

晚明西学东渐与《明夷待访录》 政治哲学之突破*

许苏民

摘要：黄宗羲《明夷待访录》在政治哲学方面的突破，诚然首先是总结明朝灭亡教训、全面反思传统政治体制和政治哲学的结果，但西学的影响也不可忽视。将《明夷待访录》与晚明传教士撰写的政治哲学文献相比较，可以发现他们之间存在惊人的相似之处。黄宗羲关于“公是非于学校”的制度设计，主张皇帝和官员皆为学校之“弟子”、太学祭酒和郡县学官皆须由“推择”和“公议”产生、“必使治天下之具皆出于学校”等等，不仅与传教士宣传的教权高于王权、教皇由教士大会选举产生、教会在重大事务上有最后裁决权等等可以逐条对应，而且比传教士的论述具有更多的近代民主色彩。

关键词：黄宗羲；《明夷待访录》；政治哲学；自然法；法治；平等

中图分类号：B249.3 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X(2012)12-0034-08

黄宗羲的《明夷待访录》是否受到晚明传入的西学的影响？这是一个从来也没有人探讨过的问题。对于这一问题的研究，确实有很大的难度，一是晚明西方传教士宣传的西学中究竟有哪些政治哲学的内容，长期以来并不十分清楚，也很少有人关注这方面的文献发掘；二是黄宗羲本人并没有说他究竟读过哪些介绍西方政治哲学的文献，而如果没有充分的证据证明他读过这些文献的话，那么所谓“影响研究”也就只是凭空猜测而已。

晚明传教士宣传的西学中有哪些政治哲学内容的问题，如今已有眉目。2009年台北利氏学社影印出版的《法国国家图书馆明清天主教文献》，首列“无名氏”《治政源本》、《民治西学》、《王宜温和》、《王政须臣》四本书，这是晚明系统介绍西方政体和政治哲学的最重要的著作，我将其合称为“西学治平四书”；将这四本书引证的西方学者的格言与意大利传教士高一志的《达道纪言》对勘，可知此四本书皆为高一志所撰。此外，利玛窦《天主实义》亦有论及西方政体和治政理念的内容，其《交友论》和卫匡国的《隄友篇》也与政治哲学关于“平等”或“正义”的根本理念相关。

黄宗羲虽没有说他读过哪些西学著作，但大量证据表明他是一个热烈追求新知识的人。晚明读书

人与传教士交往和阅读西学书籍已成时代风气，黄宗羲的挚友方以智、患难之交魏学濂、同学张能信以及他极为崇敬的友人瞿式耜都从传教士问学。从崇祯三年至十四年（1630—1641），黄宗羲数度寓居南京，将其宗兄黄居中千顷堂藏书翻阅殆遍，其中即有《天主实义》等书。崇祯十五年（1642），在京与汤若望结交，向其学习西学知识。后来，他又阅读了钱谦益绛云楼藏书和山阴祁氏澹生堂藏书（其中亦多西学书籍）。其著作中提及传教士毕方济和汤若望，更多有论及西学之处。如此等等，皆使关于黄宗羲的思想受西学影响的论说不再流于悬空揣测^①。

遗憾的是，无论是千顷堂书目，还是绛云楼和澹生堂书目，都没有高一志的“西学治平四书”，这是否意味着黄宗羲没有读过这些书呢？也不尽然。黄宗羲号称“手书无所不窥”，在没有直接证据的情况下，还可以求助于间接的证据。判断黄宗羲《明夷待访录》受《天主实义》影响的主要证据，是其“公是非于学校”的制度设计与《天主实

* 本文系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”（项目编号：11JJD720018）的研究成果。

义》讲的西方政体和治政理念的内容要点可以逐条对应（详见下文）；同样，判断他受到“西学治平四书”等文献的影响，也可以从《朝夷待访录》与“西学治平四书”惊人的相同或相似之处来证明。

一、关于自然法学说和法治理论

高一志将源于古希腊罗马的自然法学说和法治理论带到了中国，如果将黄宗羲《朝夷待访录》所阐述的法治理论的要点与高一志的论述加以对比，就可以看出很多相同或相似之处。但黄宗羲并不是照搬照抄，而是作了创造性的发挥。

