

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

“人本”与“民本” [Human-oriented and People-oriented]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	李, 存山
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-22 01:35:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185164

李存山：“人本”与“民本”

李存山

“人本”与“民本”

李存山（中国社会科学院哲学所 北京 100732）

[中图分类号]B2 [文献标识码]A [文章编号]1002 - 8862 (2005) 06 - 0021 - 05

“人本”与“民本”是两个既有联系又有区别的概念。这两个概念可以说都是中国传统的思想,而又是近现代的表述[1]。简言之,“人”相对于神和物而言,“人本”是普遍的哲学或文化的概念;“民”相对于国家和执政者而言,“民本”是政治哲学或政治理念的概念。

“人本”就是“以人为本”[2],与西方哲学或文化的“humanism”相对应,它可译为以人为本主义、人文主义和入道主义。“人文”、“人道”都是中国传统的概念,如《易传》云:“文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”显然,这里的“人”是相对于天、地或自然而言。“人本”一词不见于古汉语,其所表述的“以人为本”,不是从哲学的存在论上说以人为“本根”或“本原”的意思(中国传统哲学认为人与万物都是天地所生,故而肯定了自然的“先在性”),而是从价值论上说以人为中心(《礼记·礼运》篇云“人者,天地之心也”)或以人为最有价值的意义。中国古代表述“价值”的概念是“贵”。《论语》载有子曰“礼之用,和为贵”,即以“和”为最有价值。《孝经》云“天地之性(生)人为贵”,即以人为最有价值。《吕氏春秋》云“孔子贵仁”,即以“仁”(爱人)为最有价值。因此,“人本”或“以人为本”的确切含义应该是“以人为贵”,即以人(类)为最有价值。《论语》载:“厩焚,子退朝,问‘伤人乎?’不问马。”这是以人为比马“贵”。后期墨家对“仁”有一个界定,即:“仁,爱己者,非为用己也,不若爱马者。”(《墨子·经说上》)这符合孔子的思想(墨子曾“学儒者之业,受孔子之术”,见《淮南子·要略》),“爱己”就是“爱人如己”,这是以人为具有内在的价值(“不若爱马者”为用马也),即“人是目的”的思想。

“人本”包含“humanism”的人本主义、人文主义和入道主义的意思。它区别于哲学或文化的神本主义(僧侣主义)、自然主义、科学主义,以及伦理学的非(反)入道主义。

《圣经·马太福音》载耶稣说:“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的神。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”中国的人本主义有“爱人如己”的思想,但没有“爱上帝”或“爱天神”的思想(利玛窦在《二十五言》中说“夫仁之大端,在于恭爱上帝”[3],这是以基督教的思想来“补儒”,并不符合儒学的本义)。因为“爱”包含着以所爱之对象为有内在价值的意义,而中国古代的天神是“天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民明畏”(《尚书·皋陶谟》),“民之所欲,天必从之”(《尚书·泰誓》),它没有自己独立的意志和内在价值,所以中国古代有“敬天”、“畏天”之说,而没有“爱天”之说(在《尚书》中,“敬天”、“畏天”为的是“敬德”、“保民”)。如果这里的“天”是指自然之天,“天者,万物之总名也”(郭象《庄子注·齐物论》),那么中国古代在“亲亲、仁民”之后有“爱物”。这是人本主义与神本主义的区别。

《吕氏春秋·贵公》篇载:“荆人有遗弓者,而不肯索,曰:‘荆人遗之,荆人得之,又何索焉?’孔子闻之曰:‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰:‘去其人而可矣。’故老聃则至公矣。”在这里,孔子的关注点是普遍的“人”,而老子则“去其人”,放眼于普遍的(包含人在内的)自然,孔、老的不同可以说是人本主义与自然主义的区别。《老子》二十五章云:“故道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王居其一焉。”这里的“王”在傅奕本、范应元本中作“人”。如果说“人”是域中的“四大”之一,那么在老子的自然主义思想中也含有人本主义的因素。

