

# 仁政之病:自由主义和马克思主义的反思<sup>〔\*〕</sup>

——兼与秋风先生商榷

○ 蔡志栋

(上海师范大学 哲学学院,上海 200234)

〔摘要〕文化保守主义如徐复观、秋风等人高扬仁政说,将之等同于民主政治。与之形成强烈对比的是,自由主义、中国化的马克思主义对仁政说展开了持续的批判。其共同点在于指出仁政思想忽略了民众的政治主体性。与自由主义在经济上肯定仁政对于民生的重视不同,马克思主义思潮继而从阶级分析法出发揭示出仁政说在经济上对民众的欺骗性和压迫性。文化保守主义应当回应这些历史的批评。

〔关键词〕仁政;自由主义;马克思主义;民主政治

## 一、引子

近二十年来,文化保守主义的兴起已是一个不争的事实。在政治哲学上,他们对于中国古代仁政说一再地高度赞扬,认为仁政和现代民主政治具有内在一致性。远如徐复观,<sup>〔1〕</sup>近如秋风先生(即姚中秋先生)都是这种观点的强烈主张者。<sup>〔2〕</sup>

然而,笔者却对此种观点表示怀疑。本篇试图从中国近现代哲学革命<sup>〔3〕</sup>的角度,陈列若干思想家对仁政说提出的批评。今日如果文化保守主义者依旧试图推崇仁政说,那么必须回应这些批评。

---

作者简介:蔡志栋(1978—),中国哲学博士,上海师范大学哲学学院副教授,目前研究方向为中国近现代哲学史。

〔\*〕本文是作者独立主持的国家社科基金青年项目“先秦诸子与中国现代自由研究”(项目批准号:10CZX029)阶段性成果,同时得到上海市教委创建一流学科哲学(B类)的资助。

## 二、戕害政治主体性：自由主义对仁政说的批判

一般将中国现代社会思潮主要分为自由主义、马克思主义和文化保守主义。在对仁政说的态度上,也呈现出了前两者批评后者的格局。

在中国自由主义论域中,首先进入思想史视野的是严复。严复对民众政治主体性的肯定、重视和强调<sup>[4]</sup>已经达到了否定政治上的仁政说的高度。<sup>[5]</sup>他说:“自由云者,不过云由我作主,为所欲为云尔。其字,与受管为反对,不与受虐为反对。虐政自有恶果,然但云破坏自由,实与美、法仁政无稍区别。虐政、仁政皆政也。吾既受政矣,则吾不得自由甚明,故自由与受管为反对。受管者,受政府之管也,故自由与政府为反对。”<sup>[6]</sup>请注意“虐政、仁政皆政也。吾既受政矣,则吾不得自由甚明”<sup>[7]</sup>这句话表明,严复认为仁政之下个体没有自由。

严复以百年前的南美洲为例,对此做出了深入的阐释:

至政府号慈仁,而国民则不自由之证,请举百年前之南美洲。当时西班牙新通其地未久,殖民之国,为耶稣会天主教士所管辖,此在孟德斯鸠《法意》尝论及之。其地名巴拉奎,其政府为政,无一不本于慈祥惠爱,真所谓民之父母矣。然其于民也,作君作师,取其身心而并束之,云为动作,无所往而许自由,即至日用常行,皆为立至纤至悉之法度。吾闻其国,虽男女饮食之事,他国所必任其民自主者,而教会政府,既自任以先觉先知之责,惟恐其民不慎容止,而陷于邪,乃为悉立章程,而有摇铃撞钟之号令,琐细幽隐,一切整齐。夫政府之于民也,如保赤子如此,此以中国法家之言律之,可谓不溺天职者矣。顾使今有行其法于英、法、德、奥间者,其必为民之所深恶痛绝无疑也。且就令其政为民所容纳,将其效果,徒使人民不得自奋天能,终为弱国。总之,若谓自由之义,乃与暴虐不仁反对,则巴拉奎政府,宜称自由。脱其不然,则与前俄之蒙兀政府二者合而证之,知民之自由与否,与政府之仁暴,乃绝然两事者矣。<sup>[8]</sup>