1. 关于法治学说的逻辑前提——对本然的人性和人的自然权利的肯认。

从人的自然本性和自然权利来论证国家的起源和政治的正义，是萌生于古希腊的西方自然法学说的一条主要的思想进路。高一志在论“王权由何而生存”时复述了亚里士多德关于人性与国家起源之关系的观点，他写道：“盖夫人性原自私爱（指人的自爱本性——引注），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。”^②他与亚里士多德一样地认为，最初的君主都是有功德于民众、能够满足人们保护其切身利益之愿望的人。高一志还强调，“义者，正谓王政之质也，……义王分定各品各势自所宜得之分者，则始相和相群矣”^③。所谓“义王分定各品各势自所宜得之分者”，即柏拉图从契约的平等关系引申出的“正义就是给每个人以适如其分的报答”^④。正义，作为政治哲学的最高范畴，其根源即深藏于“原自私爱”的本然的人性之中。黄宗羲论国家起源和对专制政治的批判遵循的正是这一思路。

《朝夷待访录》一开始就指出：“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。”^⑤这里所谓“有生之初，人各自私，人各自利”，是指各自追求其私人利益的本然人性或亚里士多德所谓“人的自爱的本性”，而不是指“超过限度的私意”的自私自利；所谓“天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之”，是指人类的自然状态；所谓“有人者出”云云，是指那些有功德于民众、能够为天下兴利除害、因而受到民众拥戴的最初的君王。也就是说，人们之所以需要拥戴

一个君主，只是为了使自己的切身利益得到保护；只有“不以一己之利为利”、“不以一己之害为害”，而能“使天下受其利”、“使天下释其害”的人，才配受到人民的拥戴。在黄宗羲看来，普通的老百姓是可以按照其本然的人性去追求其私人利益的（即所谓“各得自私，各得自利”），但君王却不可以“自私”、“自利”，这才是建立国家的本意。

立足于上述观点，黄宗羲展开了对专制政治的批判。他说：“后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。……是以前未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，……其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，……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！”^⑥他所讲的“设君之道”，是为天下兴利除害以保障人们“各得自私，各得自利”的自然权利，而他之所以大声疾呼“为天下之大害者，君而已矣”，就在于后世君主使天下之人“不敢自私、不敢自利”，违背了设君的本意。

从以上观点出发，黄宗羲展开了对专制主义意识形态的批判。他说：“今也天下之人怨恶其君，视之如寇，名之为独夫，固其所也。而小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间，至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事，使兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠。岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎！”^⑦所谓“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间”，批评的是二程和朱熹。二程宣称：“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”^⑧朱熹亦说：“三纲之要，五常之本，人伦天理之至，无所逃于天地之间。”^⑨至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之”，则是对苏轼的批评：“苏子曰：……伯夷、叔齐之于武王也，盖谓之弑君，至耻之不食其粟，而孔子予之。其罪武王也甚矣。此孔氏之家法也。”^⑩

黄宗羲认为帝王以天下为一己之私产，是导致中国历史上为争夺帝王之位而祸乱不绝的根源。他指出，历代帝王总想把天下作为一己之私产传之万世，然而，“一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。……是故明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘也；不明乎为君之职分，则市井之间，人人可欲，许由、务光所以旷后

世而不闻也”^①。这里对以天下为私产之观念的批判，不仅是针对帝王的，也是针对儒者的。宋儒程颐就明确地说：“天子居天下之尊，率土之滨，莫非王臣，在下者何敢专其有？凡土地之富，人民之众，皆王者之有也，此理之正也。”^②在黄宗羲看来，儒者为维护皇权的独占性，“欲以如父如天之空名禁人之窥伺”，而替专制权力制造灵光圈，同样是“不明乎为君之职分”。黄宗羲对宋儒的批评，是明清之际政治哲学之突破的一个重要表现。

黄宗羲以“人各自私，人各自利”的自然人性来解释国家的起源，以保障“各得自私，各得自利”为天下之大公，这一思路与高一志的论述明显是相同的。

2. 主张以“天下之法”代替并无合法性的“一家之法”。

以体现自然正义的自然法来反对专制政治的非法之法，强调“恶法非法”，是西方自然法学说的一个显著特征。如古罗马哲人西塞罗所说：“当那些违背自己的诺言和声明，给人民制定有害的、不公正的法规的人立法时，他们什么都可以制定，只不过不是法律。”^③高一志亦强调，君王不能任意制定法律而必须服从自然法，立法应该体现“上下尊卑所均而无异”^④的平等精神；君王作为一个人，弗能以人所欲定其不可之规”^⑤。黄宗羲对专制法制的批判也是遵循的这一思路。

