



许苏民,男,1952年生,江苏如皋人。1992年8月被选聘为研究员,1995年被评为享受国务院政府特殊津贴的专家。现任南京大学文科二级教授,博士生导师,南京大学中国思想家研究中心学术委员会主任,武汉大学国学院兼职教授,华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职研究员,中国哲学史学会理事。主要代表学术专著有《人文精神论》、《文化哲学》、《历史的悲剧意识》、《李贽评传》、《王夫之评传》(与萧萐父师合著)、《朴学与长江文化》、《明清启蒙学术流变》(与萧萐父师合著)等。在《中国社会科学》、《哲学研究》、《文学评论》及其他学术刊物上发表论文约150余篇。主持国家社会科学基金重点项目《16-20世纪中西哲学比较研究的历程》,教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《儒耶对话与中国现代思想的生成和发展》,为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目《中国思想史》的首席专家之一。著作曾获湖北省人民政府哲学社会科学优秀成果一等奖、教育部人文社会科学优秀成果著作类二等奖、国家新闻出版总署首届三个一百原创图书奖。

晚明西学东渐对王夫之政治哲学之影响

许苏民

摘要: 王夫之政治哲学受到晚明西方传教士带来的权力合法性来源理论、权力制衡理论和法治学说的影响,至少在九个方面与西学有惊人的相通之处:一是论族类生存的自然权利与西学论人性和国家起源之关系相通,二是对“正统论”的批判与西学论“霸政非正”相通,三是对“民岩”的分析与西学论如何解决统治者畏惧民众的问题相通,四是论“环相为治”与西学论权力制衡相通,五是论“君之是不是,丝毫也不可带过”与西学对“王惟所命亦无不是”说的驳斥相通,六是论“岂得以舜之所以事瞽叟者事君”与西学论“上帝面前人人平等”相通,七是论“豫定奕世之规,置天子于有无之外”与西学论“王而不遵法度则非义”相通,八是论“以法相裁……自天子始而天下咸受其裁焉”与西学论“法度者,乃上下尊卑所均而无异”相通,九是论“严以治吏,宽以养民”与西学论“严以治官、恕以待民”相通。

关键词: 王夫之;西方政治哲学;权力的合法性来源;权力制衡;法治学说

中图分类号: B249.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1004-7387(2012)04-0001-10

王夫之的政治哲学是否受到晚明传入的西学的影响?这是一个从来也没有人研究过的问题。笔者在《王夫之与儒耶哲学对话》一文中从本体论、认识论、伦理学三方面对王夫之与西学的关系作了论说,认为王夫之是明清之际的一位具有世界眼光的大思想家,一位受西方哲学影响最深、并以“六经责我开生面”的理论创造来会通中西哲学,将中国哲学提升到新水平的活跃人物^[1]。但该文的最大不足,

收稿日期: 2012-04-28

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“儒耶对话与中国现代观念的生成和发展”(11JJD720018)阶段性成果。

作者简介: 许苏民(1952-),男,江苏如皋人,华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职教授,南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师,上海,200062。

是没有论及西学对王夫之政治哲学的影响,本文试图对此学术难题进行探讨。

从明清之际的儒耶对话来看,对于传教士宣传的观点无论是赞成还是反对,总是以对西学有一定的了解为前提。如果对西学不了解,也就既无从赞成,也无从反对。对于南明永历王朝改宗天主教,王夫之显然是不赞成的。其不赞成,是因为他认为利玛竇(Matteo Ricci)所讲的上帝信仰与儒家孝道相冲突,既尊上帝又讲孝道是为“二本”^[2],学理上难以一致起来,可见他对天主教义的了解相当深刻。其《思问录》一书,作于他担任永历王朝外交官期间,该书多处提及利玛竇的名字和观点,可见他读过其著作;从该书关于“学者以去骄去惰为本”的论述,又可见他通读了庞迪我(Didace de Pantoja)的《七克》一书,对该书的精神实质有相当深刻的把握^[3],由此亦可证明他并不拒绝接受西学中的一切合理因素。除此以外,王夫之还读过哪些西学著作呢?他自己没有说,就连发现他读过《七克》一书也是经过细心查证才知道的。不过,可以肯定的是,作为永历王朝的外交官(行人司行人)在朝廷改宗天主教的情况下,他不能不大量阅读西学文献,不能不努力了解西方。身在朝廷的外交部门,他的读书条件肯定比一般读书人要好得多,他在永历朝廷中的两位好友瞿式耜和方以智也都是通晓西学之人。这一切决定了他对于西学具有广阔的视野。

在政治哲学方面,权力的合法性从何而来,采用什么样的政体形式才合乎正义,怎样行使权力才能保证正义原则的落实,为什么法治优于人治、最高治权的执行者也必须服从法律的统治,是自古以来西方哲人们探讨的主要问题。晚明西方传教士给中国带来了关于这些问题之讨论的主要思想成果。身为永历朝廷的外交官,首先要了解的就是外国的政治。西方的政治哲学理论既已输入,王夫之不会不知,亦不能不去了解。他在政治哲学方面的突破,诚然首先是深刻总结明朝灭亡教训,全面反思传统政治体制和政治哲学的结果,是其精思独运的理论创造;但西学的启迪和影响也不可忽视,这从王夫之政治哲学与西学之惊人的相通或相似之处可以明显地看出。

一、关于政治权力的合法性来源的理论

晚明西方传教士带来了西方政治哲学关于政治权力的合法性来源的理论,其“神意说”为王夫之所拒斥,而其宣传的亚里士多德关于人性和国家起源之关系的观点、关于什么样的政体形式才合乎正义原则的观点,关于如何解决统治者畏惧民众的问题的观点,则与王夫之在政治哲学方面的新的理论创造有着惊人的相通之处。具体表现在以下三个方面。

