

[文章编号] 1671-881X(2010)03-0332-07

民本与民主:1950 年代殷海光经历的两场论战

何 卓 恩

[摘 要] 民本与民主的关系问题是中国社会转型过程中无法回避的重大问题之一。实际上在 1950 年代的台湾地区,中国知识分子就曾激烈争论过这一议题,殷海光先后与张其昀、徐复观展开的论战,即有其代表性。张其昀认为民本即为中国式民主;殷海光认为民本意识代表的是专制主义,与民主风马牛不相及;徐复观则主张民本虽非民主,却可以转进到民主,而且经过这一转进而达成的民主会超越于西方式民主。论战强势否定了民本即民主的观点,但在民本可否转进到民主的认识上,并没有形成共识。这两场论战表明民主与民本的关系确系需要认真面对的课题,这一关系的求解应该有立体的多向思维,而且需要在活生生的社会实践中边努力边思考。

[关键词] 民本;民主;殷海光;张其昀;徐复观

[中图分类号] B26 [文献标识码] A

由于多种因素的持续推动,民本与民主的关系问题越来越有成为热点之势。目前的学术观点中,比较有代表性的有三类:一是大致认为民本为中国式民主,它既属于民主,又与西方民主不同;一是基本认为民本为民主的对立物,代表专制主义意识形态;三是认为民本非民主,但亦不反民主,实为民主的初级形态和引进民主的桥梁^[1](第 16 页)。其实这些观点都有些似曾相识,1950 年代殷海光就曾经历过有关此一问题的两场著名论战。殷海光是台湾著名的自由主义思想人物,1950 年代他以“五四精神”为旗帜,以雷震主持的《自由中国》为支点,与国民党威权政治作战,也与各种反西式民主论、非西式民主论思想作战。这两场有关民主与民本的论战,一场发生在他与张其昀之间,一场发生在他与徐复观之间。

一、殷海光与张其昀之战

张其昀与殷海光之论战发生在 1956 年。起因是时任“教育部长”的张其昀于 1956 年 9 月 1 日在欢迎华侨青年军中服务团时,作了一个题为《民主政治的三大真谛》的讲演,提出“民主政治的三大真谛,一曰爱民,二曰教民,三曰养民”的论断。这个讲演由当月 10 日出刊的《政论周刊》第 88 期发表,引起殷海光的注意,遂在 10 月 5 日出刊的《自由中国》第 15 卷第 7 期上,殷海光以社论形式发表《教育部长张其昀的民主观——君主的民主》进行抨击。张其昀手创的刊物《中国一周》乃代张出战(是否明确授意不得而知),在该刊第 337 期发表社评《纠正〈自由中国〉的谬误》予以反击,殷海光和《自由中国》则在次期再出社论《再论君主的民主》,对方没有再辩。这场论战的直接焦点,在于民主政治的真谛究竟是什么;但学理层面的问题,则是民本是否即是民主。

张其昀字晓峰,是中国现代著名的史地学家、教育家。1901 年出生在浙江鄞县一个书香之家,曾祖与祖父两代都是前清举人。在这种家庭文化氛围下,加之后来深受东南大学国学学术的熏染,其志趣与

品性表现出浓厚的传统情结。他前半生建树的别具特色的历史地理学,后半生创建的独具一格的中国文化学院,都是这种情结的反映。不过在这场论战中,张其昀和《中国一周》所表达的,倒未必能够简单地归结为对中国传统文化的同情,却涉及到对于政治取向的认识。欢迎华侨青年军中服务团的讲演很明确地表示了他的针对性和他的依据,他说:

前几天,你们有几位同学,曾经和本人谈话,大家都以澄清思想为当前急务。……我们是民有、民治、民享,俄共是非民所有,非民所治,非民所享。是非黑白,事实昭彰,有目共睹。现在你们海外青年所要问的,是在自由祖国发行有些刊物的言论思想^[1](第1页)。