西方现代哲学分为人本主义与科学主义两大派。科学主义以认知、科技为至上,而中国古代则重视“三事”,即“正德、利用、厚生”(《尚书·大禹谟》,孔《传》云:“正德以率下,利用以阜财,厚生以养民”)。中国古代除“利用、厚生”的技术外,科学不发达,这与重视“三事”的价值取向有关系。“为认知而认知”的科学之求“真”在文化系统中应该有其相

对独立的地位,但近代以来的“科技至上”也有与“人本”相异化的倾向。中国近现代文化学习西方的科学与民主,而中国传统的“三事”价值观亦应继承和发扬。

人道主义主张“博爱”、善待每一个人。韩愈说“博爱之谓仁”(《韩昌黎集·原道》),此亦孔子“泛爱众”之意。非(反)人道主义不讲“爱人”,甚至残酷地虐待人,将人视为工具、手段,这与儒家思想相对立。扬雄说:“申、韩之术,不仁之至矣,若何牛羊之用人也?”(《法言·问道》)非人道主义就是“不仁”,反人道主义就是“不仁之至”。

人本主义具有现世主义的价值取向。除了从印度传入的佛教思想外,中国哲学不以天地、人生为“幻妄”,也不像西方的基督教那样以天地、人生为“侨寓之所”,而是认为“天人合一”,存乎“诚”,“诚”就是“真实无妄”[4]。中国哲学认为只有“连续性”(而非“此岸”与“彼岸”相分离的)的一个世界,故“自强不息”、坚持要在“此世”实现道德的理想。“自强不息”,“厚德载物”,张岱年先生将此称为“中华精神”[5]。现世主义而崇尚道德,过去是、今后也将是中国文化发展的主流。

关于人本主义与环境伦理的关系,西方的环境伦理学主张“反人类中心主义”,这有西方基督教的文化背景。按照《圣经·创世记》所说,上帝创造了人与万物,而万物都是直接或间接地被人所利用或征服。因而有西方生态学家说:“与基督教相比,没有一种宗教更以人类为中心”,“它是最倾向于反对自然的”[6]。与此不同,儒家伦理是以“爱人”为中心,由“爱人”而推延至“爱物”。如有的学者所指出:“儒家的生态伦理思想,其本质是人类中心主义的,但它不是以利益为中心的,而是以道义为中心的,这构成了其与西方传统的人类中心论的重要区别……这种道义型的人类中心观念……对于当今人类走出生态危机的困境、实现可持续发展具有重要的启发和借鉴意义。”[7]

《吕氏春秋·爱类》篇云:“仁于他物,不仁于人,不得为仁。不仁于他物,独仁于人,犹若为仁。仁也者,仁乎其类者也。”人本主义在生态问题上首先是“爱人类”,由“爱人类”而推延至“爱万物”(张载所谓“民吾同胞,物吾与也”,程颢所谓“仁者以天地万物为一体,莫非己也”)。在当今世界,如果不“爱人”,有一部分人处于极端贫困中,人与人处在“战争”的状态下,那就没有人与自然的“和平”可言;如果对子孙后代没有恻隐之心,“吃祖宗的饭,断子孙的粮”,那也就无所谓保护生态环境和可持续发展。构建“和谐社会”,从价值理念和操作层面说,首先是人际和谐,然后是人与自然的和谐。

二

“民本”就是“以民为本”,源于《尚书·五子之歌》的“民惟邦本,本固邦宁”[8]。这里的“本”是根本、基础的意思。也就是说,人民,只有(“惟”)人民,才是国家的根本、基础;只有这个根本、基础稳固了,国家才能够安宁。这不仅是一个事实判断(所谓“水可载舟,亦可覆舟”),而且是一个价值判断,即人民是国家、社会的价值主体。