1、西方政治哲学论人性和国家起源之关系与王夫之论族类生存的自然权利。

讲到政治思想,总有一个不容回避的尖锐问题,即政治权力合法性来源的问题。中国传统的占统治地位的权力合法性来源理论是所谓“奉天承运”说,尽管古人也有“天视自我民视,天听自我民听”等重视民意的说法,但却几乎看不到将人的自爱本性和人的自然权利与政治权力的合法性来源联系在一起的论说。意大利传教士高一志(Alfonso Vagnoni)的《王宜温和》一书将亚里士多德关于国家起源的学说带到了中国,他说“人性原自私爱,乃无不好自自适,岂有甘臣而从他人之命耶?即始明视他人之才能功德绝超于众,而因自足庇保下民者,即不待强而自甘服从,以致成君臣之伦也。”^[4]也就是说,人们之所以要建立国家,是出于“原自私爱”的自然天性和由此产生的个人利益需要受到保护的天然要求,政治权力的合法性就在于它是适应这种要求而不是拂逆这种要求的。

王夫之关于政治权力之合法性来源的理论与高一志讲的亚里士多德的观点具有内在精神的相通之处,且立意更高,内涵更丰富。其哲学思想,“依人建极”。从政治哲学的视角看,“依人建极”首先是指根于人的求生欲望的生存权。这是人与生俱来的自然权利;华夏大地是中国人生存的家园,拥有、珍惜和爱护自己的家园也是人与生俱来的自然权利。然而,这自然而然地生存着的人们为什么要建立起国家、为什么要有“君长”呢?王夫之回答说,是为了“自珍其类”:“人不自珍以绝物,则天维裂矣”,

人类要生存就必须有防止兽类侵害和抵御自然灾害的能力“华夏不自矜以绝夷,则地维裂矣”,华夏族要生存就必须有保卫自己的和平生活、抵御外来侵犯的能力“天地制人以矜,人不能自矜以绝其党,则人维裂矣”^[5]。华夏族的人民如果不能消除内部的纷争而团结起来,如果不能建立一个统一的民族国家,那么在面临巨大的自然灾害和外敌入侵时,“亦势之不能相救而绝其祸”。因此,“圣人审物之皆然而自矜其类,尸天下而为之君长。区其灵冥,湔其疑似,乘其蛊坏,峻其墉廓,所以绝其祸而使之相救。”^[6]也就是说,人类只是为了自身的生存和发展才建立起国家;对于华夏民族来说,其立君的目的也只是为了“保其类”、“卫其群”,依靠伟大的集体力量来战胜各种自然灾害和抵御外敌的入侵。王夫之的观点与亚里士多德的微妙区别在于,亚里士多德着眼于个体权利的保护,而王夫之则更多地着眼于族类生存的自然权利和群体的共同利益。之所以会有如此微妙的区别,与王夫之仔细研究了中国的上古史有密切的关系,亦与他总结了中国历史上中原王朝曾经多次被游牧民族所征服的教训,特别是以清代明的历史教训有密切的关系。

从人的族类生存的自然权利出发,王夫之突破了儒家纲常名教至上观念的束缚,鲜明地提出了“一姓之兴亡,私也,而生民之生死,公也”^[7]、“不以一时之君臣,废古今夷夏之通义”^[8]的命题,强调生民之生死高于一姓之兴亡,民族大义高于君臣之义,只有能“保其类”“卫其群者”才能为其君长,因此,君权“可继、可禅、可革,而不可使夷类间之”^[9]。这就使以往被看作至高无上的君臣之义退居次要的地位,从而凸显了人的生命和族类生存的至上价值。他以这一观点来重新评说历史,发出了许多在传统的儒家学者们看来简直是天逆不道的言论。如《读通鉴论》说“即令桓温功成而篡,犹贤于戴异类以为中国主”^[10];“(岳)飞而灭金,因以伐宋,其视囚父俘兄之怨奚若”^[11]等等。

从“生民之生死”高于“一姓之兴亡”的人道主义原则出发,王夫之对“臧洪杀爱妾以食将士,陷其民男女相枕而死者七八千人”式的“义”、“张巡杀妾以飨军士,括城中妇女既尽,以男人老小继之,所食人口二三万”式的“忠”作了严正批判。他认为,“无论城之存亡也,无论身之生死也,所必不可者,人相食也。”^[12]他又说“天下至不仁之事,其始为之者,未必不托于义以生其安忍之心。洪为之而死于侠,巡效之而死于忠,于是而朱粲之徒相因以起。浸及末世,凶岁之顽民,至父子、兄弟、夫妻相啮而心不戚,而人之视蛇蛙也无以异,又何有于君臣之分义哉?”^[13]他的这一论述,不仅捍卫了道德的人性基础,而且从政治哲学的理论高度,彻底颠覆了以维护君主的家天下为至上原则的传统信条。

2、西方政治哲学论“霸政非正”与王夫之对“正统论”的尖锐批判。

采用什么样的政体形式才合乎正义呢?亚里士多德认为,衡量政体是否合乎正义的标准是看其是否以全体人民的利益为依归。他说“王制(君主政体)”、“贵族(贤能)政体”、“共和政体”都以全体人民的利益为依归,所以是正宗的(或合乎正义的)政体形式;而专制政体则是以僭主个人的利益为依归,属于君主政体的变态,因而是非正宗的政体形式^[14]。高一志的《治政源本》将这一理论带到了中国,他以汉语“王政”一词指称君主政体,以“霸政”一词指称专制政体,以此说明专制政体与君主政体是两个不同的概念。他在介绍了西方君主制的两种形式、即世袭制与选举制以后指出“此二政之外,不复有他政。乃所谓霸政非正,因不属此政可知也。”^[15]所谓“霸政非正”,即亚里士多德所说的非正义的政体形式。