很显然,他并不是要谈文化问题,而是要谈政治问题。他点出的“我们”、“有些刊物”(指《自由中国》),实际上就是20世纪中国政治思想的几大流派:共产主义、三民主义、自由主义。这三种意识形态,自由主义以西方式自由民主的制度为鹄的,以西方近代自由民主理论为信仰,但他们认为这不是认同西方,而是认同现代,希望中国走上现代政治文明轨道;共产主义本质上否定西方民主,也否定中国传统政治,它以建构未来的无阶级无国家的世界共同体为目标,作为过渡形式的社会则实行无产阶级专政;三民主义却是西方自由民主思想与中国王道思想的结合,显示了孙中山追求以中国文明为基点汲取西方思想的努力。张其昀所理解的三民主义,在他看来就是一种最好的民主理论:

国父倡导三民主义,在求中国自由平等。民族主义之目的,在谋国家独立,民族自由,即为国际上的民主。民权主义之目的为政治上之民主,民生主义则为经济上之民主,理论尤为精深透辟^[2](第1页)。

在张氏看来,三民主义之作为民主理论,跟俄共之专政理论之区别是显而易见的;需要辨析的只是它与“亦强调自由民主,高唱民主政治”的“有些自由主义者”之间的分别。他一边指责自由主义民主观,一边提出“民主政治三大真谛”说,阐明他所理解的三民主义民主观的特质所在。

张氏说,爱民,“就是要使国民都能安居乐业,欣欣向荣。对内言之,即为社会安全秩序;对外言之,则为抵抗强权侵略。故爱民必须爱国,爱国方为爱民。”教民,就是要“知立国之道,必先树人,而树人之本在心理建设。……我们现在讲民主政治,必须使全国国民团结统一,痛痒相关,成为一有机体和战斗体”,而不是“一盘散沙的乌合之众”。养民,就是本着“不患寡而患不均,不患贫而患不安”的中国精神,“利用科学技术,开发天然资源,务使‘设计有系统,用物有准度’”,把中国古代大同理想见诸事实,使“老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者皆有所养”^[2](第1-2页)。

张其昀将民主理解为爱民、教民、养民,被殷海光讥为“君主的民主”,因为这太像中国传统中为帝王将相作说辞的民本思想。殷海光指出,张氏的爱民、教民、养民的“民主”论,来自“视民如子”的历史文化传统,这个传统中隐然存在一个先天的特权主体,不允许任何“民”有拒绝被“爱”、被“教”、被“养”的权利,“找不到一丝一毫民主思想的痕迹”,充其量不过是“慈惠的君主专制”而已^[3](第75-78页)。

不过,持平而论,将三民主义理解为民本思想,也绝非张其昀个人的发明。在孙中山的思想中,民本因素确实是存在的。

说到三民主义民主观中的民本思想根基,孙中山本人并不讳言,他自称其主义“有因袭吾国固有之思想者,有规抚欧洲之学说事迹者,有吾所独见而创获者”^[4](第60页),因袭吾国固有思想就包括对传统民本思想的继承。研究中国政治思想史的学者对于此一关联,基本上都是肯定的,并且作出过相当正面的解释。罗香林说:“国父在中国,所以必倡导三民主义,与所以必以三民主义为救中国的唯一的主义,实在也是因为中国早有‘民本思想’做他倡导的基本的缘故。”^[5](第203页)萧公权说,孙中山先生之三民五权学说融会古今,贯通中外,于是,“二千余年之政治思想,至此乃臻成熟之境”^[6](第8页),意即三民主义是传统民本思想的完成。金耀基在他的《中国民本思想史》里,则设专章阐述这个“民本思想完成时期”,认为“吾人欲对三民主义有真了解,必先了解民本思想对中山先生的思想的影响”,民本思想对孙中山先生思想的影响实在不止于民权主义,其民族主义的王道精神,其民生主义的尊生重养,都有儒家民本思想的根源,“固然,中山先生之思想非儒家之思想所得而范围,但其主义之大经大脉则确系‘因袭吾

国固有之思想’而来。”^[7] (第179-190页)

可见,阐发三民主义的民本渊源不算异论,问题在于,三民主义除了“因袭吾国固有之思想”,还有“规抚欧洲之学说事迹”和根据时境“独见而创获者”,这就使得三民主义还可以有更多的解释空间。显然,张其昀选择的只是“一孔之见”的皮相解释,论定民本即中国式的民主。