此话意蕴丰富。我们立即能够发现仁政之下民众的政治主体性受到了严重戕害。虽然在此严复所举的是南美洲的例子,而且其遭遇有其宗教的背景,似乎和中国传统社会中宗教甚弱的历史没有多大关联;然而,严复已经认识到中国传统社会中存在相似的因素,“如保赤子”的字眼便是来源于传统;更加明确的是,严复指出,从中国法家的角度看,政府实行仁政的做法“可谓不溺天职者矣”。<sup>[9]</sup>也就是说,严复在这段话中至少隐含了这样一层意思:把民众当孩童一样管理,即便是出于善意,也伤害了他们的政治主体性。这个见识十分深刻。

值得注意的是,在此严复还透露了另外一个信息:仁政绝非像通常所认为的那样必然表现为人治。秋风先生说:“后世对‘仁政’有很多误解,以为仁政的实现形态就是‘人治’。”<sup>[10]</sup>此论断至少不能针对严复所理解的仁政。在严复所举南美洲的例子中,政府对于老百姓的“日用常行,皆为立至纤至悉之法度”,<sup>[11]</sup>仁政完全表现为法治(法制)。这个思想无疑拓展了我们对仁政说的理解。从这

个角度看，即便秋风先生将仁政诠释为“由人之价值支配的规则之治”，<sup>[12]</sup>也不能完全消解严复的质疑。

继严复之后，被称为“思想界之陈涉”的梁启超<sup>[13]</sup>也对仁政思想有所批评，主旨也是认为仁政戕害了民众的政治自由。他说：“若是乎仁政者，非政体之至焉者也。吾中国人惟日望仁政于其君上也，故遇仁焉者，则为之婴儿；遇不仁焉者，则为之鱼肉。”<sup>[14]</sup>意思是，在仁政的制度下，如果统治者是善良的，那么老百姓就能够得到庇护；但是，如果统治者是暴虐的，那么，老百姓就将经受苦楚。

因此，虽然颇有些人将中国的仁政和西方的自由直接等同起来，梁启超还是一针见血地指出，“中国先哲言仁政，泰西近儒倡自由，此两者其形质同而精神迥异。”<sup>[15]</sup>原因在于：

仁政必言保民，必言牧民。牧之保之云者，其权无限也。故言仁政者，只能论其当如是，而无术以使之必如是。……何也？治人者有权，而治于人者无权。其施仁也，常有鞭长莫及、有名无实之忧，且不移时而熄焉；其行暴也，则穷凶极恶，无从限制，流毒及全国，亘百年而未有艾也。圣君贤相，既已千载不一遇，故治日常少而乱日常多。若夫贵自由定权限者，一国之事，其责任不专在一二人，分功而事易举，其有善政，莫不遍及，欲行暴者，随时随事，皆有所牵制，非惟不敢，抑亦不能，以故一治而不复乱也。是故言政府与人民之权限者，谓政府与人民立于平等之地位，相约而定其界也，非谓政府畀民以权也……政府若能畀民权，则亦能夺民权，吾所谓形质同而精神迥异者，此也。<sup>[16]</sup>

与仁政说紧密联系在一起的是“保民论”或民本论。梁启超也对之进行了严厉的批评。其主旨也在凸显民众自身的政治主体性。他说：“言保全人者，是谓侵人自由；望人之保全我者，是谓放弃自由。”<sup>[17]</sup>他认为，虽然在一般情况下人们都认为孟子是中国民权思想的鼻祖，但是，孟子所说的民权思想和西方的民权思想具有本质的差异。其要害就在于西方的民权思想尊重民众的政治主体性，而孟子的民权思想则剥夺民众的政治主体性。他说：“孟子所言民政者，谓保民也，牧民也，故曰‘若保赤子’，曰‘天生民而立之君，使司牧之。’保民者，以民为婴也；牧民者，以民为畜也。故谓之保赤政体，又谓之牧羊政体。以保牧民者，比之于暴民者，其手段与用心虽不同，然其为侵民自由权则一也。民也者，贵独立者也，重权利者也，非可以干预者也。”<sup>[18]</sup>

