

论黄宗羲民主思想^{*}

黄忠晶

(江南大学 法学院, 江苏 无锡 214122)

[摘要]黄宗羲在《明夷待访录》中提出“以天下为主,君为客”的政治原则,这与儒家传统的“民贵君轻”说法有根本区别;他明确指出,“官者,分身之君也”,从根本上颠覆了传统的君臣观;他称一家之法为非法之法,而真正的法是天下之法,具有国家宪法的性质;他还提出要“公其非是于学校”,学校具有现代议会的某些功能。这些都表明,黄宗羲的社会政治的思想确实具有民主性,他是中国近代民主思想的光驱。

[关键词]黄宗羲;《明夷待访录》;民主思想

[中图分类号] B249.3 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1672-0598(2007)04-0024-06

《明夷待访录》是一部奇书。黄宗羲(1610—1695)在其中全面地阐述了他的社会政治思想。我认为,这些思想具有民主的特点,是中国近代史上民主思想的第一次明确的表述。

一、“以天下为主,君为客”

黄宗羲认为,人类社会、国家的原则是:“以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。”(《明夷待访录·原君》,以下只注篇名)

这一原则是否可以看作民主思想?有论者认为不能,其理由有二。一是,黄宗羲说的天下“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。”^[1]按照这位论者的解释,黄宗羲的话就变成了“以君主的江山社稷为主,君为客”。但这个话本身就是不通的:江山社稷既然就是君王的,他本人怎么反倒成为“客”了?实际上,黄宗羲所说的天下决非是指君主的江山社稷,他并不认为江山社稷是君主的。他说:“有生之初,人各自私也,人各自利也;天下有公利而莫或兴之,有公害而莫或除之。有人者出,不以一己之利为

利,而使天下受其利,不以一己之害为害,而使天下释其害。”(《原君》)这人就是君。然后才有“以天下为主,君为客”之说。由此可见,黄宗羲所说的“天下”,是指天下人的天下;君的“为天下”,也就是为天下人兴利,兴公利,为天下人除害,除公害。他并不为自己谋利,也不为自己除害,更不会去占有江山社稷。实际上,黄宗羲所说的天下,就是指天下的人,也就是与君相对的民,所以他的话也可以改说成“以民为主,君为客”,这不就是民主思想吗?

该论者的第二个理由是,“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”,实际上是“主权在君,而不在民”。^[1]类似的观点认为,“天下为主,君为客”与孟子的“民为贵,社稷次之,君为轻”的说法没有本质的差异,“仅仅重复着儒家一直以来的重民、民本传统”。^{[2](176)}

这一理由也是不能成立的。“以天下为主,君为客”的思想与“民贵君轻”的思想有根本的区别。孟子所说“民为贵,社稷次之,君为轻”,是站在天子

* [收稿日期] 2007-04-19

[作者简介] 黄忠晶(1949—),男,江苏沛县人,江南大学法学院研究员,教授,硕士生导师,主要从事社会学、哲学、社会思想史等方面的研究。

的立场上,对他所拥有的人民、土谷之神、诸侯国君三者的重要性进行比较。由于后两者是可以由天子根据需要加以变置,而民却无法变置,民作为天子的资本,比诸侯国君更为重要一些。这里如果说有民本思想,那也是将民看作资本、本钱,而不是看作主人、服务的对象。而黄宗羲的“以天下为主,君为客”,是就天下的人民和他们的君主之间的关系进行说明。人民是主人,君是为天下的人民服务的“佃客”。这不是民主思想是什么?

还有论者也对黄宗羲具有民主主义思想表示怀疑,认为“古者以天下为主,君为客”的说法并不足以作为黄宗羲具有民主思想的证据。他论证说:“天下为主,君为客”的‘主’、‘客’似不应分别诠释为‘主人’及‘客人’。依文章脉络,‘客’应诠释‘佃客’,‘主’应诠释为‘封建土地制的地主’。君主的责任就是为天下人民服务,是人民的佃客。而同篇的‘凡君之所毕世而经营者,为天下也。’更明白地表示君主为天下服务这个意思,而非指客人的意思。人民的利害是作为佃客的君主的服务内容,而为君之道亦是怎样将这个‘天下为主,君为客’之传统保留及发扬光大。”^{[3](110)}我很同意他对“主”、“客”比喻性的解释:主是“地主”,客是“佃客”,以及随之而来的一套说法。但他的论证不是论证了自己怀疑的正当性,反而驳斥了自己的怀疑,论证了黄宗羲“以天下为主,君为客”的思想正是民主思想。