以传教士介绍的西方君主政体的标准来衡量中国传统社会,则传统的政治制度大抵上就属于所谓“霸政非正”、即非正义的专制政体形式了。王夫之是否认同这一观点呢?毫无疑问,他认同是否以全体人民的利益为依归作为评判政体是否合乎正义的标准,他之所以讲君权“可继、可禅、可革”,就是在君主能否真正做到“公天下”、即是否为全体人民谋利益的意义上讲的。以这一观点来看传统的“家天下”的政治制度,就很难不得出“霸政非正”的结论,亦不能不对那种为专制制度作合法性论证的“正统论”作尖锐的批判。王夫之正是这么做的,他从“天下非一姓之私”的观点出发,痛斥董仲舒、刘歆、朱熹

等人津津乐道的“正统论”为“非君子之所齿”的“邪说”^[16]。他说“天下之生，一治一乱。当其治，无不正者以相干，而何有于正？当其乱，既不正矣，而又孰为正？有离，有绝，固无统也，又何正不正之云邪？以天下论者，必循天下之公，天下非夷狄盗逆之所可尸，而抑非一姓之私也。”^[17]因此，他主张彻底抛弃所谓“五德”、“正统”的“邪说”，而如实反映“一合而一离，一治而一乱”的中国政治史的本来面目：“过此而曰五德，曰正统，器讼于廷，舞文以相炫，亦奚用此哓哓者为！”^[18]

一部君主专制主义的中国政治史，乃是一部以天下为“一姓之私”的政治史，故黄宗羲说“为天下之大害者，君而已也。”唐甄说“自秦以来，凡为帝王者皆贼也。”但在王夫之看来，为帝王者皆贼又岂止是自秦以来？他虽然有时囿于儒家传统而称说三代，但又揭露三代“暴君之横取，无异于川、广之土司”。他认为所谓“正统论”，徒然作了乱华的夷狄、篡窃之乱臣证明其“自跻于帝王之列”的合理性并神化其统治权力的灵光圈，其实他们又有何德之可言“勿论刘、石、慕容、符氏不可以德言，司马氏狐媚以篡，而何德之称焉？”^[19]针对朱熹等人断断于正闰之辨，鼓吹所谓“以混一为主”的正统论，他批评说：“舍人而窥天，舍君天下之道而论一姓之兴亡，于是而有正闰之辨，但以混一者为主。故宋濂作史，以元为正，而乱大防，皆可托也。”^[20]他认为朱熹以混一为正统，那么，无论什么民族来统治中国，也无论采取什么卑劣的手段抢得天下，便都可算得上是所谓正统了，这种观点是很荒谬的。正统论的关键是一个“正”字，王夫之坚决否认其“正”，这与传教士讲的“霸政非正”之说何其相似乃尔！

3、西方政治哲学论如何解决统治者畏惧民众的问题与王夫之对“民岩”的具体分析。

基督教政治哲学主张温和的君主政体而反对专制政体，高一志《王宜温和》第一章指出“凡和政，结民心而不使惧也，倘使民惧，惟使民为王而惧矣。盖民爱其主，未有不忠，没世不退；民惧其主，未有不恶，没世亦不改矣。”又举例说“丰所王凡出驾行，悉无扈卫之军焉，或谏以为险，答曰‘民之爱敬乃吾之军马者也。’古贤训其王曰‘以强令民畏，不若以和令民爱。爱则无兵马而宁寐，畏则三军拥扈不能安矣。’”^[21]在中国，传统儒家也讲仁政，似有主张温和的君主政体的意味，但从儒家对“威仪三千”和“五刑之属”的强调以及历代大儒制定的酷法来看，他们实际上又是企图通过使民众畏惧来消除统治者的恐惧心理的，所以高一志讲的“结民心而不使惧”的“和政”理论、讲统治者出行时不必如临大敌，对于中国人来说也是十分新鲜的。

王夫之也敏锐地注意到中国历代帝王和官员皆畏惧民众的问题，注意到古来统治者即有“民岩”之说。《尚书·召诰》云“王不敢后，用顾畏于民岩。”这是召公对周成王说的话，“畏于民岩”就是畏惧民情险恶的意思。王夫之不赞成“民岩”说，他说“古之称民者曰‘民岩’。上与民相依以立，同气同伦而共此区夏者也，乃畏之如岩也哉？”^[22]又说，民众之所以会成为“岩”，全是统治者造成的“民本非岩，上使之岩”^[23]。这一命题，乃是对于三千年专制政治理论的一大翻案。对于专制统治者如何造成“民岩”，他举例说“唐至懿宗之世，民果岩也。裘甫方鹹，而怀州之民攘袂张拳以逐其刺史；陕州继起，逐观察使崔莛；光州继起，逐刺史李弱翁；狂起而犯上者，皆即其民也。观察刺史而见逐于民，其为不肖，固无可解者。”^[24]他说人民起来驱逐州刺史、观察使，乃是贪暴之吏咎由自取。他又说，唐朝末年人民之所以揭竿而起，不仅是由于贪暴之君的罪恶，而且是整个专制官僚政治体制“重敛以毒民”的结果。从朝廷到州县，数以万计的如虎如狼如蛇如蝎的贪官污吏都在穷凶极恶地聚敛财富、鱼肉百姓，“宰相索之诸道，诸道索之州县，州县不索之穷民而谁索哉？”^[25]他说那些地方官吏，几乎无一不是贪暴已极的土皇帝，他们俸禄不多，可是生活却穷奢极欲“郡邑之长，所入凡几，而食穷水陆，衣尽锦绮，马饰钱珂，妾被珠翠；……上吏经过之饗饩，宾客之赠贿，促之于外；艳妻逆子、骄仆汰妾谪之于内。出门入室，无往非胁之以剽夺，中人以下，且视死易而无以应此之尤难”^[26]，人民又怎能不怨恨、不反抗？他总结说“害之积也，乱之有源也，非一天子暴且贪之故也。是以唐民迫于必死而揭竿以起也。”^[27]王夫之讲“民岩”的生成，不仅为我们揭示了唐末农民战争的根源，而且深刻地揭露了中国传统社会皇权官僚专