由于将政治自由的保障完全系乎统治者一人，所以仁政说、保育论极易变成恶政、虐政。梁启超指出，“夫有权之人之好滥用其权也，犹虎狼之嗜人肉也。向虎狼谆谆说法，而劝其勿食人，此必不可得之数也。”<sup>[19]</sup>从历史的角度看，两千年来儒术独尊，但是，历代君王能够听从儒学的教训，真正实行仁政的又有多少？

### 三、自由主义对仁政批评的限度

不过，自由主义对仁政的批评是有限度的。我们先从梁启超说起。

首先,梁启超认为理想的政体是放任和保育(仁政)的统一,一定程度上肯定了作为管理手段的仁政。他指出,在中国放任和保育是基本的两种统治政策。前者以庄子所说的“闻在宥天下,未闻治天下”为代表;后者以孔子所说的“道之以政,齐之以刑,道之以德,齐之以礼”,孟子所说的“保民若保赤子”,以及“以善养人”为代表。他认为,“极端之放任与极端之保育,非特利不胜其敝也,而事势固有所不得行。”<sup>[20]</sup>而“真理恒出于执中”,<sup>[21]</sup>放任和保育的统一才是确保政治自由的有效方式。这显然表明他一定程度上又对仁政思想作了某些让步。

其次,梁启超从进化论的角度肯定了仁政说的历史价值和它未来的发展前景。他认为仁政说虽然不是政治自由,但在“公益”这个目的上又是和西方自由政治相一致的。他说:“然则吾先圣昔贤所垂训,竟不及泰西之唾余乎?是又不然,彼其时不同也。吾固言政府之权限,因其人民文野之程度以为比例差。当二千年前,正人群进化第一期,如扶床之童,事事皆须藉父兄之顾复,故孔孟以仁政为独一无二之大义。……政治之正鹄,在公益而已。今以自由为公益之本,昔以仁政为公益之门,所谓精神异而正鹄仍同者此也。但我辈既生于今日,经二千年之涵濡进步,俨然弃童心而为成人,脱蛮俗以进文界矣,岂可不求自养自治之道,而犹学呱呱小儿,仰哺于保姆耶?抑有政府之权者,又岂可终以我民为弄儿也?权限乎!建国之本,太平之原,舍是易由哉?”<sup>[22]</sup>

第三,梁启超认为仁政在现实的行政管理层面具有一定的价值。这体现在他对孟子仁政说的态度上。他说:

孟子言仁政,言保民,今世学者汲欧美政论之流,或疑其奖励国民依赖根性,非知治本,吾以为此苛论也。孟子应时主之问,自当因其地位而责之以善。所谓“与父言慈与子言孝。”不主张仁政,将主张虐政耶?不主张保民,将主张残民耶?且无政府则已,有政府,则其政府无论以何种分子何种形式组织,未有不以仁政保民为职志者也。然则孟子之言,何流弊之有?孟子言政,其所予政府权限并不大。消极的保护人民生计之安全,积极的引导人民道德之向上,易尝于民政有所障碍耶?<sup>[23]</sup>

梁启超的这个辩护有一定的道理。毕竟孟子所言说的对象是现实中的君王,必须考虑操作性和实践性。在这个意义上,他主张仁政已经最大限度的保障了民众的政治自由。然而,梁启超在此又有强词夺理的嫌疑。“不主张仁政,将主张虐政耶?不主张保民,将主张残民耶?”<sup>[24]</sup>对于政治组织形式而言,并非唯有“仁政”和“虐政”、“保民”和“残民”两种对应的方式;反对前者并非意味着主张后者。对此严复反而说得比较清楚:自由的反面不是虐政或者仁政。(参前文)因此,主张废弃仁政很可能意味着追求政治自由,而不是走向其对立面虐政。