黄宗羲论及“有生之初,人各自私也,人各自利也”,对此,有论者说:“梨洲肯定个体这点应无疑问,至于他是否在价值上会肯定个体自私自利这点,并不很明显。”^{[3](108-109)}我认为黄宗羲对此的肯定是明显的。他在列举许由、务光、尧、舜、禹等人对于古代君主之位的态度后说:“岂古之人有所异哉?好逸恶劳,亦犹夫人之情也。”(《原君》)连被人们视为圣人、圣王的人也免不了好逸恶劳,显然,黄宗羲对于这种“人各自私,人各自利”的本性、人情是持肯定态度的。他在批判“后之为人君者”时说,他们“使天下之人不敢自私,不敢自利”,“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。”(《原君》)显然,黄宗羲认为,君的作用就是满足天下之人自私自利的欲望,做不到这一点的君王,还不如没有。这里对“人各自私,人各自利”肯定的态度是显而易见的。

有论者指出:“黄宗羲继承了荀子的‘性恶论’。他们都认为人的本性是自私自利的,即使是圣人君主也不例外,人的各种善行并非其本性使然,而是

后天的人为因素使然。”^[4]我认为这一说法是不准确的。荀子明确提出“性恶”的思想,因此要“化性起伪”;而黄宗羲并没有把“自私自利”说成是“恶”,反而把对它们的满足说成是君王应该做的事情。该论者之所以这样认为,大概是把“自私自利”的说法当成是肯定含有贬义的,实际上黄宗羲用这样的词语并没有贬义,他只是作一个事实判断而已。

有论者认为,“在梨洲的构思中,我们看不到私利的个人放弃权利,委托于君主这类的言论,亦察觉不到类似主权在民的观念,所以很难断言梨洲有类似契约论的思想。在梨洲的系统内,君主之为兴公利除公害之人,似乎是一个先验的赋予,并不涉及是否由人民委托或拥护的成分。这种解释似乎更吻合梨洲政治哲学的民本主义。”^{[3](109-110)}该论者的意思是,似此,黄宗羲只能算是民本主义,还谈不上以契约论为基础、主权在民的民主主义。

我认为,黄宗羲之所以没有明确提出类似契约论的思想,没有论及人民对君王的委托,是因为,他所理想的古代社会中,一般的人“人各自私,人各自利”,没有谁愿意来担任君王的职务,而愿意担任君王的人必须做到“不以一己之利为利,而使天下受其利,不以一己之害为害,而使天下释其害,此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而已又不享其利,必非天下之人情所欲居也。”(《原君》)即使像许由、务光、尧、舜、禹这些人类中最优秀的人,人们普遍认为最适合担当这一职务的人,也都想逃离这一职务。既然如此,愿意担任这一职务本身就说明这人是适合于当君王的,因为他自讨苦吃,愿意为万民作牺牲。所以,选择、委托之类的事情,在黄宗羲看来就是没有必要的。而且黄宗羲认为,天子之位的是更迭,应该传贤而不是传子,古代就是这样的,只是到了后来才改变了。(《置相》)传贤的过程,人民的接受或拥护就可能发挥作用。

另外,“民为主,君为客”的思想,虽然并没有直接论及社会契约,但它隐含着这一思想,或者说,契约论或人民委托论是其题中应有之义。既然人民是天下的主人,而君是为天下人服务的佃客,双方的契约关系应该是这一定位的前提,佃客的身份本身就具有被雇用或被委托的意思。既然一为主人,一为佃客,前者对后者可用之,也可解雇之。如果佃客服务得不好,不令主人满意,主人是可以随时撤换他的。也就是说,“民为主,君为客”的思想与社会契约思想不仅不矛盾,其实质是一致的,尽管用语不同。这就大大超出传统民本主义思想的局限。

二、“官者，分身之君也”

黄宗羲通过对于君与臣的关系的论述，进一步表明他的民主思想。他说：“原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。”（《置相》）一个人出来当官，做君的臣，是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”“出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。”（《原臣》）

这些论述对于传统的君臣观是一个根本的颠覆。传统的君臣观，君为臣纲，“君要臣死，臣不得死”，臣实际上是君的仆妾。君让一个人做官，是对他的恩典，他就应该是为君卖命，“以谓臣为君而设者也；君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之，视天下人民为君囊中之私物。今以四方之劳扰，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不讲治之牧之术，苟无系于社稷之存亡，则四方之劳扰，民生之憔悴，虽有诚臣，亦以为织芥之疾也。”（《原臣》）总之，传统的为臣之道，认为只应该对君负责，而不需对天下人民负责，因为臣是从属于君的。