制主义的政治体制“重毒于民”的制度性腐败暴虐和官逼民反的真实状况。

人民造反,会造成社会动乱,怎么办?他既认为“民岩”乃是专制统治者所造成,所以他主张统治者“知畏民之岩,调制其性情于早”^[28],不要等到人民造反了,再去采取缺乏道义依据的镇压手段。怎样“善调其情”、“平民岩之险阻”?他提出了“饬吏治、恤民隐”两大主张,对于民众,他认为统治者要体恤其疾苦,保障“小民之所依”、即“粟所以饱,帛所以暖”的物质生活需要,同时以礼乐教化之,以政刑约束之;对于荼毒民众的贪暴之吏,要依法予以惩治“民有受墨吏之荼毒者,昂首以待当宁之斧。即其疏脱而怨忿未舒,亦俯首以俟后吏之矜苏。”^[29]这一论述,正体现着高一志之所谓“非操温和之德,定不将获服民心”的道理。

二、关于权力制衡的理论

晚明西方传教士带来了西方政治哲学关于权力制衡的理论,这一理论对王夫之政治哲学的影响主要表现在以下三个方面。

1、西方政治哲学论权力制衡与王夫之论君、相、谏官“环相为治”。

与中国传统的政治哲学相比,传教士所讲的权力制衡理论有两个重要特点,一是对君权为什么应受制衡有清晰的认识,这就是高一志《治政源本》所说的“夫王躬王名色兼人与位二物,人有正范所宜遵守,则弗能任为所不可为者也;位有义礼所当依从,则亦弗能以人所欲定其不可不可之规者也。”^[30]传统儒家虽然也试图以“天意”、“天理”、“礼法”的名义来制约君权,但“礼法”和“天理”赋予君权的至高无上的地位,则足以使制约君权的企图本身就成为了违反“礼法”和“天理”的行为。二是注重制度性的权力制衡,以分权为权力制衡之前提。这一点也是传统儒家不重视的,朱熹甚至说“君臣之际,权不可略重,才重则无君。”^[31]而利玛窦在《天主实义》中则明确告诉人们,基督教政治哲学讲权力制衡是落实于以教权制约王权的制度设置上的。这一切,对于明清之际中国进步的思想界来说,无疑是极具震撼力的,它促使立志改革的志士仁人突破儒家传统的“修身、齐家、治国、平天下”的政治哲学的局限而走向探讨理性化的制度建设之路。

王夫之通观历代政治设置之得失,借鉴唐代设门下省以封驳皇帝诏敕的制度,设计了一个“宰相之用舍听之天子,谏官之予夺听之宰相,天子之得失则举而听之谏官,环相为治”^[32]的权力制衡机制。在这一体制中,君主的主要职责在于为国家任命一位贤明的宰相“天子之职,论相而已矣。论定而后相之,既相而必任之,不能其官,而惟天子进退之,舍是而天子无以治天下。”^[33]宰相权重而责亦重“宗社安危,贤奸用舍,生民生死之大司,宰相执之,以弼正天子之愆,而自度其去就。”^[34]也就是说,宰相要在关系宗社安危、关系政治清明、关系民众生死的大政方针上切实负起责任,以纠正君主作出的错误决定;如果不能履行这一职能,宰相就应该辞职。宰相的任免虽听之于君主,而宰相则具有组建责任内阁和用人行政的实际权力,并且直接构成了对皇权的约束。而谏官的设置,也是为了更为有效地制约君权。试看王夫之论谏官的两个主要职责:

一是在选择什么样的人为宰相的问题上制约君权。王夫之与高一志一样,认为君主是人不是神,是人就具有人的一切弱点、缺点;又进而认为,如果君权不受制约,就会在选择什么样的人为宰相的问题惟其所欲“上喜察察之明,则苛烦者相矣。上喜响响之恩,则柔茸者相矣。上贪黩武之功,则生事者相矣。上利锱铢之获,则培克者相矣。上耽宴安之逸,则擅权者相矣。上逐声色之欲,则导淫者相矣。上惑佛老之教,则妖妄者相矣。上寄耳目于宦寺,则结阉竖者相矣。上委国政于妃嫔,则交官禁者相矣。”^[35]要改变这一局面,就必须有敢于犯颜直谏的人,使君主不为小人献媚邀宠的谗言所迷惑,“故谏官以其犯颜无讳之危言,绳之于早,纠之于微,则木不腐而蠹不生,形不污而影不黯,宰相之可否,入明

鉴之中,莫能隐蔽。”^[36]