第四,自由主义也从经济方面肯定仁政说在物质待遇上对民众的爱护。在上述引文中,梁启超说孟子给予政府的一个权限是“消极的保障人民的生计安全”,就包含了这层意思。

其后，胡适也强调了这点。他指出，孟子的仁政说主张释放民众的经济主体性。他说：

孟子的政治哲学很带有尊重民权的意思。……不但尊重个人，尊重百姓过于君主，还要使百姓享受乐利。……但他不肯公然用“利”字，故用“仁政”两字。他对当时的君主说：“你好色也不妨，好货也不妨，好田猎也不妨，好音乐也不妨。但是你好色的同时，须念国中有怨女旷夫；你好货时，须念国中穷人的饥寒；你出去打猎时、作乐游玩时，须念国中的百姓有父子不相见，兄弟妻子离散的痛苦。总而言之，你须要行仁政。”这是孟子政治学说的中心点。……孟子的，是“妈妈政策”……妈妈政策要人快活安乐，要人享受幸福。故孟所说如：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜无失其时，七十者可以食肉矣。”这一类的“衣帛食肉”的政治，简直是妈妈的政治。<sup>[25]</sup>

可见，胡适认为孟子仁政思想的一个重要指向就是在经济上使得民众过上物质丰裕的生活，所有的民众都有权享受快活、安乐。需要注意的是，胡适认为，虽然孟子高度重视民权，但是，就其仁政学说而言，主要指向的是经济领域。胡适不仅对此表示肯定，而且，他甚至有将民主政治问题和民生问题等同起来的倾向。在对《吕氏春秋》的研究中，他认为，“《吕氏春秋》的政治主张根本在于重民之生，达民之欲，要令人得欲无穷，这里的确含有民主政治的精神。”<sup>[26]</sup>一定程度上透露出这方面的意思。

就此而言，自由主义对仁政的批评并不彻底。中国化的马克思主义则一方面继承了自由主义对仁政戕害政治主体性的批评，另一方面着重揭露其在经济上的欺骗性和压迫性。

#### 四、中国化马克思主义政治家对仁政的批判

五四新文化运动时期，中国化马克思主义思潮正式登上了历史舞台。他们从马克思主义的立场出发，对仁政说的政治内涵和经济维度都展开了批评。现有的研究将中国化马克思主义思潮区分为官方派和学院派，<sup>[27]</sup>前者主要是从事政治实践的政治家。我们的论述先从他们开始。

陈独秀和李大钊构成了早期中国化马克思主义思潮的双璧。陈独秀有力地批评了儒学中时常为人所称道的和现代民主具有某种高度相似性的“仁政”以及“民本主义”两大思想。

当时，调和主义者如杜亚泉主张将传统的民本主义诠释为现代的民主主义。陈独秀坚决反对这种做法。他说：

《东方》记者（指杜亚泉——引者）又谓：“民视民听，民贵君轻，伊古以来之政治原理，本以民主主义为基础。政体虽改而政治原理不变；故以君道臣节名教纲常为基础之固有文明，与现时之国体，融合而会通之，乃为统整文明之所有事。”呜呼！是何言耶？夫西洋之民主主义（Democracy）乃以人

民为主体,林肯所谓由民(by people)而非为民(for people)者,是也。所谓民视民听、民贵君轻,所谓民为邦本,皆以君主之社稷为本位。此等仁民爱民为民之民本主义,乃日本人用以影射民主主义者也……皆自根本上取消国民之人格,而以与以人民之主体,由民主主义之民主政治,绝非一物。<sup>[28]</sup>