在儒家的思想中,“民本”的价值观念高于对君主权力的肯定;也就是说,“民本主义”高于“王权主义”。孔子说:“以道事君,不可则止。”(《论语·先进》)又说:“勿欺也,而犯之。”(《论语·宪问》)儒家“事君”的原则就是“道”,这个“道”就是“爱人”、“亲民”的仁道。如果君主违背了这个“道”,就要进行批评(“犯之”);如果君主不听谏阻,就应“不可则止”,辞官而隐退。这也就是儒家非常重视的“出处进退之道”。王夫之说:“浮屠氏以生死为大事。生死者,一屈一伸之数,天之化,人无得而与焉,知命者不立乎岩墙之下而可矣,恶足以当大事哉?君子之大事,在仕与隐。仕隐者,君子之生死也。”(《宋论》卷十四)在儒家(“真儒”而非“曲学阿世”之儒)看来,“出处进退之道”是比生死更重要的“终极关怀”。

在湖北荆门出土的竹简中,“[君]所以异于父,君臣不相在也,则可已;不悦,可去也;不义而加诸己,弗受也。”(《语从三》)“子思曰:恒称其君之恶者,可谓忠臣矣。”(《鲁穆公问子思》)。在《唐虞之道》篇,作者说:“唐虞之道,禅而不传。尧舜之王,利天下而弗(自)利也。禅而不传,圣之盛也。利天下而弗利也,仁之至也。”又说:“不禅而能化民者,自生民以来未之有也。”这就是说,如果要“化民”,只能实行禅让制,而不能实行夏代以来的传子制、家天下。这与孟子否认“至于禹而德衰”,而认为禅让与传子两可、“其义一也”是不同的。上海博物馆藏竹简中,《子羔》、《容成氏》的思想倾向与《唐虞之道》相同。我将此称为战国中前期儒家在特殊历史环境中的“帝、王之辨”(远古之帝与三代之王的区别),它不同于此后孟子的“王霸之辨”[9]。从“帝王之辨”可以看出,儒家对政治制度的设计是可以随着历史的发展而有所变化的,因为民本主义、“利天下而弗自利”(孔子所谓“因民之所利而利之”)是儒家更根本的价值观。

孟子说:“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)这就是说,相比于社稷(一姓之国家)和君主而言,人民是最有价值的。孟子从“民本”的立场肯定“汤武革命”,认为“贼

仁”、“贼义”的桀、纣失去了为君的合法性,只能谓之“一夫”(独夫)，“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”(《梁惠王下》)。他反对臣对于君的一味顺从,认为“以顺为正者,妾妇之道也”(《滕文公下》)。臣并不是完全依附于君:对于“贵戚之卿”来说,“君有大过则谏,反复之而不听,则易位”(这体现了社稷“贵”于君主);对于“异姓之卿”来说,“君有过则谏,反复之而不听,则去”(《万章下》),“[君]无罪而杀士,则大夫可以去;无罪而戮民,则士可以徙”(《离娄下》)。孟子又说:“人不足与适也,政不足问也,惟大人能格君心之非。”(《离娄上》)意谓对于“大人”来说,君主的用人之非、政事之失等等尚不足以进行批评,只有格(正)“君心之非”才是最重要的。以后,宋代的道学家如二程、朱熹等把“格君心之非”作为治世的“大根本”,认为只有格(正)“人主之心术”,才能“讲磨治道,渐次更张”[10]。

荀子同样从“民本”的立场肯定“汤武革命”,他说:“汤武之诛桀纣也……若诛独夫。”(《荀子·议兵》)在荀子看来,“天下归之之谓王,天下去之之谓亡,故桀纣无天下,汤武不弑君,由此效之也”(《正论》)。荀子又说:“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也。故古者列地建国,非以贵诸侯而已;列官职,差爵禄,非以尊大夫而已。”(《大略》)荀子把孟子的“民为贵”思想更鲜明地表述出来,即人民是国家、社会的价值主体:天之生民,不是为了君主;相反,天之立君,是为了人民。不仅君主是“为民”而立,就是诸侯、大夫也是“为民”而设。“为民”而非“为君”,这是儒家政治哲学的根本的价值观。