二是对君主所下的错误的诏敕予以封驳。王夫之充分肯定唐代设门下省以封驳君主诏敕的政治设置的合理性,主张“以封驳争论之权授之谏官”^[37]。他说唐代的谏官与宰相为僚属,听治于宰相,故谏官的职能在于纠正君主的过失,这一设置是合乎理性的;可是到了宋朝,自宋仁宗以后,宰相就没有任用谏官的人事权了,谏官也不受宰相管,使“宰执与台谏分为敌垒,而交战于朝廷”,这就使谏官的职能从制约皇帝变成制约宰相了,从而大大削弱了宰相的权力而强化了君主的权力。而明朝为了进一步强化皇权,干脆不设宰相,更以六科给事中来制约六部和内阁,由此造成的“政府谏垣不相下之势”,更是导致明朝灭亡的原因之一。王夫之强调谏官的职能在于制约君主而不在于牵制宰相,可见其政治眼光之深邃。

2、西方政治哲学对“王惟所命亦无不是”说的驳斥与王夫之论“君之是不是,丝毫也不可带过”。

高一志在《治政源本》一书中,援引西方古代哲人的话来驳斥“王惟所命亦无不是”的说法,他写道“西隅往世又有不明之君曰‘王惟所欲无可不行,王惟所命亦无不是。’贤者忽闻,即谏曰‘不然,王之上有天,天之上主,则何可以王所欲为律,又犹以独己为至上,如上无复有主者乎?’”^[38]他主张在君王的命令与正义和法律相违背时,不应执行君王的命令。“安弟阿各王预颁令曰:凡有命令于国中,苟与义与律悖者,必误也,且勿行之。”^[39]这些论述,对于中国人来说,无疑是一种新的观念。

与高一志对“王惟所命亦无不是”的驳斥相同,王夫之也对宋儒宣扬的“天下无不是底君”的观点提出了严正的批评。李延平作为朱熹的老师,讲“天下无不是底父母”,朱熹引而伸之,讲“臣子无说君父不是底道理”;朱熹既如此说,于是便有他的学生陈埴(潜室)讲“天下无不是底君”。在朱熹那里,臣子不能说君父的不是,但君父是否有不是则是另一回事,所以他也讲“格君心之非”;但陈埴则认为君无不是,一切正确。这里虽然有一些微妙差异,但主张臣民必须绝对服从君主则是他们的共同观点。王夫之梳理了宋儒这一理论发展的脉络,批评说“‘天下无不是底父母’,延平此语全从天性之爱上发出,却与敬处不相干涉。若论敬,则陈善闭邪之谓也。苟不见邪,更何所闭?潜室套著说‘天下无不是底君’,则于理一分殊之旨全不分明。其流弊则为庸臣逢君者之嚆矢;其根原差错则与墨氏二本同矣。”^[40]

王夫之认为,李延平讲“天下无不是底父母”,全从天性之爱立论,但却失去了“陈善闭邪”之义。陈埴由此引申出“天下无不是底君”,更是全不懂得君臣关系的特殊性,其弊病乃在于引导人去当不分是非的庸臣。他认为君臣关系应是“道合则从,不合则去,美则将顺,恶则匡救”的关系,因此,“君之是不是,丝毫也不可带过,如何说道‘无不是底’去做得!”^[41]有人说,所谓“天下无不是底君”,乃是就君对于臣的态度而言的,并非是指君主用人行政之失误而言。夫之驳斥道“乃去就之际,道固不可枉,而身亦不可失,故曰‘士可杀而不可辱’。假令君使我居俳优之位,执猥贱之役,亦将云‘天下无不是底君’,便欣然顺受邪?”^[42]王夫之的这一论述,确实说到了很多儒者们的痛处。司马迁说“文史星历,近乎卜祝之间,故主上所戏弄,倡优所蓄。”历代帝王对于一心想往官僚政客堆里钻的读书人正是像倡优一般蓄养着呵!处于如此可耻的地位,却还要说什么“天下无不是底君”,亏他们竟说得出口!

王夫之看到,有“天下无不是底君”的观念、主张臣应曲从君主的,又岂止是陈埴这样的小儒,唐宋大儒如韩愈、朱熹又何尝不是如此。朱熹说“韩退之云‘臣罪当诛兮,天王圣明。’……看来臣子无说君父不是底道理。”^[43]对此,王夫之批评道“韩退之惟不知道,故其《拟文王操》有云‘臣罪当诛兮,天王圣明’,显出他没本领、假铺排勾当,又何曾梦见文王心事来!朱子从而称之,亦未免为其佞舌所欺。”^[44]周文王原本商纣王之臣,被纣王囚禁于羑里,而韩愈却假借文王之口来宣扬其但论纲常、不论是非的君臣观。对此,王夫之质问道“夫使文王而以纣为圣明也,果其心见以为然邪,抑心固知其不然而姑为此爱之之语邪?果其心见以为然,则是非之心已为恭敬所掩,所谓‘之其所爱敬而辟’,爱而不知

其恶矣。如知其不然而姑为此语 则与王莽之泣祷于天 愿代平帝之死者 又何以别？”^[45]意思是说 如果周文王明知商纣王之恶 却心口不一地讲什么“臣罪当诛兮 天王圣明” 那就是王莽式的以假仁假义掩盖其篡弑之心的行为了。

3、西方政治哲学论“上帝面前人人平等”与王夫之论“岂得以舜之所以事瞽叟者事君”。

在西方政治哲学中 权力制衡理论的深层依据是“上帝面前人人平等”说 利玛窦以这一观念来论述君臣关系和父子关系。他说“国主与我相为君臣 家君与我相为父子 若使比乎天主之公父乎 世人虽君臣父子 平为兄弟耳焉。此伦不可不明矣！”^[46]因此 当君父“私子以奉己”的时候 臣子违逆其意志就不能说是不孝^[47]。