而在黄宗羲这里，君臣之间完全是平等的。臣也是君，是分身之君。臣不是君的仆妾，而是君的师友。这原因在子，君和臣都是为天下做事，为天下的人民做事。他说：“君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人。”“如果我不为天下做事，君就根本管不着我，两者形同路人。他指出，如果说官职是分等级的，那么君也在这一等级之中，天子之位应列于卿、大夫、士之间，而不是超越于所有等级之上。（《置相》）也就是说，君与百官并无质的区别。

从礼节来讲，黄宗羲指出，在古代，臣拜，君必答拜。两者关系是对等的。到了秦、汉以后，不再是这样。但丞相来见天子，天子如果是坐在椅子上，还是要站起来迎接他，如果坐在车上，还是要下车来迎接。后来连宰相也不设了，天子就不需对任何人表示礼貌和尊重。（《置相》）这样一来，至少在礼节上，就完全丧失了君臣平等相待之意，君王高高在上，群臣匍匐在地，越来越像是君的奴仆和侍妾。

基于君臣平等的原则，黄宗羲所设想的行政方式是：“宰相一人，参知政事无常员。每日便殿议政，天子南面，宰相、六卿、谏官东西面以次坐。其执事皆用士人。凡章奏进呈，六科给事中主之；给事中以白宰相，宰相以白天子，同议可否。天子批红；天子不能尽，则宰相批之，下六部施行。”（《置相》）由此看来，这一议事过程并非天子一个人说了

算，而是天子和宰相共同商议决定，由天子作出批示；天子不能都批示的，由宰相作批示，然后交六部施行。奏章的进呈，批示后的交办，都要经过宰相。而且宰相下面有一整套工作班子：“宰相设政事堂，使新进士主之，或用待诏者。……四方上书言利弊者及待诏之人皆集焉，凡事无不得达。”（《置相》）

有论者评论黄宗羲的设想说：“设立宰相，是一种限制君权过分膨胀的有效措施。但它并不是责任内阁制。因为皇帝仍然大权在握，仍然是名符其实的国家元首。”^[3]我认为黄宗羲所设想的宰相，有些类似于责任内阁制的行政首脑，是掌握实际权力的；而天子更多的是一种国家元首的身份，相对于宰相来说，并非真正掌握实权。黄宗羲之所以强调宰相在政务中的作用，而虚化天子的实际权力，是基于长期以来“天子传子”的现实。他说，古代天子不传子而传贤，他对天子这个位置，就像对待宰相一样——宰相是传贤而不传子的。但“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，则天子亦不失传贤之意。”（《置相》）天子传子，不能保证都是贤的，而宰相传贤，可以有此保证。而国家政务的实权是掌握在宰相手中，这样就可以在很大程度上弥补天子传子带来的缺陷和不足。

有论者说：“黄宗羲很有些迷信宰相的作用，……宰相的地位再高、作用再大，他的从政经历也是从‘取士’开始的，除了天子，官场中的角色哪个不是由‘媳妇熬成婆’的？宰相也不例外。另外‘取士’、‘用士’的工作虽然表面上是六部及宰相的行为，但宰相、六部不过是天子的师友和事务代理，而取用士人的真正主角还是天子。”^{[2](185)}以此说明宰相并不具有真正的最高政治权力。此论似不正确。关于取士，黄宗羲说：“登第者听宰相鉴别，分置六部各衙门为吏，管领簿书。拔其尤者，仿古傅中之职在天子左右，三考满常调而后出官郡县。又拔其尤者为各部主事。”（《取士下》）这恰恰说明，黄宗羲主张，用人的实际权力应该掌握在宰相手中，这并非只是表面上的工作；而天子并不能直接任用士人为官，所以并不能说他才掌握了取用士人的真正权力。宰相、六部不仅仅是天子的师友，也是“分身之君”，即在行使政治权力方面与天子具有相同的地位。宰相本人从政也是从取士开始，而天子是靠血缘关系继承的，这也不能说宰相在政治地位上就一定比天子低下，反而是宰相的优势之所在，因为这样才能可以保证宰相“传贤”，而天子之子则不能保证