董仲舒主张“屈民而伸君,屈君而伸天”(《春秋繁露·玉杯》)。其“伸君”是适应秦以后的君主集权而立“三纲”之说,其“伸天”则仍贯彻了民本的思想。他说:“天之生民,非为王也;而天立王,以为民也。故其德足以安乐民者,天予之,其恶足以贼害民者,天夺之。”(《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》)其“伸天”是“为民”,而“伸君”则又“屈民”,这是秦以后儒家思想的矛盾。

《汉书·谷永传》载谷永说:“臣闻天生蒸民,不能相治,为立王者,以统理之。方制海内,非为天子;列土封疆,非为诸侯。皆以为民也。垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也。”两晋之际,北汉主刘聪广建宫殿,浪费民力,廷尉陈元达谏阻说:“天生民而树之君,使司牧之,非以兆民之命,穷一人之欲也。”(《资治通鉴》卷八十八)这样的思想一直延续不绝,以至最后一个王朝即清朝皇帝的起居室里有一幅对联:“惟以一人治天下,岂将天下奉一人!”这幅对联可以说是对中国传统民本思想的一个集中表述,即它与君主集权相联系,而又以人民为国家、社会的价值主体。

中国古代有“民有”、“民享”的思想,但没有“民治”[11]。对于儒家(“真儒”而非“曲学阿世”之儒)来说,以人民为国家、社会的价值主体,这种价值观在他们的思想中是真实的。但历史的现实又有如孙中山所说:“要必能治才能享,不能治焉不能享,所谓民有总是假的。”[12]陈独秀在1915年所作《今日之教育方针》中首标“现实主义”,认为现实的人生“非幻非空”,“现实世界之内有事功,现实世界之外无希望”,这是继承、发展了中国传统的人本(现世)主义;次标“惟民主义”,认为“国家而非民主,则将与民为邦本之说,背道而驰”,这是继承、发展了中国传统的民本主义[13]。

关于民本与人权的关系,我曾作有《儒家的民本与人权》一文(载《孔子研究》2001年第6期)。大意是说:儒家的民本与君权相联系,在君主集权的政治体制下,人民没有“公民和政治权利”(所谓“第一代人权”)。但孟子说:“行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也。”(《孟子·公孙丑上》)荀子也说:“行一不义,杀一无辜,而得天下,仁者不为也。”(《荀子·王霸》)这又包含着对每一个人的生命价值的肯定。孔子主张“均无贫,和无寡,安无倾”(《论语·季氏》),他所希望的是“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公冶长》)。在儒家所向往的“大同”理想中,“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜(鳏)、寡、孤、独、废疾者皆有所养”(《礼记·礼运》)。张载在《西铭》中也说:“民吾同胞,物吾与也。……尊年高,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼。……凡天下疲癯残疾、茕独鳏寡,皆吾兄弟也。于时保之,子之翼也。”显然,儒家的这些思想与“第二代人权”即经济、社会和文化的权利有更多的一致性。

明清之际的黄宗羲在《明夷待访录》中说:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也。”又说:“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”,“彼颯颯然唯恐后之有天下者不出于其子孙,是乃流俗富翁之见”。他提出设“政事堂”,提高宰相的权力,又提出“使治天下之具皆出于学校”,“公其是非于学校”,以限制君主的权力,使君主“有所畏而不敢不从”、“不敢自为非是”。因这里有以权力制约权力的思想,所以我认为,黄宗羲的思想可谓从民本走向民主的开端。晚清的张之洞说:“知君臣之纲,则民权之说不可行也。”(《劝学篇·明纲》)而梁启超