第一，他看到了专制政治的本质是特权人治，其所谓“法”是特权者所制定、并为维护特权者的利益服务的。他说：“后之人主，既得天下，唯恐其祚命之不长也，子孙之不能保有也，思患之未然而为之法；然则其所谓法者，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？”^⑥这段话有两层含义：其一，为维护家天下的特殊利益而制定的法律是“一家之法”，而非“天下之法”；其二，一家之法无一毫为天下之心，因而也就不是法律。

第二，他进而指出，一家之法既然不能叫做法律，而又冠以法律的名号，就只能说是“非法之法”。他说：“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。……后世之法，藏天下于筐篋者也；利不欲其遗于下，福必欲其敛于上；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

知其筐篋之所在，吾亦颺颺然日唯筐篋之是虞，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。”^⑦他认为专制法制的“非法之法”的特点，就在于防民之术特别发达和严密；帝王以天下臣民为敌，没有人不被怀疑，也没有人不被提防。王夫之所谓“以一人疑天下”，就是说的这种情形。梁启超亦曾悲愤地指出：“我国万事不进步，而独防民之术乃突过于先进国，此真可痛哭也。”^⑧

第三，他驳斥了儒者之所谓“一代有一代之法，子孙以法祖为孝”的观点，指出无论是前代帝王的建立法制，还是后世帝王的破坏法制，本质上都是“不胜其利欲之私”的表现。他说：“论者谓一代有一代之法，子孙以法祖为孝。夫非法之法，前王不胜其利欲之私以创之，后王或不胜其利欲之私以坏之，坏之者固足以害天下，其创之者亦未始非害天下也。乃必欲周旋于此胶彼漆之中以博宪章之余名，此俗儒之剿说也。”^⑨他认为，人们只是指责后世帝王为了一己之私欲破坏法制，殊不知这法制本来就是前代帝王为了一己之私欲而建立的；人们只是指责后世帝王破坏法制对社会所造成的危害，却没有看到其法制的创建本身就是害天下的；对于这种法律的“小小更革”并不能解决问题，只能导致“生民之戚戚终无已时”；而应该“为之远思深览，一一通变”，代之以保障每一个人“各得自私，各得自利”之权利的“天下之法”。

黄宗羲以“天下之法”反对“一家之法”，痛斥专制法制为“非法之法”，与西方自然法学说的特征何其相似乃尔！

3. 强调“有治法而后有治人”。

高一志鲜明地阐述了“律尊上乎王”的法治观念，提出了“王而不遵法度则非义，非义则非王”^⑩的观点，驳斥了君王可以不受法律约束的谬论。他说：“古来奸佞之臣媚谀其君奉纵其欲，即（激）扬王权，而每云：‘律固由于王命乃始得力，始可行也，则独王躬不应服属其所制律而惟所欲，是可为也。’谬哉！殆哉！……王所可以为者，惟律所容为者也；乃律所不容，王亦不可为也。盖律尊上乎王故也。”^⑪

黄宗羲亦对传统儒家主张的“有治人而无治法”的观点作了严正驳斥，鲜明地提出了“有治法而后有治人”这一具有划时代意义的新学说。他说：“论者谓有治人而无治法，吾谓有治法而后有治人。自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼，有所设施亦就其分

之所得，安于苟简而不能有度外之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其间。其人非也，则可以无不行之意。其人非也，亦不至深刻罗网反害天下。故曰有治法而后有治人。”^② 这从根本上来说，是对儒家“修身齐家治国平天下”的伦理政治理论的突破，因为他意识到制度比千百万个道德讲演的课堂更根本、更重要，只有好的制度，才能使好人有所作为，坏人不能作恶；只有以法律来制约君主和官员们的行为，才能避免特权人治给社会带来的危害。黄宗羲之所以能够提出“有治法而后有治人”这一前无古人的命题，或许正是由于受到高一志宣传的西方法治理论启迪的缘故。

值得注意的是，黄宗羲虽然以后世之君为“天下之大害”，但他并没有否定君主政体，这或许也与传教士宣扬的西方政体理论有关。亚里士多德认为，有三种合乎正义的政体形式，即君主政体、贵族政体、共和政体，其特点是都能照顾到全体人民的利益；与此相反，从君主政体蜕变而来的僭主政体或专制政体则是以僭主个人的利益为依归，因而非正义的政体形式。高一志的《治政源本》将这一理论带到中国，他把合乎正义的三种政体形式译为“帝王之政”、“贤者之政”、“民众之政”；把僭主政体或专制政体译为“霸政”，并指出“霸政非正”，即非正义的政体形式^③；在三种政体形式中，他认为君主政体优于贵族政体和共和政体，这也是文艺复兴时期西方哲人的共识。亚里士多德肯定君主政体而否定专制政体，是其国家起源论（肯定最初的君主有功德于民众）的合乎逻辑的推导；同样，黄宗羲推崇古之“设君之道”而否定后世之君，也与其国家起源论具有逻辑上的一致性。