一定是贤的。

在论君臣关系时,黄宗羲还明确表示,臣与子不能并称。也就是说,父子关系与君臣关系是完全不同的,两者不能类比。父子关系由于血缘是不可改变的。而君臣关系“其名累变”,如果臣不以天下为事,他就是君的仆妾,如果以天下为事,他就是君的师友。《原臣》有论者就此评论说:“黄宗羲是中国历史上封建君权制度的坚决反对者,但是他却不反对对中国封建时代的宗法家族制度,原因是他认为‘父子一气,子分父之身而身为身。故孝子虽异身,而能日近其气,久之无不通矣’。”^{[6](518)}我认为这一评论是对黄宗羲思想的误解。将父子关系与君臣关系完全分开,认为两者毫不相干,这就从根本上颠覆了传统的以血缘关系为基础的家族等级制度。中国历史上的君权制正是建立在宗法家族制度的基础之上的,怎么能说黄宗羲反对前者而不反对后者呢?至于他所说的“父子一气,子分父之身而身为身。故孝子虽异身,而能日近其气,久之无不通矣”,不过是说父子之间由于遗传而有一种天然的无法改变的联系,再加上后天日常生活的耳濡目染、潜移默化,可以导致父子之间心灵的沟通。这是对亲情的如实描述,跟“宗法家族制度”有什么关系?

三、“天下之法”与“一家之法”

在论及法的问题时,黄宗羲说:“三代以上有法,三代以下无法。”(《原法》)为什么这么说?因为二帝、三王都不是为一己立法,而是为天下立法。而三代以下,“后之人主,既得天下,唯恐其祚命之不长久,子孙之不能保有也,思患于未然以为之法。然则其所谓法者,一家之法而非天下之法也。”(《原法》)两者立法的出发点根本不同,所以说一个有法,一个无法。黄宗羲的意思是,君主为一己、一家的目的立法,这种法律就不具有正当性和有效性;只有为天下人的利益立法,才是正当的,有效的。

三代之法的特点是无法之法:“三代之法,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。在后世方议其法之疏,而天下之人不见上之可欲,不见下之可恶,法愈疏而乱愈不作,所谓无法之法也。”这是对“为天下立法”的具体说明。由于立法是为天下之人而不是为君王自己,法并不是君王拿来对付老百姓的,而是协调百姓之间的关系,共求大利,所以不需将法律弄得十分细密严苛,只需简约明了即可。这一法治环境就显得十分宽松和谐,因为它不

是建立在君民对立的基础上,而是体现了两者根本利益的一致。

这里可见的是,黄宗羲不仅取用了儒家传统的民本主义思想,还在很大程度上吸收了道家、老庄无为而治或无为不治的思想,将两者有机的结合在一起,形成了一种新的法治观,对于传统思想是一个突破。

而“后世之法,藏天下于筐箠者也,利不欲其遗于下,揣必欲其效于上,用一人焉则疑其自私,而又用一人以制其私;行一事焉则虑其可欺,而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐箠之所在,吾亦惴惴然日唯筐箠之是虞,故其法不得不密,法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。”(《原法》)三代以下之法,一言以蔽之,是一个私字,是为帝王一家立法。法是君王拿来维护自己一家的利益、对付臣下和百姓的工具,因此,越是细密严苛,对君王就越有利。但这一做法只是君王自己的一厢情愿。因为这个一家之法是建立在君民对立、为君王一家牟利、损害百姓和天下之大利的基础上,其法越是细密严苛,这种对立状况就越是剧烈,所以黄宗羲说,天下之乱就生于这一非法之法中。一家之法乃非法之法、是乱世之源的说法,是对传统法家思想的彻底摒弃。

在法的问题上,黄宗羲还对荀子所谓“有治人无治法”的说法提出批评。他针锋相对地提出:“有治法而后有治人。”(《原法》)天下之人都在“非法之法”的掌控之中时,即使有治世之能人,他可能发挥的作用要受到极大限制,只能在这一范围做一些小修小补,于大局则无济于事。在没有“治法”的条件下,任何“治人”都不可能力挽颓势,天下大乱是不可避免的,只是或迟或早的问题。如果先王之法即天下之法存在,即使施行法律的人或有不当,只要他不敢从根本上推翻这一大法,对于天下的危害就不会太大,而且是有办法避免的。

有论者对黄宗羲的天下之法评论说:“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‘人民为人民立的法律’,而是‘君权为人民立的法律’。”^[13]

