真细致的分析。而他们对“新民本”何以产生之历史条件的分析，因此自然集中在三个方面：（1）标志着传统民本思想向近代民主过渡的政治思想形态的“新民本”在明末清初（1602—1701）的出现，并不是由偶然的外部原因造成的，它“是中国在基本未受西方近代政治文化影响的情况下，内部自身的顺应潮流的一种政治理念”（第95页）。这里所谓的顺应潮流，就世界背景看，是指中国人自觉不自觉地顺应了全球近代化思潮；就经济背景看，是指中国社会自身商品经济的发展，原初工业化出现与市民阶层形成；就政治背景看，是指皇帝集权到极至的物极必反；就文化背景看，是指世俗文化的出现、“小传统”的壮大。（2）由于基本上没有受西方思想的影响，所以“新民本”思想家们一开始便直接从先秦以降的民本思想去寻找其思想基础，同时吸收原始民主精义、佛教众生平等思想、中古异端思想的成分。（3）由于没有外来的思想先驱，所以“新民本”思想家们始终从明代社会实践中寻

找思想动力，把明末的“东林议政”与“亡明之思”作为自己理论创造的源头活水。作者的这些解释，在我看来，正确地反映了明末清初时代的真实的历史事实。

三

我读《解构专制》所获得的积极启示固然值得一说，但我历来认为，一部有学术价值的著作，其价值不但体现在它能给读者以正面的启迪，而且体现在它所提出的问题能引起读者进一步的思考，甚至质疑。基于这一信念，我不想对书中那些我一时难以理解的论点采取回避态度，愿意提出来向作者请教。我想请教的问题有三点：其一，作者认为，中国文化在明清时代已经具有了产生近代民主主义的初步条件，所以能产生“新民本”思想。但诚如作者所论，“新民本”也只是在主张“君民平等”的意义上具有民主性（近代性），“尚不具备资产阶级启蒙主义和民主主义的属性”（第363页）。既然如此，如果我们根据作者的论证，坚信在明末清初时代中国文化已初步具备了产生近代民主思想的条件，那么我们很自然地要提出这么一个问题，即随着中国文化的进一步发展，“新民本”为什么后来非但没能进一步开出完备的政治民主理念，反倒销声匿迹，终于导致“民本”思想在清末走上了末路？“早期启蒙论”者在解释明末清初之民主主义何以很快夭折的原因时，将它归咎于清廷对当时出现的资本主义萌芽采取极度扼杀的政策。作者是不是也采取这样的解释？因为书中没有交代，我不能武断推测，但我仍然想问：如果真是采取这样的解释，那么将如何证明自己的“新民本”论与“早期启蒙论”的本质区别？其二，诚如上面所论，作者书中所阐述的一个核心观点，就是明末清初哲人是在基本没有西方政治文化的影响下自发地产生了具有近代民主主义一定内容的“新民本”思想。从作者使用“基本”这个限定词，不难推出作者并不否认明末清初的哲人实际上已受到了西方文化的影响；而且历史也表明，伴随着耶稣会传教士来华传教，当时西学已经在中国传播，对许多有思想的学人都产生了积极的影响。既然如此，有什么理由让人相信明末清初哲人并非因受西学的影响才有了“新民本”的构想？其三，作者在书中提出，由于儒学在唐宋以后走向了世俗化，从而直接导致泰州学派的崛起，构成了新民本思想的近源之一。这个观点让我不解，并不因为作者将泰州学派作为“新民本”思想家的直接先驱，而是因为作者将唐宋以后的儒学发展视为儒学世俗化过程，因为在我看来儒学的发展走的是相反的过程，即由世俗化的原始儒学经两汉的神学化蜕变而最终在宋明时代实现了精神贵族化，而泰州学派的崛起正是对儒学精神贵族化这一发展儒学之价值取向的背离，反映了一部分下层士人要求回归世俗化儒学的愿望。我当然没理由要求作者认同我的观点，但我有理由要求作者论述自己的观点应前后保持一致，不能自相矛盾。既然作者在书中强调世俗化即意味着对“神化”的背离，那么就应该承认将儒学“神化”既背离了世俗化；既然作者强调“圣化是一种特殊的神化”（第84页），那么就应该承认宋明儒家将儒学“圣化”就是将儒学“神化”。除非用事实说明宋明儒家并没有将儒学“圣化”，否则就没有理由断言宋明儒家已将儒学世俗化。可是要证明宋明儒家并没有将儒学“圣化”是不可能的，因为以希圣希贤为理想的宋明儒家，在价值取向上正是不懈努力将儒学“圣化”。既然作者没有在书中说明宋明儒家实际上没有将儒学“圣化”，那么像书中那样既强调“圣化”即“神化”，又断言儒学在宋明儒家那里实现了世俗化，岂不陷入了自相矛盾？

（作者单位：苏州大学哲学系）

责任编辑：王生平（《哲学研究》2004年第8期）