二、关于学校议政、“公是非于学校”的制度设计

在《天主实义》中，利玛窦应“中士”（中国士人）的请求，介绍了西方的政教风俗。据利玛窦《中国札记》记载：“中国人听到天主教会承认有甚至比皇帝更高的、在宗教事务上有最后裁决权的权威时，十分感兴趣。”^④ 《天主实义》更记载了中士对这一体制的由衷赞美：“中士曰：择贤以君国，布士以训民，尚德之国也，美哉风矣！”^⑤ 在这里，教皇由教士大会选举产生、教权高于王权的制度被中国学者概括为“择贤以君国”，世俗政权的统治者与民众一起聆听教士布道的礼拜制度被概括为“布士以训民”（统治者与民众都是上帝的子

民——引注）。

西方国家以教会来制约君权，教会并不行使行政职能，但却具有“颁教谕世”的最高权力；而黄宗羲则试图通过提升学校的地位来制约君权，其《明夷待访录》中的《学校》一文，开宗明义地论述了学校的宗旨：“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，讯讫，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，渐摩濡染，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。”^⑥ 这段论述有三层意思：其一，学校不仅是培养人才的场所，而且有更重要的职能，即“必使治天下之具皆出于学校”；其二，学校不同于古代政教不分、官师合一的辟雍，它并不承担行政职能；其三，通过学校议政，造就普遍的民主氛围，可以达到“天子亦遂不敢自为非是而公是非于学校”的作用。

但问题的关键在于，如何从制度上保证“必使治天下之具皆出于学校”能够落到实处。黄宗羲深感现实的学校离这种要求实在是太远了，他说：“三代以下，天下之是非一出于朝廷。天子荣之，则群趋以为是；天子辱之，则群撻以为非。簿书、期会、钱谷、戎狱，一切委之俗吏。……而其所谓学校者，科举器争，富贵熏心，亦遂以朝廷之势利一变其本领；……究竟养士一事亦失之矣。”于是学校变而为书院；有所非也，则朝廷必以为是而荣之，有所是也，则朝廷必以为非而辱之。……不特不能养士，且至于害士，犹然循其名而立之，何与？^⑦ 要改变这种状况，使学校真正能够行使其决定国是的职能，又谈何容易？其关键中的关键，是要重新厘定君主和整个官僚系统与学校的关系，明确行政权限，并使学校权力具有政治上和伦理上的合法性。黄宗羲关于“公是非于学校”的制度设计，恰好与利玛窦《天主实义》讲的基督教会的功能和作用可以逐条对应。

1. 利玛窦讲国王和官员皆为教皇之“臣子”，黄宗羲论皇帝和官员皆为学校之“弟子”，此二者大致相同。

从“大义名分”上规定君主和整个官僚系统与学校的关系，这在素重名分的中国是解决一切政治问题、特别是权力制衡问题的关键，这就是孔子所说的“必也正名乎”、“名不正则言不顺，言不顺则事不成”的道理。如何解决这一问题，利玛窦的

论述是具有启发性的。其《天主实义》说：吾大西诸国，且可谓以学道为本业者也，故虽各国之君皆务存道正传，又立有最尊位，曰教化皇，……余国之君臣，皆臣子服之。”制度规定了世俗政权的统治者在教皇面前的臣子地位，他们与民众一样都要参加教会的礼拜活动，聆听教士布道：“（教皇）躬所不能及，则委材全德盛之人，代诲牧于列国焉。列国之人，每七日一罢市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚于圣殿，谒礼拜祭，以听谈道解经者终日……。”^②

与此相应，黄宗羲也从名分上规定了君主与百官皆为学校之“弟子”，他们必须以“弟子”的身份到学校去聆听太学祭酒（大学校长）的训诲。中央设太学，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”。郡县设学官，郡县朔望，大会一邑之缙绅士子，学官讲学，郡县官就弟子列北面再拜，师弟子各以疑义相质难”。郡县学官与朝廷任命的提督学政的官员无上下级关系，“（朝廷）择名儒以提督学政；然学官不隶属于提学，以其学行名辈相师友也”^③。这就从体制上规定了郡县学校的独立性。