我认为,黄宗羲说“天下”,就是指的“天下之

人”、天下人民,这就相当于西方所说“公民社会”,“天下之法”应该被理解为体现“公意”的法律,它是一个国家的大法,具有宪法的性质。其最根本之点,是明确指出这个社会是“民为主,君为客”,君的职责是“所毕世而经营者,为天下也”。黄宗羲确实没有明确谈到人民立法权的问题,从这个角度看,也可以说“天下之法”并不是“人民为人民立法的法”,但这并非该法的“实质”,而只是该法产生的程序;该法的实质应该是体现了公意即人民的意志,因为它的根本点是为人民谋利益。

“天下之法”固然不是“人民为人民立的法”,但也并非像该论者所说,是“君权为人民立的法”,是“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”。我认为,黄宗羲的天下之法,是人类社会本然存在的法则,先于君、民而存在的,并非是君发明而“授之于民”。许由、务光、尧、舜、禹这些圣人、“仁君”,没有一个是创立这一根本大法的;这个法也并非其“个人道德品质”所至。因为不堪君的职责之苦,他们都想逃避这一根本大法所规定的君的职责;但他们都不得不服从于这一根本大法,而不是这个天下之法“绝对地服从于”他们。既然如此,也就不存在由谁来立法的问题了。

《明夷待访录》中没有论及人民立法的问题还有一种可能。黄宗羲的学生全祖望在该书的跋中说:“原本不止于此,以多嫌讳弗尽出。”也许还有不少比我们现在能看到的更为激进的思想,由于“嫌讳”而没有刊印出来,其中包含人民立法的思想。这是一种不应该完全排除的可能性。

四、“公其非是于学校”

对于学校功能、作用的看法,是黄宗羲民主思想的一个重要内容。他说:“学校,所以养士也。然古之圣王,其意不仅此也,必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。非谓班朝,布令,养老,恤孤,讯讎,大师旅则会将士,大狱讼则期吏民,大祭祀则享始祖,行之自辟雍也。盖使朝廷之上,闾阎之细,靡靡濡染,莫不有诗书宽大之气;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。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设也。”(《学校》)这就把学校在国家政治生活中的重要作用说得十分清楚了。学校不仅是养士的地方,还要让“治天下之具”都出于学校。天下的大是大非,不是天子说了算,而是公之于学校。两者的意见相冲突时,以学校的意见

为准。

黄宗羲还说:“太学祭酒,推择当世大儒,其重与宰相等,或宰相退处为之。每朔日,天子临幸太学,宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学,天子亦就弟子之列。政有缺失,祭酒直言无讳。”(《学校》)这就进一步明确了学校同时是议政机构,在社会政治结构中具有相当大的独立性。它虽然没有任何行政权,但在天下的大是大非问题上有最终裁定权,“天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校”,在这一点上,学校的权力高于天子。从地位上说,太学祭酒与宰相相当。讲学时,天子必须就弟子之列而恭听太学祭酒讲学,而太学祭酒所讲并非纯粹学术问题,而是根据“天下之法”对国家政治上的“缺失”提出批评意见。这实际上是在对行政权进行监督。黄宗羲所说的太学类似于现代议会,而太学祭酒则类似于议会议长的角色。

有论者认为,黄宗羲关于学校的言论表明,他“有明显的政治文化精英主义的倾向”,其“仍然支持尊卑上下,垂直层级的政治关系,是比较明显的”。^{[3][114]}就强调学校、太学在国家政治生活中的作用而言,说黄宗羲有明显的政治文化精英倾向,是可以成立的。但以此作为他支持尊卑上下、垂直层级的政治关系的根据,则是不能成立的。太学祭酒讲学,天子也须恭处弟子之位;天子之非不再是公认的非是,他也必须以学校之非是为非是;君王唯我独尊的状态有了根本的改变。就国家最高政治人物而言,君王、宰相、太学祭酒三者之间根本不是什么尊卑上下、垂直层级的关系,而是相对平等、相互牵制和制约的关系。

一些论者认为黄宗羲并不具有民主思想的一个理由是,他并没有否定君主制。有论者说:“梨洲在论述君道时,同时明确地肯定了君主制度,他并没有反对君主制,而是批判不依君道的君主。因此,将梨洲政治思想视为通向民主的诠释未免有点草率。”^{[3][115]}类似的观点说:“黄宗羲所批判的是‘恶’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。”^[1]我认为这种观点有一个根本的误区,即仅仅从字面上理解“君”的意义。黄宗羲所说的古之人君,已经不是通常意义上的君主。最根本的地方就是,他是人民的佃客,也就是公仆,他并不谋求一己之利,而是谋求天下人之利,其毕世经营者,为天下也,也就是为天下的人民服务。说黄宗羲只是批判君主