说：“道德之立，所以利群也”，“德也者，非一成而不变者也”（《新民说·论公德》）。可以说，知“民惟邦本”（“利群”）是儒家更根本的价值观，则从民本进至民主也是当然的。中国政治的现代化就是从民本走向民主，改变“惟以一人治天下”，而使人民不仅是价值主体，而且成为“公民”（citizen），成为政治权利（rights）与权力（powers）的主体。因此，中国现代的执政理念，不仅是权为民所用，情为民所系，利为民所谋，而且是主权在民，由人民选举、赋予权力，并且监督和制约权力。

注 释

[1]中国古籍中多有“以人为本”或“以民为本”的表述，但古汉语不用“人本”或“民本”表述之。按古汉语的语法，“人本”或“民本”当指“人之本”、“民之本”，而不能用以表述“以人为本”、“以民为本”。尝记有学者考证，“民本”一词出于近代日本学者对“democracy”的翻译，此词又源于中国古文的“民惟邦本”或“以民为本”。“人本”一词盖亦由“民本”衍生而来。另外，《尚书·多方》篇有云“天惟时求民主”，此“民主”亦是指“民之（君）主”，而近现代意义的“民主”则意谓“以民为主（主宰或主人）”。

[2]中国古代“人”与“民”可通用，古籍中的“以人为本”多亦指“以民为本”，如《管子·霸言》云：“夫霸王之所始也，以人为本，本理则国固，本乱则国危。”《太平御览》卷八五九引《后魏书》曰：“国以人为本，人以食为命。”同书卷五三二引《礼记外传》云：“国以民为本，人以食为天。”在近现代的语境中，“人本”与“民本”当有区别。

[3]朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001，第131页。

[4]张载说：“性与天道合一存乎诚。”（《正蒙·诚明》）又说：“释氏语实际……则以人生为幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存，就使得之，乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。”（《正蒙·乾称》）朱熹《中庸集注》云“诚者，真实无妄”。

[5]张岱年《文化传统与民族精神》，《张岱年全集》第6卷，河北人民出版社，1996，第223页。

[6]唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系——生态思想史》，商务印书馆，1999，第47页。

[7]白奚：《儒家的人类中心论及其生态学意义》，《中国哲学史》2004年第2期。

[8]《资治通鉴》卷二〇九载唐中宗时辛替否上疏谏曰：“君以人为本，本固则邦宁。”显然，此处的“人”当指“民”（盖避李世民的讳），“以民为本”源于“民惟邦本”。

[9]参见拙文《反思经史关系：从“启攻益”说起》，《中国社会科学》2003年第3期。

[10]《程氏遗书》卷十五：“治道亦有从本而言，亦有从用而言。从本而言，惟从格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。”《朱文公文集》卷二十五《答张敬夫》：“熹常谓天下万事有大根本，而每事之中又各有要切处。所谓大根本者，固无出于人主之心术；而所谓要切处者，则必大本既立，然后可推而见也。”同书卷二十九《与赵尚书》：“今日之事，第一且是劝得人主收拾身心，保惜精神，常以天下事为念，然后可以讲磨治道，渐次更张。”另，陆九渊关于“格君心之非”的思想，见《陆九渊集》卷二《与朱元晦二》，卷十《与李成之》。

[11]孙中山把美国总统林肯所谓“the government of the people, by the people, and for the people”译作“民

有，民治，民享”。梁启超说：“美林肯之言政治也，标三介词以括之曰：of the people, by the people, and for the people……我国学说于of, for之义，盖详哉言之，独于by义则概乎未之有闻。”梁著《先秦政治思想史》，东方出版社，1996，第5页。

[12]孙中山：《孙中山选集》，人民出版社，1981，第493～494页。

[13]陈独秀：《陈独秀选集》，天津人民出版社，1990，第24～25页。陈独秀对这种继承和发展并不自觉，他往往把科学和民主同中国传统文化绝对对立起来，我认为这是他思想的局限。参见拙文《明代的两大儒与五四时期的德赛二先生》，《传统文化与现代化》1997年第5期。

（《哲学动态》2005年第6期）