从“大义名分”上规定君主和百官皆为学校之“弟子”，是受教育者，这对儒家传统的纲常名教是具有颠覆性的。传统儒家也想做“帝王师”，但从来也不敢从理论上和制度上挑战皇权的至上性；但不敢，而且还反过来极力论证“王与天同大”。如宋儒程颐讲述的所谓“《春秋》大义”即是如此，其说云：“书‘春王正月’，示人君当上奉天时，下承王政。明此义，则知王与天同大，人道立矣。”^④皇权“与天同大”的至上性被看作是其所谓“人道”之根本。明乎此，对黄宗羲的思想突破的意义会有更为清晰的认识。

2. 利玛窦论教皇由教士大会选举产生，黄宗羲主张太学祭酒和郡县学官皆由选举产生，此二者亦可相互对应。

这是一个关系教会权力和学校权力的合法性和独立性的重大问题。西方人早就意识到权力的合法性来自选票的道理，如亚里士多德的《政治学》就讲到了希腊人的民选君主制，中世纪的教皇也是由教士大会选举产生的。利玛窦《天主实义》说：“（教皇）不婚配，故无有袭嗣，惟择贤而立。既无私家，则惟公是务，既无子，则惟以兆民为子，是故迪人于道，惟此弹力。”^⑤这里所谓“择贤而立”，即利玛窦《中国札记》所讲的“开会选出”。利玛窦告诉中国学者，教皇“这一权威不由任何个人来

继承，而是由有学识的、慎重的、虔诚的教士们共同开会选出一个从小出家侍奉上帝、宣誓守贞的人来担任”^⑥。

与此相应，黄宗羲主张太学祭酒和郡县学官皆由选举产生。太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之”，“推择”与“选除”不同，“选除”是自上而下的任命，“推择”则是自下而上的推举或选举。郡县学官的产生也是如此：郡县学官，毋得出自选除；郡县公议，请名儒主之。自布衣以至宰相之谢事者，皆可当其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之，曰：是不可以为吾师也。”其或僻郡下县，学官不能骤得名儒，而郡县官之学行过之者，则期望之会，郡县官南面讲学可也。若郡县官少年无实学，妄自压老儒而上之者，则士子哗而退之。”^⑦士子们有选举学官的权利，亦有罢免学官的权利，这比利玛窦讲教皇由教士选举产生而各国主教则由教皇任命，又前进了一步。

太学祭酒和郡县学官皆由选举产生，其权力的合法性是由士人阶层所赋予，而不是由以皇帝为首的行政官僚系统所赋予，这就使学校权力成为独立于“君主—官僚系统”之外的另一种权力，使学校独立地行使其制约“君主—官僚系统”的权力有了一定的制度保障。这在中国历史上也是前所未有的一个具有创造性的制度设计。

3. 利玛窦论教权高于王权，黄宗羲主张“公是非于学校”、从而“必使治天下之具皆出于学校”，此二者的内在精神亦是相通的。

利玛窦《天主实义》说：“教化皇，专以继天主，颁教谕世为己职。”^⑧教皇在宗教事务上有最后裁决权，各国君主作为教皇的臣子必须服从其训谕。他在《中国札记》中记叙了中国学者对这一制度的反应，说：“中国人最感到惊奇的是，教宗的地位高于所有的君主。”^⑨晚明东林党人提出了“以众论定国是”的政治主张，但还没有对此提出制度性的诉求。将这一主张落实到制度的设计上，是由黄宗羲完成的。

在黄宗羲笔下，学校起着决定国家大政方针的作用，所谓“公是非于学校”，“必使治天下之具皆出于学校”，就是要使学校成为上至中央、下至地方的最高权力机关。在中央，“天子……不敢自为非是而公是非于学校”，太学祭酒可以以老师的身份对君主提出批评，“政有缺失，祭酒直言不讳”；在地方，学校亦具有监督郡县行政的权力，“郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众”^⑩。

利玛窦讲教皇的作用在于“颁教谕世”，而黄宗羲则讲学校要决定大政方针，还要监督行政权力的行使，这比利玛窦的说法似乎更进了一步。在素重教化的中国，颁教谕无疑是治国方略的重要组成部分，但“治天下之具”又不局限于颁教谕世，更在于对“政有缺失”的随时匡正，因此，与西方的基督教会所发挥的权力制衡作用相比，黄宗羲所讲学校的功能更具有对君权和整个行政官僚系统的权力加以约束的作用。