殷海光和《自由中国》认为,传统的民本思想,因为先天特权主体的存在,根本与民主背道而驰。民本做到极处,只能是“慈惠的君主专制”,这种君主专制施之于现代社会,“一与现代通知技术结合,只要稍微有点偏私,就变成极权暴政”;“民主的真正核心,是基本人权之肯定。凡避开基本人权而谈民主者,不是对民主感到不安,便是对民主没有诚意”^[3] (第78页)。民主以人权为基础,这是典型的自由主义的民主观。

《中国一周》的社评“以三民主义者的立场”,从三个方面对《自由中国》的自由主义论点“加以纠正”。一是“国”与“民”的关系:认为“爱民必须爱国”有革命烈士事迹为证,而“张先生的‘爱民、教民、养民’之说,强调爱国爱民,教养兼施”,是要“政府和人民协力共谋”,这是“三民主义共和国建国精神之所在”。二是“教”“养”人民是否只有“君主”为之:认为孙中山的行仪和教养民众遗教证明,“教”“养”人民是“民主政治的真谛”。三是“基本人权”的理解问题:认为“基本人权不是一空洞的名词,我们要充实其内容”,“民主政治的忠实信徒,必须深深觉悟,我们要捍卫国家,来保障人民的生存权;振兴教育,提高人民的知识水平,来保障人民的工作权;发展实业,提高人民生活水平和文化水准,来保障人民的享受权”^[8] (第3页)。

显然,这三层“纠正”并没有直接面对对手提出的问题:爱民、教民、养民是否就是民主?爱国不能证明是民主,不民主的国家也会提倡爱国;孙中山的行仪和教养民众遗教证明不了教民养民就是民主,君主国家也有教民养民的行为。殷海光在《再论》中诙谐地说:“除了读到最后所说并不反对基本人权这一点而心灵稍有补偿以外,通篇所表现的是观念模糊,思路不清,东扯西拉,满纸浮词泛语。”^[3] (第80页)

实际上,《中国一周》乏力的强辩,以及作者被迫承认基本人权的观念(《真谛》文实际上是否定的),已然显示“民本即民主”论气势不再。

二、殷海光与徐复观之战

殷海光与徐复观关于民本与民主问题的论战,发生在1957年。

徐复观,湖北浠水人,原名秉常,字佛观,熊十力为其更名为复观。在抗战时期师事熊十力,接受“欲救中国,必须先救学术”的思想,弃政从学,到台湾后成为新儒家重镇之一。徐复观也信仰三民主义,但这场论战与殷张之战显然不同。因为徐氏与殷海光等自由主义者一样,明确肯定自由人权为民主的基础和根本标准,而且致力于在中国实现这种以自由人权为基础的民主制度。

在上述殷张之战中,殷海光《君主的民主》等文引发国民党对自由主义者开起火来,徐复观撰写了《为什么要反对自由主义》、《悲愤的抗议》等文字为自由主义辩护,声称“尽管一个人不标榜自由主义,甚至不甘心仅仅做一个自由主义者,但在他的知识和人格的成长过程中,一定要通过自由主义”^[9] (第457页)。他对于自由主义与三民主义的关系,跟张其昀的解释完全不同,指出:三民主义固然并不等于自由主义,但是,“三民主义的目标,难道不是为了各种自由(包括政治中的个人自由)的实现?三民主义,中山先生自己说得很清楚,是以民为主的民有、民治、民享的主义。民治、民有、民享,是把传统的开明专制的爱民、养民、教民倒转过来,使被动之民,成为主动之民,这是划分政治的大分水岭,是一个现代普通的公民所能了解的”。他自信地认为,中山先生的三民主义,是“‘自由主义底’三民主义”,不能解释为反自由主义的思想^[9] (第462页)。

反对将三民主义解释为反自由主义的思想,也就意味着反对将民有、民治、民享的民主政治,解释为爱民、教民、养民的开明专制理论,或者说,反对将民本解释成民主。这在他此前的文章中有明确的说明,如他在《中国的治道》中说:“中国的政治思想,除法家外,都可说是民本主义,即认定民是政治的主体;但中国几千年来的实际政治,却是专制政治。政治权力的根源,系来自君而非来自人民,于是在事实