与此不同 中国传统社会的基本结构 是家族制的农业经济组织；而建立在此基础上的君主专制主义的政治上层建筑和意识形态 则是父权家长制和家族伦理的扩大和延伸。《尚书·洪范》曰“天子作民父母 以为天下王。”统治者是以民之父母的姿态出现的。由此而有政治的伦理化和伦理的政治化，这就是《论语》和《孝经》反复致意的“移孝作忠”、“移悌作顺”、“其为人也孝悌 而好犯上者鲜矣”。历代帝王标榜的“以孝治天下” 正是从父权家长制引申而来。臣子应以事父的态度事君 成为正统儒家基本的政治伦理信条。当然 早在西方传教士来华前 何心隐就有“以友朋代君臣”的观点 而在利玛窦的《交友论》和《天主实义》等书流行后 君臣平等的观念也就更加盛行了。但明确地对传统的观念提出挑战、主张不可以事父的态度事君的 则是王夫之和黄宗羲。

王夫之认为 君臣关系与父子关系不同。父母有不是处 谏而不听 生为人子者不可以抛弃父母，这是由血缘关系、天性之爱所决定的。但君臣之间则不然，“君之有不是处 谏之不听 且无言易位 即以去言之 亦自须皂白分明”。因此 王夫之反复强调 决不可以事父的态度事君 譬如像舜事尧那样地事君是可以的 然而 又“岂得以舜之所以事瞽叟者事君乎？”^[48]这一论述 有破有立 破的是儒家以父子关系比拟君臣关系的传统观念 立的是君臣人格平等和政治平等的新观念；破的是专制政治体制中的人身依附关系 立的是一种新的君臣观。黄宗羲在《明夷待访录》中申说“臣不与子并称”、不以君主之是非为是非 正与王夫之的论说不谋而合。如我们所知 黄宗羲也是一位在政治哲学方面深受西学之影响的早期启蒙思想家。当然 王夫之并没有将他上述关于君臣关系的论说贯彻到底。囿于儒学的传统观念 他有时仍然以父子关系比拟君臣关系 如《诗广传》卷三讲“事君不忠 非孝也” 就沿袭了《孝经》中的话。此又另当别论。

三、关于法治的学说

晚明西方传教士将西方的法治理论带到了中国 这一理论对于王夫之政治哲学的影响亦在以下三个方面表现得相当明显。

1、西方政治哲学论“王而不遵法度则非义”与王夫之论“预定奕世之规 置天子于有无之外”。

高一志在《治政源本》中专门写了《义王必遵法度》一章 鲜明地阐述了法律的尊严高于君主、君主如不守法就不再是君主的观点。他写道“古之闻士及论王道曰：王者何？义之像也。义者何？遵其法度也。王而不遵法度则非义 非义则非王 可知也。”^[49]也就是说 君主权力的合法性只在于他必须而且只能在法律的范围内活动。对于君王可以不受法律约束的谬论 高一志作了严正驳斥。他反复强调“盖制度也者 必尊于王 而王非尊于制度也。”^[50]这一理论 对于明清之际哲人探索国家的长治久安之道提供了启迪。

中国历史上的改朝换代 或通过强夺 或通过篡弑 总不能避免流血和诛戮。难道这就是中国政治无法摆脱的宿命吗？国家长治久安的奥秘究竟何在？王夫之意识到 只有“预定奕世之规 置天子于有

无之外”^[51],才是国家长治久安的关键。所谓“预定奕世之规”,就是要制订出一套不以统治者的个人意志为转移、也不以统治权力的更替而改变的法律规章,这样,无论权力如何轮替,也能保证社会政治稳定,这就要求任何执政者都必须尊重法律,都必须在法律的范围内活动和行使其权力。

他也像黄宗羲一样,借“古之天子”来宣扬君主也应尊重法律的新观念。他说“夫古之天子,未尝任独断也,虚静以慎守前王之法,虽聪明神武,若无有焉,此之谓无为而治。守典章以使百工各钦其职,非不为而固无为也。诚无为矣,则有天子而若无;有天子而若无,则无天子而若有。”^[52]所谓“有天子而若无”,实际上是说法律的权威大于君主的权威,大家都服从那至高无上的法律,君主也不能例外,于是,纵然是再“聪明神武”的君主,也不能言出法随,也不能以言代法,也不能做任何违反法律的事,自然也就出现“有天子而若无”的局面了。而所谓“无天子而若有”,则又更进了一步,因为他想到了无天子的情形。只要有至高无上的法律,依法治国,即使没有皇帝,行政、司法以及整个社会生活依然可以正常运行,这就是法治,即西方政治哲学之所谓“rule of law”。有了法治,就既可以做到“有天子而若无”,避免绝对君权荼毒天下,也可以做到“无天子而若有”,即使没有君主亦能保持政令统一、社会稳定和民族的凝聚力。

王夫之的上述思想,与高一志《治政源本》所提出的“王而不遵法度则非义,非义则非王”的命题在精神实质上是完全一致的。不同的是,高一志说在古希腊罗马是由“议部”的“议士”们来制订法律,而王夫之则指望“有圣主兴”来“预定奕世之规”,未免有些逊色;与黄宗羲讲学校议政、“必使治天下之具皆出于学校”的观点相比,王夫之的观点也不免显得有些拘谨。