黄宗羲还驳斥了以学校议政为“衰世之事”的谬说。他热烈讴歌了中国历史上的学生运动，如东汉太学生的清议、宋代太学生伏阙上书、明代东林书院将讲学与评议时政相结合等等，认为纠绳政治乃是学者的本分。他说：“东汉太学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议；宋诸生伏阙槌鼓，请起李纲；三代遗风，惟此犹为相近。使当日之在朝廷者，以其所非是为非是，将见盗贼奸邪偃心于正气霜雪之下，君安而国可保也。乃论者目之为衰世之事；不知其所以亡者，收捕党人，编管陈、欧（指北宋太学生领袖陈东、欧阳彻，此二人在南宋初年被杀害——引注），正坐破坏学校所致，而反咎学校之人乎！”^⑤他认为，如果历史上的统治者不镇压学生运动，不用各种卑劣的手段把学校变成势利纷争的场所，而是以学校来决定国是，倾听学校发出的社会公正和正义的呼声，以学校之是非为是非，是决不会闹到亡国的地步的。

当然，在晚明西学东渐以前，传统儒家的政治哲学中也有“从道不从君”之说，有“正君心”、“格君心之非”的说法，试图对君权有所制约，但“君为臣纲”的最高政治信条，使得历史上任何一个儒家学者都没有、也不可能把对君权的制约真正制度化，没有、也不可能设想出以学校与君主分权、以学校议政来决定国是、并以此来制约君主权力的分权制衡制度。非但不可能做到这一切，却反而在所谓“君臣之义”的名义下宣称“臣子无说君父不是底道理”^⑥，提醒皇帝要时刻警惕、防止大权旁落，说什么“君臣之际，权不可略重，才重则无君”^⑦等等，这也就使得其所谓“正君心”、“格君心之非”的高言宏论彻底落空。只有在传教士来华后，中国人才知道世界上还有这样一种处于君权之外的另一种权力，有这样一种可以制约君权的制度。由此可见，黄宗羲《明夷待访录》关于“公是非于学校”的制度设计，是在相当大的程度上受到传教士所宣传的西方政治观念和制度的启迪和影响的。

三、关于君臣平等的观念

西方传教士来华前，虽然儒家的等级观念仍占统治地位，但已产生了以何心隐为代表、主张以友朋统摄和调节其它四伦的“天下统于友朋”的观念。万历二十三年（1595），利玛窦《交友论》一书问世，以其宣扬的“友谊的最高目的境界”而成为一部轰动士林的著作。其后出版的利玛窦《天主实义》一书，更明确地宣传了基督教关于“上帝面前人人平等”的观念，其说云：“国主于我相为君臣，家君于我相为父子，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！”^⑧其说又云，若“天下无道”、“君父私子以奉己”，臣子违逆其意志，不能说是不孝。这些论述在晚明思想界产生了极大的反响，主张以“朋友之道”去调理君臣、父子、夫妇、兄弟关系，将朋友之间的平等理念渗透到其它四伦之中，成为晚明思想界一股新的潮流。同样，这一新思潮对于黄宗羲思想的影响也十分明显，他从“天下为主君为客”的观点出发，把君臣平等的观念融入其政治哲学，提出了一种崭新的君臣观。

1. 从君臣关系的起源来论说“为天下，非为君”、“为万民，非为一姓”的为臣之道，确立“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”的从政原则。

黄宗羲《明夷待访录》的《原臣》一文开篇就发问道：“有人焉，视于无形，听于无声，以事其君，可谓之臣乎？曰：否。杀其身以事其君，可谓之臣乎？曰：否。夫视于无形，听于无声，资于事父也；杀其身者，无私之极则也；而犹不足以当之，则臣道如何而后可？”在黄宗羲看来，传统儒家宣扬的臣子要善于揣摩君父心思，甚至于“杀其身以事其君”的事君之道，是不懂得“臣道”的表现：“以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜欲，吾从而视之听之，此宦官宫妾之心也；君为己死而为己亡，吾从而死之亡之，此其私昵者之事也。”^⑨俗儒、陋儒们宣扬的“臣道”的最高境界被黄宗羲痛斥为“宦官宫妾之心”，是“私昵者之事”，这是何等的富有胆识！

那么，什么才是真正的“臣道”呢？黄宗羲从君臣关系的起源分析指出：“缘夫天下之大，非一人之所能治而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从