这里的关键在于,民主思想突出的是人民的政治主体性;民本思想中虽然统治者也会“为民”,但这种为民更多的是物质方面的满足,在政治上民众仍处于被动的地位。

陈独秀也深刻地认识到了仁政的危害。他说:“以行政言,仁政自优于虐政;以政治言,仁政之伤损国民自动自治之人格,固与虐政无殊。”<sup>[29]</sup>“人民要求君主施行仁政,是同样的劳而无功,徒然失了身份。”<sup>[30]</sup>在此我们看到了严复观点(甚至是用词!)的历史回响。

陈氏重视的是建筑在每个人的主体能动性基础上的民主政治。在民主政治中,每一个人的主体性都得到了尊重和发扬。在仁政的背景下,虽然由于当政者的好心善意被统治者也获得了良好的照顾,其主体性也得到了一定程度的尊重,但是,这种自由是被施与的自由。如果哪天统治者心情不悦,立场改变,被统治者的自由及其他主体性权利就可能被剥夺。所以陈独秀说:“王政之治乃一时的而非永久的。”<sup>[31]</sup>相反,“共和之治,乃永久的而非一时的。”<sup>[32]</sup>

但是,陈氏一定程度上又肯定了仁政思想中照顾民众的经济生活的观点,但也明确提出了要在社会经济上平等,克服压迫,而不能只看到统治者对民众经济的照顾,忽略两者在经济上的不平等。当时,陈独秀将民主区分为政治民主和社会经济的民主,后者指的就是人民能够获得物质上的担保,满足生存欲望。陈独秀指出,“社会经济的民治主义,哪一国都还没有实行。”<sup>[33]</sup>但陈氏就是要追求孔子的“均无贫”理想。他说:“我相信社会经济制度果然能够改变,生产机关、工具和生产物,都归到生产者自己手里,不被一班好吃懒做的人抢去,那时便真能达到孔子‘均无贫’的理想。”<sup>[34]</sup>这段话值得高度重视,它表明陈独秀找到了一条复活仁政思想的经济维度但又克服其不平等性的道路。

可见,陈独秀一定程度上既继承了自由主义的相关观点,又比自由主义有所发展。而对不平等的揭示又为其后马克思主义者从阶级分析法出发批评仁政在经济上的压迫性、欺骗性埋下了伏笔。

另一位早期马克思主义者李大钊也主张发挥民众的政治主体性,批评仁政说、保育论,但内在的仍然深受传统乐观主义的影响。

李大钊提出了“民彝”说,“民彝者,民宪之基础也”。<sup>[35]</sup>他认为儒家的仁政思想实际上是越俎代庖,损害了民众的政治主体性。他说:“《诗》云:‘天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。’言天生众民,有形下之器,必有形上之道。道即理也,斯民之生,即本此理以为性,趋于至善而止焉。爰取斯义,锡名民彝,以颜本志。一以示为治之道,在因民彝而少加哺育之功,过此以往,即确信一己所持之术足以福利斯民,施之实际亦信足以昭其福利,极其越俎之害,必将侵及

民彝自由之域，荒却民彝自然之能，较量轻重，正不足与其所被之福利相消，则毋宁于壅育之余，守其无为之旨，听民之自器其材，自踏其常。自择其宜，自观其成，坦然以趋于至当之途之为愈也。”<sup>[36]</sup>

从正面看，李大钊主张发挥民众政治主体性，伸张民彝，“培养民权自由之华”。<sup>[37]</sup>他说：“兹世文明先进之国民，莫不争求适宜之政治，以信其民彝，彰其民彝。吾民于此，其当鼓勇奋力，以趋从此时代之精神，而求此适宜之政治也，亦奚容疑。顾此适宜之政治，究为何种政治乎？则惟民主义为其精神、代议制度为其形质之政治，易辞表之，即国法与民彝间之连络愈易疏通之政治也。先进国民之所以求此政治者，断头流血，万死不辞，培养民权自由之华，经年郁茂以有今日之盛。”<sup>[38]</sup>