2、西方政治哲学论“法度者,乃上下尊卑所均而无异”与王夫之论“以法相裁……自天子始而天下咸受其裁焉”。

高一志阐述了“法律面前人人平等”的观念,他写道“法度者,乃上下尊卑所均而无异者也。则依法度,凡在下卑所不可为,在上尊者岂可为耶?倘上尊者先违其所立法而犯其所施令者,岂不诱其民以违犯乎?……色搦加或谏所师大王曰‘王欲民众服听其命,先须自听理命。理主于王,而王不主于众者未之有也。’以故义王凡有责于民,先责于己;凡有所禁于民,先禁于己,然后无法不遵,无治不遂矣。”^[53]

与此相应,王夫之设想以法律来制约君主的权力,制裁君主的不法行为,以建立一个“自天子始而天下咸受其裁焉”的法治社会。这一观点是王夫之针对君主接受百官的贡奉而发挥出来的。皇帝既然可以接受百官的进贡,那么上级官员也可以接受下级官员的进贡,于是便造成了官场上贿赂公行的局面。不是没有人看到这种官场通例对于政风的败坏,也不是没有人看到这种官场通例给民众带来的痛苦。进贡,进贡,哪一份进贡的财物不是从普通百姓那里搜刮而来?可是却有儒者为之辩护说“三代之王天下也,方五十里之小国,亦得以币玉上享于王,四海交媚于一人,一人未尝轻也,进奉何病哉?”王夫之对此种谬论作了尖锐的驳斥,指出“三代之法,不可挟以为名”,那时天子与诸侯的关系就像是明朝中国与安南、缅甸一样,朝廷接受藩属的进贡,乃是“王者因时服远之权宜”,且这种权宜之计必不可以行于万世;至于君臣上下“以财相接”,则绝对是一种歪风邪气,合理的君臣关系和上下级关系应该是“以道相临”,是道义之交,而不是金钱和财货之交。只有绝“以财相接”之交,法律的权威才能真正确立“交绝而后法伸,法伸而后道建”。首先是天子不得夺百官之财以归己,“推此而定上下之章”:“司宪者,秉法以纠百职,百职弗敢褻也;奉使巡宣者,衔命以巡郡邑,郡邑弗敢黷也”;“以法相裁,以义相制,以廉相帅,自天子始而天下咸受其裁焉。”^[54]如此,才能“君子之廉以奖”,即形成一种廉洁的官场风气,亦可以使“小民之生以遂”,即可以给老百姓以一条活路。

王夫之看到,历代王朝并非不惩治贪污;然而,其惩治贪污通常只是针对下级官员,如果没有特殊的原因,对于高级官员的贪污则置之不问。他认为这是亡国之道,根本没有抓住惩贪的关键,亦是“法

之不均”的表现。他说“严下吏之贪,而不问上官,法益峻,贪益甚,政益乱,民益死,国乃以亡。”^[55]有人说,让高级官员来严惩下级官员的贪污,高官们不就会严于自律了吗?王夫之认为,这完全是幻想。那些狡猾的下级官员,“其虐取也尤剧,其馈献也弥丰”,所以也就愈能“得上官之心”,上官怎么会惩罚这些得力的鹰犬呢?因此,惩治贪污的关键,“唯严之于上官而已矣。严之于上官,而贪息于守令,下逮于簿尉胥吏,皆喙息而不敢逞。”^[56]王夫之的这些论述,正体现着西学之所谓“法度者,乃上下尊卑所均而无异”的观念。

3、西方政治哲学论“严以治官、恕以待民”与王夫之论“严以治吏,宽以养民”。

关于如何解决官与民的矛盾,高一志提出了严以治官、恕以待民的原则。他认为对国家政治稳定的最大威胁来自官员的贪污,“故国之明主图保其民之和而塞乱端,法莫切莫便于坊其仕者之贪而绝奸徒之诸计也。”^[57]依据这一指导思想,就应严以治官,恕以待民。“阿笃大王或命大臣服刑,众臣以为太严,乃乞未减而优之。王答曰‘狱词既合义律,不可易也。数易则律渐衰,因政将无所据、无由立也。’”^[58]“或谏大辣雅诺王以恕民太宽,王曰:图民尽忠尽孝,可不如是之宽乎?”^[59]这些论述,反映了西方法治传统重在防止政府官员犯罪的立法原则。

传统儒家的政治思想,历来主张以所谓“宽猛相济”的手段来治理民众,并以此为“不易之常道”,而王夫之把传统儒家用以针对民众的宽猛问题,转化为对什么人当宽、对什么人当严的问题。他说:“宽之为失,非民之害,馭吏以宽,而民之残也乃甚。”^[60]他以汉末的社会状况为例,要人们看一看,那些横行霸道、“皇路倾险者”,那些“作威福以箝天下,而任贪人于郡邑”者,究竟是些什么人;看一看人民如何遭到荼毒,“日在繁霜积雪之下”的悲惨处境。身为君子者,面对民众的这种境况,当为之哀痛,“而何忍言猛乎!”他又说“今欲矫衰世之宽,益之以猛,琐琐之姻亚,眦眦蔽蔽之富人,且日假威以蹙其贫弱,然而不激为盗贼也不能。犹且追咎之曰,未尝束民以猛也。憔悴之余,摧折无几矣。”这些话讲得何等的沉痛!认清了什么是引发社会动乱的祸根,治理的方案也就在其中了,所以王夫之坚决主张:“严者,治吏之经也;宽者,养民之纬也;并行不悖,而非以时为进退者也。”^[61]只有“宽以养民,严以治吏”,坚持这一原则而“非以时为进退”,才抓住了维护社会稳定、保持国家长治久安的根本。