也，况于无形无声乎！非其道，即立身于其朝，未之敢许也，况于杀其身乎！”^④读书人出仕既然是为天下而非为一姓，所以人民的利益高于一切，衡量天下之治乱应以万民之忧乐为标准：盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。是故桀、纣之亡，乃所以为治也；秦政、蒙古之兴，乃所以为乱也；晋、宋、齐、梁之兴亡，无与于治乱者也。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。”^⑤以人民的利益为衡量社会治乱的标准，专制暴政的灭亡是治而不是乱，专制暴政的兴起是乱而不是治，这一观点又是何等的富于胆识！

黄宗羲认为，后人臣不明白这一道理，所以只知道对君主负责而不是对人民负责：世之为臣者昧于此义，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，视天下人民为人君囊中之私物。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。”^⑥在这里，黄宗羲揭露传统政治的本质乃是“视天下人民为人君囊中之私物”，与“五四”学者揭露儒家“民本”的本质是“视人民为君主祖传之家产”，具有同样深刻的意义。

2. 既然君臣皆为治天下而设，所以君臣关系应该是一种平等的关系，是一种合作共事的关系。

黄宗羲鲜明地提出了“臣之于君，名异而实同”的命题。他譬喻说：“夫治天下若曳大木然，前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也。若手不执紼，足不履地，曳木者唯嬉笑于曳木者之前，从曳木者以为良，而曳木之职荒矣。”^⑦他认为明代政治的弊病可用“君骄臣谄，上下隔绝”^⑧八个字来概括，而根源就在于君臣之间的不平等。

嗟乎！后世骄君自恣，不以天下万民为事，其所求乎草野者，不过欲得奔走服役之人。乃使草野之应于上者，亦不出夫奔走服役；一时免于寒饿，遂感在上之知遇，不复计其礼之备与不备，跻之仆妾之间而以为当然。”他说万历初，明神宗对于张居正礼遇稍优，虽然这一礼遇还不及古人待师之礼的百分之一，但道学家们就看不惯了，说“居正之受无人臣礼”，然而张居正的过错恰恰就在于他不能以师傅自待，反而“听指使于仆妾”，为什么道学家们却反而指责他“无人臣礼”呢？是则耳目浸淫于流俗之所谓臣者以为鹄矣！又岂知臣之于君，名异而实同耶？”^⑨如此新颖而大胆的议论，就连他的学生万斯同也不能接受，万斯同修《明史》，依

然指斥张居正“凌上无礼”^⑩。

当然，所谓“平等”，主要是指人格的平等、政治上的平等，而不是取消行政体制中的等级差别。对于这一点，黄宗羲并不否认。但他强调，任何等级都不是绝对的，天子之位决非至高无上，世人决不应视天子之位过高，天子也只是官僚体制中的一个职位而已，还有比天子地位更高者。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。孟子曰：‘天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。’盖自外而言之，天子之去公，犹公、侯、伯、子、男之递相去；自内而言之，君之去卿，犹卿、大夫、士之递相去；非独至于天子遂截然无等级也。昔者伊尹、周公之摄政，以宰相而摄天子，亦不殊于大夫之摄卿，士之摄大夫耳。后世君骄臣谄，天子之位始不列于卿、大夫、士之间，而小儒遂河汉其摄位之事；……无乃视天子之位过高所致乎！”^⑪这里所谓“非独至于天子遂截然无等级”，是指“伊尹、周公之摄政，以宰相而摄天子”之事，在这种情况下，宰相的地位实际上比天子更高；他认为明代政治体制的最大缺失就在于废宰相，“使宰相不罢，自得以古圣哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不从也”^⑫。如果再联系到其“必使治天下之具皆出于学校”、皇帝作为学校之“弟子”须接受太学祭酒的训诲的制度设计，其所谓“非独至于天子遂截然无等级”的说法也就更容易理解了。

3. 既然君臣本为治天下而设，所以就不应以父子关系比拟君臣关系，讲什么“移孝作忠”、“事君犹事父”。

黄宗羲论君臣关系，从一开始讲不应以事父的态度事君，到讲君臣关系是一种合作共事的关系，再到最后讲不应以父子关系比拟君臣关系，走了一个逻辑的圆圈。显然，反对以事父的态度事君这一观点，是正统儒家所绝对不能接受的，因为它动摇了传统的家国一体的儒家政治哲学的根本。要回应儒者对这一观点的质疑，就必须把父子关系与君臣关系严格区别开来。对此，黄宗羲写道：“或曰：臣不与子并称乎？曰：非也。父子一气，子分父之身而为身。……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。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。夫然，谓之臣，其名累变；夫父子固不可变者也。”^⑬在黄宗羲看来，父子血缘关系之不能更