然而，从另一个角度看，李大钊又将“民彝”解读为善良意志，他认为自由政治是发挥善良意志（民彝）的结果：“政治之良窳，视乎其群之善良得否尽量以著于政治；”<sup>[39]</sup>“良以事物之来，纷沓毕至，民能以秉彝之纯莹智照直证心源，不为一偏一曲之成（见）所拘蔽，斯其包蕴之善，自能发挥光大至于最高之点，将以益显其功于实用之途政治休明之象可立而待也。”<sup>[40]</sup>这个观念深深地传递出李大钊高度的乐观主义精神，和西方将民众的自由权利建筑在悲观主义基础上的论调形成鲜明对比，不能不说这是潜在的受到了孔孟由仁心论证仁政思路的影响。

在陈独秀、李大钊之后，中国马克思主义发展的高峰毛泽东思想也对古代仁政思想进行了深刻的反思。毛泽东明确地将仁政思想和阶级分析法结合了起来，超越了早期马克思主义者对于仁政思想批评的朴素性。他说：“国民党也需要老百姓，也讲‘爱民’。不论是中国还是外国，古代还是现在，剥削阶级的生活都离不开老百姓。他们讲‘爱民’是为了剥削，为了从老百姓身上榨取东西，这同喂牛差不多。喂牛做什么？牛除耕田之外，还有一种用场，就是能挤奶。剥削阶级的‘爱民’同爱牛差不多。”<sup>[41]</sup>

在此毛泽东的批评矛头之所向，直接的是当时的国民党政府，但其更深处，却是中国传统的“仁政说”和“民本论”。这两种思想均以统治者对人民群众的关心为特点，成为了统治者为自己辩护的根据。但是，毛泽东指出，“爱民说”（“仁政说”）还是虚伪的，对民众的经济主体性也造成了严重的压制。这种分析所采用的阶级分析法，揭示出了仁政说所隐含的剥削阶级对被剥削阶级的残酷压榨。人民如何既在政治上又在经济上当家做主的问题浮出水面。毛泽东对古代仁政说的批判达到了前所未有的深度。秋风先生认为孟子所说的井田制是“实现仁政的捷径”，<sup>[42]</sup>似乎不能有效地对接前贤对仁政具有经济上欺骗性的批判。

## 五、学院派马克思主义的批判

毛泽东仁政思想损害民众经济主体性的观点在学院派马克思主义那里获得了延续，后者也对仁政说的政治内容以及经济上的欺骗性、压迫性进行了批判。

马克思主义历史学家吕振羽对仁政思想的批判着重体现在他对孟子的剖析上。他明确指出,“孟轲并不是一位民权主义者。”<sup>[43]</sup>他揭示出了孟子仁政说内涵的三个维度,指出它们都和民权主义无关。

第一个维度是政治方面的。吕振羽指出,在仁政说的框架内,天子具有无上的权威,<sup>[44]</sup>具有生杀予夺的权力。老百姓尤其是底层的农奴没有平等权,哪里来的政治自由?

第二个维度是经济方面的。吕振羽指出,孟子主张减轻新兴地主及其属下农民的赋役负担,对他们开放池泽山林,保证商业的安全,免除其过关税和市纳,采取这些改良主义的步骤,就可以缓和阶层之间的冲突,封建主们就可以把新兴地主拉到自己的阵营里边来,并且博取农民的同情。<sup>[45]</sup>而且,由于确保了农民最低限度的物质生活,就能保证劳动力源源不断的供给。

第三个维度是教育方面的。孟子说:“善政不如善教之得民也。善政,民畏之;善教,民爱之。善政得民财,善教得民心。”(《孟子·尽心上》)而教的内容主要是“三纲五常”。吕振羽指出,这里面包含了巨大的欺骗,目的是为了维持剥削制度,防止农奴们反抗。