王夫之还对传统的“礼不下庶人,刑不上大夫”的说法作了严正的驳斥,他说“记礼者曰‘礼不下庶人,刑不上大夫。’是靳礼于上而专刑于下,不足以语王道矣。……恶知政本与礼意哉!”^[62]他主张把“礼不下庶人,刑不上大夫”的说法颠倒过来,即“王者之法,刑尤详于贵,礼必逮于下。”^[63]前面讲“严以治吏”,这里又讲“刑尤详于贵”,是否意味着另一种形式的不平等呢?当然不是,法律之所以对官吏要严,要更多地对达官显贵说不,是因为他们的社会地位比普通民众要高得多,他们拥有的权力也比普通民众要大得多,因而凡是其地位和权力所及的范围都应作出相应的法律规定,这正是法律面前人人平等的表现。之所以还要讲“礼必逮于下”,是因为“以刑治者,治人者也;以礼治者,自治者也。……自治而刑略矣。”^[64]他看到中国的老百姓受统治者“多求卑贱者于法”的暴政残害、处于“人而致之禽,生而致之死”的悲惨境遇之中实在太久了,只有把礼也下达于百姓,让百姓自治,才能产生“自治而刑略”的效果。高一志讲“严以治官、恕以待民”,王夫之讲“宽以养民,严以治吏”,又是何其相似乃尔!王夫之又结合中国国情补充了一句“礼必逮于下”,可见其思路之缜密。

参考文献:

[1] 许苏民:《王夫之与儒耶哲学对话》,《武汉大学学报》2012年第1期。

[2] 王夫之:《周易外传》卷五,《船山全书》第1册。岳麓书社1988年版,第1014-1015页。又:王夫之《永历实录·宦者列传》云“天寿事天主教,拜西洋人瞿纱微为师,勇卫军旗帜皆用西番书为符识,类儿戏。”(《船山全书》第11册第551页)其对于永历王朝改宗天主教的态度于此可见一斑。

[3] 王夫之为什么除了讲去傲为本还要讲“去惰”为本呢? 这一点似可从庞迪我《七克》一书得到解释。天主教所禁之罪,一曰骄傲,二曰嫉妒,三曰贪婪,四曰忿怒,五曰饕餮,六曰淫欲,七曰懈惰于善,庞迪我作《七克》,就是为了发明其义的。王夫之所谓“去惰”,即《七克》卷七之“策怠”,庞迪我解释说“怠者何? 德行之厌忧也。恣诸欲,自诿不能善。无恒毅,须暇,闲游,多寐,皆其支也。淫欲、饕餮、盗窃、妬嫉、戏言、浪笑、恶谋、讪谤诸情,皆其流矣。”(〔意〕庞迪我《七克》,《中国宗教历史文献集成·东传福音》第2册,黄山书社2005年版,第345页),他认为淫欲、饕餮、盗窃、妬嫉、恶谋、讪谤诸恶,其实都是由于懒惰所导致的,所以要坊淫、塞饕、解贪、平妒、熄忿,就要从策怠做起。这实际上是说,策怠与伏傲一样,都是根本。“策怠卷之七”是《七克》的最后一卷,可见王夫之是通读了《七克》一书的。当然,王夫之又不是简单地照搬庞迪我的观点,他强调学者去惰的重要性,更含有祛除思维之惰性的意义。

[4] [21] 《王宜温》,《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册,利氏学社2009年版,第262-263、247-248页。

[14] [古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,第133-134页。

[5] [6] [9] 《黄书·原极第一》,《船山全书》第12册,岳麓书社1992年版,第501、501、503页。

[7] [8] 《读通鉴论》卷十七,《船山全书》第10册,岳麓书社1988年版,第669、536页。

[10] [51] [52] 《读通鉴论》卷十三,《船山全书》第10册,第486、474、475、474页。

[11] 《读通鉴论》卷十四,《船山全书》第10册,第504~505页。

[12] 《读通鉴论》卷二十三,《船山全书》第10册,第870页。

[13] 《读通鉴论》卷九,《船山全书》第10册,第352页。

[15] [30] [38] [49] [50] [53] 《治政源本》,《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册,第404、449、450、443、444、445页。

[16] [18] [19] [20] 《读通鉴论》卷十六,《船山全书》第10册,第610、611、610、611页。

[17] 《读通鉴论》卷末,《船山全书》第10册,第1175页。

[22] [23] [24] [25] [26] [27] [28] [29] 《读通鉴论》卷二十七,《船山全书》第10册,岳麓书社1992年版,第1025、1027、1025-1026、1034、1033-1034、1035、1026、1026页。

[32] [33] [34] [35] [36] [37] 《宋论》卷四,《船山全书》第11册,岳麓书社1992年版,第122、121、122、122-123、123、122页。

[39] 《达道纪言》上卷《君臣》一,《天主教东传文献三编》第2册。学生书局1984年版,第681页。

[40] [41] [43] [44] [45] [48] 《读四书大全说》卷九,《船山全书》第6册,岳麓书社1991年版,第1012、1012、1012、1012、1013、1012页。

[31] [42] 《朱子语类》卷一三。

[46] [47] [意]利玛窦《天主实义》,《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2007年版,第91页。

[54] 《读通鉴论》卷二十九,《船山全书》第10册,第1116页。

[55] [56] 《读通鉴论》卷二十八,《船山全书》第10册,第1100页。

[57] 《民治西学》卷之下,北京国家图书馆藏北平西什库印书馆1935年刊本,第29页。

[58] 《西学治平》,《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册,第464-465页。

[59] 《达道纪言》上卷《君臣》一,《天主教东传文献三编》第2册,第672页。

[60] [61] 《读通鉴论》卷八,《船山全书》第10册,第309页。

[62] [63] [64] 《春秋家说》卷下,《船山全书》第5册,第347、347、348-349页。

(编校:章敏)