改是不言而喻的；但君臣关系则不然，它是由个人在国家政治生活中的地位所决定的：个人无天下之责，则与君主为路人；出仕而不以天下为事，就只是君主的仆妾；出仕而以天下为事，则与君主为师友；凡此种种，都与父子关系全不相干，所以臣不与子并称。近代政治学说的一个显著特征，就是将血缘情感完全排斥于政治关系之外，黄宗羲的论述正体现了这一特点。所谓“臣不与子并称”，不仅是对传统政治观念的一个重大突破，而且是中国政治思想史上破天荒地出现的一个具有划时代意义的近代命题。

综上所述，黄宗羲《明夷待访录》突破了宋儒以先验的“天理”来论证皇权的合法性、以“理之正”来论证“土地之富，人民之众，皆王者之有”、以“天地之至理”来论说“君臣之义无所逃于天地之间”的观念，转而从人的自然本性和自然权利来论证国家的起源和政治的正义；突破了宋儒以“王与天同大”来论证皇权的至上性和传统的“有治人而无治法”的特权人治观念，鲜明地提出了“有治法而后有治人”这一具有划时代意义的新学说；突破了儒家“修齐治平”的传统政治哲学的局限和宋儒关于“君臣之际，权不可略重，才重则无君”的观念，作出了以权力来制衡权力的制度设计；突破了儒家传统的“事君如事父”的“臣道”观念，鲜明地倡导了体现近代平等原则的新的君臣观。所有这一切，都与晚明传入的西方政治哲学具有学理上的内在联系。把这一切如实地揭示出来，对于更全面地认识明清之际中国早期启蒙思想的发展，无疑具有重要的学术意义。

注释：

① 徐海松的《黄宗羲与西学》一文，从读书交游、师承关系诸方面来考察黄宗羲与传教士和西学的关系，史料最为翔实。该文见黄时鉴主编的《东西交流论谭》，上海文艺出版社1998年版。

② 《任宜温和》，《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页。

③⑭⑮⑯⑰⑱ 《治政源本》，《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439-440、445、449、443、448、397-398页。

④ [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆1986年版，第7页。

⑤⑥⑦⑧ 黄宗羲：《明夷待访录·原君》，《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社1985年版，第2、2-3、3、3页。

⑧ 程颐：《河南程氏遗书》卷5，《二程集》上，

中华书局1981年版，第77页。

⑨ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷1《癸未垂拱奏劄二》，《朱子全书》第20册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第633-634页。

⑩ 苏轼：《论武王》，《苏轼文集》第1册，中华书局1986年版，第137页。

⑪ 程颐：《周易程氏传》卷1《周易上经上·大有》，《二程集》下，中华书局1981年版，第770页。

⑫ 西塞罗：《西塞罗文集》（政治学卷），王焕生译，中央编译出版社2010年版，第185页。

⑬⑭⑮⑯ 黄宗羲：《明夷待访录·原法》，《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社1985年版，第6、6-7、7、7页。

⑰ 梁启超：《致佛苏我兄书》（1909年8月12日），丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》，上海人民出版社1983年版，第493页。

⑱⑲ [意]利玛窦原著、[比]金尼阁整理：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校，中华书局1983年版，第381、381页。

⑳㉑㉒㉓㉔ [意]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第86、86、86、86、91页。

㉕㉖㉗㉘㉙㉚ 黄宗羲：《明夷待访录·学校》，《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社1985年版，第10、10-11、12、11、12、11页。

㉛ 程颐：《河南程氏经说》卷4《春秋传》，《二程集》下，中华书局1981年版，第1086页。

㉜ [意]利玛窦：《利玛窦中国传教史》，刘俊馥、王玉川译，《利玛窦全集》第2册，辅仁大学出版社1986年版，第227页。

㉝㉞ 朱熹：《朱子语类》卷13，《朱子语类》第1册，中华书局1994年版，第233、233页。

㉟㊱㊲㊳㊴㊵ 黄宗羲：《明夷待访录·原臣》，《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社1985年版，第4、4、5、4、5、5、5-6页。

㊶ 黄宗羲：《明文授读评语汇辑》，《黄宗羲全集》第11册，浙江古籍出版社1985年版，第109页。

㊷ 万斯同：《明史》卷三百二，《明史》第6册，上海古籍出版社2008年版，第316页。

㊸㊹ 黄宗羲：《明夷待访录·置相》，《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社1985年版，第8、9页。

作者简介：许苏氏，男，1952年生，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，上海，200062；南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师，中国思想家研究中心学术委员会主任，江苏南京，210093。

（责任编辑 胡静）