其后,马克思主义哲学家张岱年也批评仁政思想。他认为,孔孟的仁政思想本身是需要批判的,根本原因在于,民众的政治主体性没有得到足够的重视;而且从阶级分析法的角度看,其经济主体性也是受到损害的。张岱年指出,所谓“爱人”,只是在维护阶级统治的前提下对人民施行一定程度的宽惠;仁政的实际意义是在经济上减轻对人民的剥削和压迫,但在政治上依旧维持等级制度;而且经济上的剥削与压迫依然存在,只是不要超过一定的限度。另外,张岱年认为,从效果的角度看,这种要求减轻对于人民的剥削和压迫的仁政思想,在历史上起到的作用是消极的。“在革命高潮时期,这种思想可能起麻痹人民斗争意志的作用;在和平发展时期,这种思想可能起保护劳动力、维持人民的正常生活的积极作用。这都以历史时期的实际条件为转移。”<sup>[46]</sup>这种分析观点在马克思主义的阵营里具有一定的代表性。

另一位马克思主义哲学家冯契也揭露了仁政说的实质:政治上对人民的权利加以剥夺,在经济上给予一条生路,但目的在于确保劳动力源源不断的提供,所以具有高度的欺骗性。冯契承认孟子的“仁政说”的确给予普通百姓基本的财产(“恒产”),但目的是要把农民束缚在土地上。他要农民“死徙无出乡”,目的就是要保证地主拥有足够的劳动力。冯契认为,在封建社会中,小农经济是地主经济存在的条件,所以,地主和农民处于矛盾的关系中,一方面要让农民经营小私有经济,保证地主有劳动力;另一方面,地主又必须拥有直接支配农民的权力,以实行超经济强制。这种两重性大体上决定了整个封建时代地主阶级对农民的统治策略,既要运用暴力进行强制,又要施一点所谓的“仁政”,使农民不致离乡背井,脱离土地,永远成为剥削的对象。<sup>[47]</sup>

可见,一方面,和自由主义一样,中国化马克思主义思潮严厉批评仁政说对



于民众政治主体性的忽视和损害；另一方面，和自由主义不同的是，它借助阶级分析法，揭示出仁政思想中经济方面的欺骗性和阶级压迫实质：在自由主义那里被赞扬的仁政思想的经济内容实际上是政治统治的新形式。毋庸置疑，中国化马克思主义对仁政说的批评和分析更加深入。在其视野之中，只要阶级对立的存在，仁政说的实质就是需要质疑的。

## 六、余 论

应该承认，秋风先生对仁政的解读是富有新意的。不过其着重点似乎在于揭示出它是某种规则、法度，但对于它的被动性以及实际效果认识不够。孟子说：“今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以为政，徒法不足以自行。”所谓先王之道，就是仁政。<sup>[48]</sup>秋风对此的解释重点在于善和法的关系，强调了规则对于人类群体的重要性；而对于“民不被其泽”却基本没有解释。其实这句话的政治含义和经济含义都大有阐发的余地。在经济上，它分明在说仁政意味着统治者“泽被”被统治者：那么，为什么要“泽被”？也许我们今日略嫌马克思主义的阶级分析法有庸俗的味道，但是，它对这个问题的回答是深刻的，揭示了隐藏其中的许多东西。何况一旦说是“泽被”，“有仁心仁闻”者也即君王的权威地位也就得以突出，吕振羽等人所说的天子具有生杀予夺的权力的批评又如何应对呢？

总之，如今热闹、兴盛的文化保守主义如何回应以上在中国近现代哲学革命进程中涌现出来的对仁政的批评？值得拭目以待。

### 注释：

[1] 徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，《徐复观文集》（第一卷），李维武编，湖北人民出版社，2002年。

[2] 姚中秋：《仁本宪政主义——〈孟子·离娄上〉仁政篇义疏》，《探索与争鸣》2012年第2期；《儒家的宪政主义传统：一个历史的论证》，《历史法学》2012年第五卷；《儒家宪政论申说》，《天府新论》2013年第4期；《儒家宪政民生主义》，《开放时代》2011年第6期。