专制,而不否定一般意义的君主制,我认为这是一个不通的说法。君主制的特点就是专制,君主专制,即国家权力掌握在一个人手中,君主一个人说了算。如果不具有这一特点,即使挂一个“君主”的名义,恐怕这一政体也不能说是君主制,例如“光荣革命”后的英国。按照我们上面所分析的,黄宗羲所说的君主或天子,国家权力并非掌握在他一个人手中,他也不能一个人说了算;在政权体制内,有诸臣特别是宰相对他权力的制衡;在政权体制外,有学校、太学、太学祭酒对他所作所为的监督,他不可能再行使专制的权力。

有论者说:“像黄宗羲《明夷待访录》对君主专制的批评与斥责,其实未必像一些学者所说,有这么自觉的民主思想或所谓的启蒙意识,倒可能主要是基于明亡的激愤、痛苦与反思,所以并不见得是理性的分析而是激烈的痛斥。”^{[7](384)}黄宗羲对君主专制的批评是否自觉,其分析是否理性,读过《明夷待访录》的人完全可以有不同的看法。我想说的是,“理性的分析”与“激烈的痛斥”是可以并行不悖、同存于一体的。明朝的灭亡确实给黄宗羲带来“激愤、痛苦与反思”,但不仅如此,它更给黄宗羲带来自由思想和理性分析以及表达这种思想和分析的机会;明王朝已经无法管他了,而他也不承认清王朝有管束他的权力。客观的条件再加上主观表达的意向,遂使《明夷待访录》这一奇书得以诞生。当然,他能够表达自己思想的自由也不是绝对的,全指望在该书“跋”中的话就说明了这一点。

有论者说,黄宗羲关于君王、官员、法令、学校、

土地制度的论述是其理想社会构想,“充满了乌托邦式的空想”,“在当时的社会背景之下,是根本不能实现的”。^{[8](500)}这些论述是黄宗羲的理想,也是他的原则;即使在当时的社会背景之下根本不能实现,作为一种原则,不仅只是一种空想,对传统社会有着十分深刻的批判意义。即使到了现在,对于我们,黄宗羲的社会思想仍然有着十分重要的启迪意义。

【参考文献】

- [1]程志华. 儒学民本思想的终极视域——卢梭与黄宗羲的“对话”. 哲学研究[J]. 2004, (2): 41~46.
- [2]张邦伟. 民本的界限——黄宗羲政治思想新论[M]. 中国人民大学出版社, 2004.
- [3]叶深强. 直权的限制与中国庶民社会——黄宗羲政治哲学新论[M]. 吴光等主编, 黄梨洲三百年祭, 当代中国出版社, 1997.
- [4]江建华. 明夷待访录中民主思想的传统政治哲学基础[J]. 求索, 2001, (2): 123~125.
- [5]董倩. 黄宗羲思想评析[J]. 青海师范大学学报(社科版) 1997, (4): 41~45.
- [6]刘惠恕. 中国政治哲学发展史[M]. 上海社会科学院出版社 2001.
- [7]葛兆光. 中国思想史(第二卷)[M]. 复旦大学出版社, 2001.
- [8]王处碑主编. 中国社会思想史[M]. 中国人民大学出版社, 2002.
- [9]黄宗羲. 明夷待访录[M]. 中华书局, 1981.

(责任编辑:朱德东)

Brief discussion on Huang Zongxi's democratic thoughts

HUANG Zhong-jing

(School of Law and Politics, Jiangnan University, Jiangsu Wuxi 214122, China)

Abstract: Huang Zongxi put forward political principle that "people are the first and the emperor is the second" in his *Mingyi Daifang Lu*; A Ming Barbarian Waiting for a Visitor, which is basically different from the Confucius idea that "emperor is the first and the people are the second". Huang Zongxi clearly pointed out that "A cadre is another part of the emperor", which basically denied the traditional idea of the relationship between an emperor and a cadre. He pointed out that the laws made by one party are not really laws, however, real laws should be the laws of a whole country and have the character of a country's constitution. He also pointed out that "the right and wrong should be judged by schools" and that schools have some functions of a modern parliament. These indicate that Huang Zongxi social and political thoughts really had democratic character and he is a pioneer of China modern democratic thoughts.

Keywords: Huang Zongxi; *Mingyi Daifang Lu*; A Ming Barbarian Waiting for a Visitor; democratic thoughts