上,君才是正真的政治主体。”^[9](第104页)面对理念与现实的二重主体性,中国的哲人总是想通过“格君心”的方法,主张人君无为或修己,去智去欲,服从人民的才智好恶,来打掉人君政治上的主体性,凸显天下即人民的主体性,然而,“一个人要‘格’去其好恶,真是一件难事”^[9](第125页)。所以这种消解二重主体性的方法往往落空,形成历史上的治乱兴衰。但是,近代西方的民主政治的道路,从法制上解除了此一矛盾,通过制度“首先把权力的根源,从君的手上移到民的手上,以‘民意’代替了‘君心’”^[9](第125页)。在议会政治、结社自由、言论自由等客观化的体制下,使得“一个政治领袖人物,尽可以不是圣人,但不能不做圣人”^[9](第125页)。于是,中国圣贤千辛万苦所要求的圣君,千辛万苦所要求的治道,通过民主政治,都可自然实现。所以民主是普适性的,“中国不会有什么特殊的民主”^[9](第42页)。

徐复观肯定民主自由才是中国文化和历史的出路,与《自由中国》阵营的自由主义者无异,所以《中国的治道》发表后,受到殷海光的盛赞,称其为“不平凡的人之不平凡作品”,“此时此地而能看到这种文章,真是空谷足音”^[3](第36页)。

这样两位在主张民主上志同道合的人物,之所以发生论战,主要与殷海光所坚持的“五四”道路——以“科学”支持“民主”,打倒“孔家店”——有关。

50年代殷海光的自由主义有两个重要的支撑点,一为罗素,一为“五四”。其实这两个要素紧密相连:由罗素及其影响下发展出来的维也纳学派,象征的是一个支持自由民主的知性的传统;“五四”象征的也是一个民主与科学不可分割的意象。殷海光以“五四的儿子”自任,揭橥罗素学统的资源,主张以科学理性作为民主政治的基石,认为民主政治是讲理的政治,思想自由要有自由思想的能力^[10](第92页)。在他看来,最严格的“理”和最靠得住的思想能力,唯有对逻辑和经验的把握,除此之外的任何知识,都是扯淡,不能作为判断是非对错的标准,也不能作为民主政治的基础。包括中国传统儒学在内的东方历史文化就属于靠不住之列,因为它缺乏清晰的思想系统和方法系统,不利于“讲理”和“自由思想”。所以,他“深恶历史主义,痛恨一些人夸张‘历史文化’”,“一想到东方人那种混沌头脑和语言”,他立即怒火中烧,因为这些“鬼话”都是“无意义的语言”^[3](第53页),最容易引起“思想之走私”^[11](第379页)。所谓思想走私,指统治者利用传统儒学字句以巩固权势。在殷海光那里,传统儒学不仅无助于自由民主,相反有害于自由民主的落实。这其实正是“五四”“打倒孔家店”的观念。鉴于当时的台湾“道学余毒未尽,回光返照,火药气与酸腐气结合,在那里共同作用,毒害生灵,施展权势”^[12](第139页),殷海光感到这是对“五四”精神的反动。

而徐复观则“不满足于仅仅做一个自由主义者”,他在肯定民主自由的坦途之同时,又特别指出,民主自由在中国生根需要中国历史文化的滋养。在论述中国民主选择时,他不用“取代”,而用“接通”,将中国圣贤的民本理想与现代自由民主的政治原则“接通”起来。他说儒家思想是凝成中国历史文化的主流,它既属伦理思想,亦属政治思想^[9](第48页)。其政治思想的构造,可以归纳为德治主义、民本主义和礼治主义。“德治系基于人性的尊重,民本与民主,相去只隔一间,而礼治的礼,乃‘制定法’的根据,制定法的规范。此三者,皆以深入民主主义的堂奥”^[9](第54页),所以需要把这种中国原有的民本精神“重新显豁疏导出来”,使这部分精神来支持民主政治,同时吸收西方的权利观念,将人民的主体性确立起来,致儒家思想与民主政体内在地融合为一,既为往圣继绝学,又为万世开太平。徐复观认为,德治主义、民本主义和礼治主义,在价值上比之西方近代的民主政治所预设的价值要精纯得多,可以补正西方自由主义主要依赖外在权力和法律而“维系不牢”的缺陷,为世界文明做出贡献。