[3] 冯契：《中国近代哲学的革命进程》，上海人民出版社，1989年。全书的主旨就在于说明中国近现代哲学史上发生了一场哲学革命。

[4] 蔡志栋：《论“道家自由主义”三相》，《华东师范大学学报》（哲社版）2013年第2期。

[5] 当然，严复的思想是复杂而矛盾的。有时他又肯定了帝王存在的必要性，有的学者比如萧功秦甚至认为严复是一个新权威主义者。

[6][7][8][11] 严复：《政治讲义》，《严复集》（第5册），中华书局，1986年，第1287、1287、1283、1283页。

[9] 事实上，儒家也会这么认为。

[10][12] 姚中秋：《仁本宪政主义——〈孟子·离娄上〉仁政篇义疏》，《探索与争鸣》2012年第2期。

[13] 黄克武、许纪霖等人认为梁启超也是自由主义思想家。黄克武：《一个被放弃的选择——梁启超调适思想之研究》，新星出版社，2006年；许纪霖：《现代中国的自由民族主义思潮》，《社会科学》2005年第1期。

[14] 梁启超：《新民说》，《饮冰室文集点校》（第一集），吴松等点校，云南教育出版社，2001年，第569

页。

[15][16][22]梁启超:《论政府与人民之权限》,《饮冰室文集点校》(第二集),吴松等点校,云南教育出版社,2001年,第846、846、846-847页。

[17][18]梁启超:《自由书》,《饮冰室文集点校》(第四集),吴松等点校,云南教育出版社,2001年,第2275页。

[19]梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,《饮冰室文集点校》(第一集),吴松等点校,云南教育出版社,2001年,第249页。

[20][21]梁启超:《中国立国大方针》,《饮冰室文集点校》(第四集),吴松等点校,云南教育出版社,2001年,第2417页。

[23][24]梁启超:《先秦政治思想史》,东方出版社,1996年,第113页。

[25]胡适:《中国古代哲学史》,《胡适全集》(第5卷),安徽教育出版社,2003年,第449-450页。

[26]胡适:《读〈吕氏春秋〉》,《胡适全集》(第3卷),安徽教育出版社,2003年,第271-272页。

[27]陈卫平:《理论创新·评价公正·知识普及——繁荣发展哲学社会科学之我见》,《当代中国:发展·安全·价值》(第2卷上),上海人民出版社,2004年。

[28]陈独秀:《再质问〈东方杂志〉记者》,《陈独秀著作选编》(第二卷),任建树主编,上海人民出版社,2009年,第45页。

[29][31][32]陈独秀:《再答常乃惠》,《陈独秀著作选编》(第一卷),任建树主编,上海人民出版社,2009年,第293、293、293页。

[30]陈独秀:《上海厚生纱厂湖南女工问题》,《陈独秀著作选编》(第二卷),任建树主编,上海人民出版社,2009年,第228页。

[33]陈独秀:《实现民治的基础》,《陈独秀著作选编》(第二卷),任建树主编,上海人民出版社,2009年,第121页。

[34]陈独秀:《自杀论》,《陈独秀著作选编》(第二卷),任建树主编,上海人民出版社,2009年,第153页。

[35][36][37][38][39][40]李大钊:《民彝与政治》,《李大钊全集》(第一卷),人民出版社,2006年,第148、145、149、149、150、150页。

[41]毛泽东:《在中央党校第二部开学典礼上的讲话》,中共中央文献研究室编:《毛泽东文集》(第三卷),人民出版社,1993年,第57-58页。

[42]姚中秋:《仁本宪政主义——〈孟子·离娄上〉仁政篇义疏》,《探索与争鸣》2012年第2期。

[43][44][45]吕振羽:《中国政治思想史》(上册),人民出版社,1961年,第179、191、193页。

[46]张岱年:《中国伦理思想研究》,《张岱年全集》(第三卷),河北人民出版社,2007年,第582页。

[47]冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》(上册),上海人民出版社,1983年,第165页。

[48]姚中秋:《华夏治理秩序史第一卷——天下》(上册),海南出版社,2012年,第33页。

[责任编辑:钟 和]