徐复观坚持“民主政治,今后只有进一步接受儒家的思想,民主政治才能生稳根,才能发挥其最高的价值”^[9](第53页),不能因为儒家学说是中国古代的思想,就否定它的现代价值。因为任何有价值的思想,都既有其特定的时代性,又有其通过特殊性所显现的普遍性。“特殊性是变的,特殊性后面所倚靠的普遍性的真理,则是常而不变”^[9](第47页)的。他批评“五四”的新文化人物蔑视历史、厌恶传统、不承认在历史转变之流的后面有不变的常道^[9](第48页),认为断了与文化传统联系的结果,自由民主的文化便得不到深厚文化资源的滋养,民主自由便不能在中国生根发芽。

正是在这一点上,徐复观和他的同道与殷海光们形成尖锐对立。1952年,徐复观参与了牟宗三与殷海光之间关于西方文化是否纯技术观点的争论,1954年殷海光与徐复观就要不要道德自由、外部自由与内部自由是否有关等问题,又展开了暗地较量。而公开的论战发生在1957年。

1956年除了发生殷张论战,还发生了《自由中国》“祝寿专号”事件,引起国民党对自由主义大围剿,殷海光越来越发现需要“五四”的力量来反制。可是,在当时的台湾,“五四”的意象却很稀缺。1957年“五四”运动纪念日到了,殷海光为《自由中国》撰写社论,开头就悲愤地说:“五月四日这样重要的节日,几乎被人忘记了!”“近七八年来,这个日子居然成了不详的记号”。在讲到造成这种局面的原因时,他除了痛斥“现实权力”憎恶“五四”所以打压之外,还用很多笔墨指责文化上的复古主义者“借现实权力以行其道”,并认为:

依据向量解析,复古主义和现实权力二者的方向相同,互相导演,互为表里,彼此构煽,因而两者所作用于五四运动的压力合而为一。于是五四所给予中国现代的影响也就依稀可辨了^[13](第66页)。

殷海光在这篇文章中用了两个“互为表里”,一个是现实权力与复古主义的“互为表里”,一个是“五四”倡导的民主与科学的互为表里,呼吁明智的知识分子从互为表里的现实权力和复古主义的共同打击下救出互为表里的民主与科学,以重整“五四”精神。

这篇社论批判的复古主义,无疑包含徐复观等新儒家,而其中关于复古主义与现实权力“互相导演,互为表里,彼此构煽”的说法,显然激怒了徐复观。就徐复观而言,说他们批评“五四”,那是事实;说他们为专制势力帮凶,则万难容忍。于是在5月15日出刊的《民主评论》第8卷第10期上,徐复观化名发表《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》,按语中直指《重整五四精神》的作者是“文化暴徒”,“政治暴徒,是自由民主的大敌;我们有什么根据相信文化暴徒能够成为自由民主的友人?”^[9](第525页)

《答复》分三个方面再次论证历史文化是应该研究的;研究历史文化不等于主张复古;研究历史文化更不等于为现实权力帮凶。徐复观怒斥:“《自由中国》半月刊自出刊以来,对于中国的历史文化及对于历史文化的研究者,只有不断的叫嚣,辱骂,戴帽子,放冷箭等等的恶毒而下流的词汇”^[9](第528页),愤然指出,“世界上只要是精神正常的人士,对于不分青红皂白来践踏自己整个民族文化的自虐狂者,莫有不冷齿的”^[9](第532页),质问“现实政权提倡历史文化,……他们对于历史文化,只是口头上讲讲,决没有存心要把历史文化中好的东西拿来实行”,他们的是非得失“何以能偏由中国的历史文化来负责?”^[9](第536-537页)文章最后,重申对于“五四”的态度是:

五四应当尊重,也应当批评。尊重五四,并非把它当作一个偶像以为树立门户之资。批评它也并非等于否定科学民主。科学民主,不是任何人的专利品,也不是五四的专利品^[9](第538页)。

这场论战,由于表现出彼此不屑的态度,双方后来都没有再争论下去的兴趣。民本思想能否导向民主政治?民主政治是否需要民本思想?并没有得到解决。此后直至《自由中国》停刊,两方一直自说自话,鄙薄对方而又不作对话。这场论战事实上成为一场未完成的思想较量。

三、两场论战留下的思考

殷海光所经历的两场论战,前一场高下分明,后一场胜负难辨。从两场论战中呈现的论点看,张其昀、殷海光、徐复观三者的主张,亦正类似本文开头提及的今日内地学界出现的三种典型看法。所不同的在于,今日学界的看法,跟三民主义已毫无关联。

这两场论战给我们留下什么启示呢?在笔者看来,至少有三:

第一,民主与民本的关系确系需要认真面对的课题。

不讲民主政治则已,讲民主政治就会涉及到中西古今、民族特色等问题,“民本”作为“民主”的对应范畴很难回避。它们的关系,绝非故纸堆里的文字游戏,而是关乎社会文明走向,关乎文化智慧创造。唯其如此,不仅应该认真面对,而且应该慎重思考。张其昀的民本即民主论,排除是否具有为国民党官

方代言的背景因素,纯就学理而言,显然是一个过于粗糙、过于随意的说法,经不起历史和逻辑的追问。殷海光的移植民主论和徐复观的接通民主论,都有各自的历史和逻辑的依据,非三言两语所可驳倒,所以直到今天,都仍有思想性的追随者。但这也并不是说,其理据已经深刻到足以解决此问题的程度。他们之不得已将一个严肃的问题诉诸情绪,且最终陷于公婆之争的尴尬,本身就是一个说明。

第二,民本与民主的关系,不能只在平面上求解,应该有立体的多向思维。

讨论民本与民主的关系,历史与逻辑要兼顾,政治性与学术性也要结合,还要将民族关怀与世界关怀统一起来。就此而言,同为较深刻的思想,殷海光与徐复观似各有得失。

殷海光从逻辑切入,落脚处却在历史——落在民主是西方产物这样一个历史的事实;徐复观钟情历史文化,着眼点却是一种逻辑的可能——即从民本接通民主,在思想中开创出比西方更理想的民主这样一种可能。殷海光崇尚严谨而科学的学术,但他的真正关怀在政治,汲汲以求的是民主制度的落实,认为最简捷的途径就是学习西方,跟世界接轨;徐复观也热切希望自由民主成为中国人的生活方式,但他不是从“民主”之急迫性入手,而是从“中国人”的适切性入手,焦心于从学术上找到中国人实行民主的立足点。殷海光的眼光是世界的,关怀却是中国的;徐复观的视野是中国的,关怀却是延伸到世界的。他们都有各自的辩证,而最终仍然是各得一半“片面的深刻”。

徐复观和他的新儒家同道,最突出的矛盾在学术与政治之间(徐氏第一部著作即以此为题)。将民主问题放在哲学层面思考,在回应急切的政治课题上难免迂阔迟钝。徐复观本人对于民主政治的呼吁和抗争在新儒家中是很突出的,但其出于生命个性者或许多于出于学术路线者。整体说来,新儒家在哲学上对回应西学东渐做出了重大贡献,其对于民本与民主关系的解说,也具有恒久弥新的思想魅力,但对于台湾现实民主政治的推动,毋庸讳言,在主动性和效能上要略逊于“卑之无甚高论”的自由主义者。

殷海光和他的自由主义同道,问题则主要在于不够注意历史文化的客观实在性,更没有具体观察历史文化的复杂可分性,因而夸大且绝对化了将包括民本思想在内的传统儒学对自由民主的负面影响。其结果,不仅未能解决自由民主如何在中国文化土壤中落实、生根的问题,而且客观上确实存在徐复观所指出的悖反自由主义精神的危险。《自由中国》关门后,步入生命最后十年的殷海光,通过反省终于发现孔子的“人而无信,不知其可也”,“毋意、毋必、毋固、毋我”,以及孟子的义利之辨、人禽之分等思想的价值,领悟到孔仁孟义,加上墨氏兼爱,不一定不能导出民主^[12](第231页)。他承认以前与新儒家之间的对垒是“大大失策的事”^[14](第58-59页),提出“中国的传统和西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思”^[12](第306页),显示了一个知识分子对真理的真诚。

片面的深刻有时很必要,也难能可贵,但此非求真知的鹄的。如何将两个或更多“片面的深刻”整合为全面的真理,考验着当代学人的智慧。今天看来,站在前人的肩膀上,走不出民主的民本,永远不是民主,更不能称其为中国特色的民主,这一点是可以确定的。因为所谓特色,应是在共性之上做加法,而非在共性之中做减法。自由民主的实现是民本观念重新焕发生命的前提,自由民主落实后再将民族特有的民本思想精华蕴含其中,才称得上特色民主。另一方面,民本跟民主固然差异很大,但不意味着民本只能作为专制主义基础。它过去作为“慈惠的君主专制”意识形态的历史,并不能决定它未来不可以成为自由民主思想的一部分,因为“民主永远需要更新”,中国的民主化与民主的中国化均有其正当性^[15](第299-304页)。如果说林肯所说的民有、民治、民享堪称民主三原则的话,民本则明确体现了民享,含糊体现了民有,完全没有体现民治。民本是一种可进可退的政治哲学,前进一步即为民主,不进不退为仁政或开明专制,退出半步即为专制主义的遮羞布。民本思想和民主思想都是历史的产物,既往的历史无法改变,未来的历史却是可塑的。大多数发生历史作用的思想都会有与时俱进的空间,民本亦当如此。

第三,民本与民主的问题,并不纯粹是一个象牙塔里的理论问题,在一个有活力的时代,更是一个摸石过河的实践问题,边努力边思考,收获或者多过闭门穷思。

中国传统民本思想一直没有办法打破君主的主体性和落实人民的主体性,“天下为天下人之天下”的“民有”观念是虚置的,民治自然无从说起。人民的主体性不能落实,根源在于文化之国与政治之国的

壁垒,或者叫笔杆与枪杆的两隔。文化思想的力量表面上凌驾于现实权力之上,实质上笔杆总是屈从于枪杆,科举制度更使笔杆御用化。文化思想中民本的政治理想要落实,就需要有支持这种理想的常态化的现实力量——民众自我意识和权利意识的觉醒。所以,民本能否走到民主,关节点不在概念的抽象推演上,而在如何促进支持这种理想的常态化的现实力量的形成上。

在全球化时代,在市场经济的格局下,催生人权和公民意识的条件非农业文明时代所可比拟。在人权和公民意识的激发下,今天“民本”(主张全体民众的价值)概念已有发展到“人本”(承认每个人的价值)的趋势,这在理论上已经是一大进步,因为“人本”逻辑地包含了人权的内容。不过这个内容仍然需要实践来落实。知识分子如果更多地关注活生生的社会演绎,更自觉地增进人权的意识,把儒家固有的“人把人当人”的思想元素,从人格尊严的层面向更广泛的世俗权利拓展,在推进民本向民主转进方面可能远比“五四”以来的抽象观念启蒙更有效果。殷海光及其在台湾的后继者,虽没有从民本到民主的观念,却以他们的坚毅努力,实质性地推动了从民本思维到民主思维的演变。

[参 考 文 献]

- [1] 王晓敏:《20世纪90年代中期以来“民本”问题研究述评》,载《宝鸡文理学院学报(社科版)》2007年第5期。
- [2] 张其昀:《民主政治三大真谛》,载《政论周刊》1956年第88期。
- [3] 《殷海光文集》第1卷,武汉:湖北人民出版社2009年版。
- [4] 《孙中山全集》第7卷,北京:中华书局1985年版。
- [5] 罗香林:《历史之认识》,香港:亚洲出版有限公司1955年版。
- [6] 萧公权:《中国政治思想史》,台北:联经出版事业公司2001年版。
- [7] 金耀基:《中国民本思想史》,台北:商务印书馆1993年版。
- [8] 《纠正〈自由中国〉的谬误》(社评),载《中国一周》1956年第337期。
- [9] 徐复观:《学术与政治之间》,台北:学生书局1985年版。
- [10] 《殷海光全集》第11卷,台北:桂冠图书公司1990年版。
- [11] 《殷海光全集》第17卷,台北:桂冠图书公司1990年版。
- [12] 《殷海光文集》第4卷,武汉:湖北人民出版社2009年版。
- [13] 《殷海光文集》第2卷,武汉:湖北人民出版社2009年版。
- [14] 《殷海光全集》第18卷,台北:桂冠图书公司1990年版。
- [15] 吴根友:《在道义论与正义论之间》,武汉:武汉大学出版社2009年版。

(责任编辑 涂文迁)