

鸦片战争前夕经世思想中的杠杆观念

——以《皇朝经世文编》学术、治体部分为例之分析

黄克武**

“杠杆”是借用物理学的名词所作的一种比喻，意指思想家在解决社会、政治问题时提出的一种十分有效的方法，他们认为只要能够运用这种方法，立刻可以举重若轻扭转全局而达到目标，相反地如果在这方面作得不好则会完全失败。杠杆的观念不是凭空杜撰，而是从史料中归纳出来的一种具体观念。这种思想认为世界上有一个关键的点，如果能够在此施力，世界上其他的部份会对此有所反应而产生巨大的效果。在史料中我们常常看到本、要、枢、机等代表“杠杆”的字眼，或者“源清则流清”、“纲举则目张”、“表直则影自正”等比喻杠杆作用的句子，这些字句都可反映“杠杆”在中国思想史中的确实存在。

中国思想史上杠杆的观念至少可以追溯到《论语》“君子之德风、小人之德草，草上之风必偃”（《颜渊》）、《墨子》“君说之故臣为之”（《兼爱》）。但是孟子、荀子和申不害则更清楚地表示：

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣！（《孟子·离娄上》）

君者民之原也，原清则流清，原浊则流浊。（《荀子·君道》）
明君治国，三寸之篋（或作机），运而天下定。方寸之基，正而天下治。（《申子》）。

这些看法认为君主是成败的关键，只要君主表现得好，人民必然会受到他的影响而变得很好。（《大学》中亦有与此类似的想法，认为“自天下以至于庶人”，只要循着格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”八个步骤去做，就可以产生很大的效果。

或许有人会认为杠杆只是一种语言表达的型式，当作者有意强调某件事情的重要性时，他会使用“全称肯定”的语句表达他所强调的效果，而使读者认为这是一个杠杆，事实上作者不一定相信它会产生这么大的效果。这种看法可能正确，但是如果一个文化之中常常有人以杠杆的型式来表达他们的思想，这种现象似乎不能单纯地以词语修饰来解释，它所代表的应该是一种特殊的思想模式。

杠杆观念的出现，原因十分复杂，目前无法彻底解释，下面是中国思想中与杠杆观念有关的三个看法：

1、杠杆观念牵涉到中国人对政治核心的看法，认为政治核心透过层次的组织，具有改造社会的强大力量。同时中国人没有“制度的多元主义”（Institutional Pluralism），认为政治只有一个核心，在此之外没有合法性的、有政治意义的社会性组合，因此改革思想会将焦点置于政治核心。

2、杠杆观念与“体用观念”有密切的关系，认为世界是一个整体，包括二个

层次，一个是根本（体），另一个只是前者的衍生（用）^①。代表体用观念的字眼有：道器、本末、内外源流、主辅、本体发用、未发已发等项。如果能在根本的层次做得好，另外一个层次就不会有问题。体用观念之下，杠杆观念不限于政治核心而转移到自我的观念或态度。例如《中庸》中之认为：

喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和而天地位焉，万物育焉。（第一章）

朱熹的注明说得更明白：

盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣，故其效验至于如此，此学问之极功，圣人之能事，初非有待于外，而修道之教亦在其中矣，在其一体一用，虽有动静之殊，然必其体立而与有以行，则其时亦非有两事也。

所以朱熹认为只要能够控制心，心与天地就会贯通为一而产生很大的效果。总之，在体用观念影响下，人们相信只要能控制“体”，必然会产生“用”，因此“体”的部分成为关键之所在。

3、杠杆观念与中国人对“人性”的看法也有关系，认为人虽然有“欲”或“气质之禀”等不好的倾向，但是却也有化解人欲而体现至善、成圣成贤的可能，如果由已经体现至善的圣贤治理或教化人民，那么人民一定会受到他的影响而扭转不良的倾向并恢复本然的善性。杠杆观念中蕴含对人性乐观态度。

以上是对中国思想史上的杠杆观念所作的初步探讨，我们发现先秦思想中儒、墨、法诸家都有这种观念，而儒家中孔子、孟子、荀子，以及较晚的《大学》之中杠杆观念尤其强烈，这些看法对秦汉以后中国士人思维方式的塑造产生了深远的影响。一直到清代中叶，西方势力影响之前，杠杆观念仍然广泛地出现在知识分子的思想中。本文的目的是以《皇朝经世文编》学术、治体部份的史料为例，说明鸦片战争前夕经世思想中的杠杆观念。《皇朝经世文编》（以下简称《文编》）由魏源（1794～1857）编辑，出版于清道光六年（1826），全书搜集清初以来七百余位作者的二千多篇文章，分为“学术”、“治体”、“吏政”、“户政”、“礼政”、“刑政”、“工政”等八个部分，学术、治体部分讨论经世的理论，而后面六部分则讨论经世的技术，由于史料性质的限制，本文选择前两部分的作品作为分析的对象。《文编》为清代经世思想的重要著作，它不但代表鸦片战争前夕中国知识分子的经世理念，更反映了西方冲击之前士人们的价值取向，在《文编》的史料中，我们发现了各种各样的杠杆观念，这些看法大致可以分为三类。第一类是与“位”有关的杠杆，“位”意指合法化的政治权势，所有的政治角色都是位，但能产生杠杆作用的位则限于较关键性的角色，《文编》中大多数文章认为“君主”是最重要的杠杆。其次，由于君主具有特殊的重要性，如果能影响君主将会产生很大的效果，而影响君主的重要方式是透过“德与位的对话”，或说“道统与治统的对话”，意指由“有德者”或“道统的代言人”将他们所了解的真理告诉在位的君主，君主如果接受上述的真理而付诸实行，会产生杠杆作用。第三类是“位以外的杠杆”。意指不依靠政治核心以及层次的组织来产生影响力，而是透过某种正确的“观念”或“态度”而发挥杠杆作用。下面分别叙述《文编》学术、治体部分的各种杠杆。

1. 与“位”有关的杠杆

这种杠杆又可以细分为四类：

第一类是位的杠杆。这一类杠杆不谈观念或态度，认为政治角色具有赏罚能力，因此居于关键性地位：

匹夫而好人恶人，其好不足恃，而恶之无所害，使一旦操赏罚之柄，则一人之意足以治乱天下而有余。（魏禧，十三，一上）^②

最具有赏罚能力的政治角色是君主，但是经世思想家认为君主必须与大臣合作才能产生正面影响，例如君臣共同讨论国是，则短期内国家必治：

君臣相亲，朝夕无间，饮食作坐同之，如匠之于器，日夜操作，则手与器相习，而无不如意，主臣一心，夜思蚤谋，无谋不行，无行不达，三月必达，终岁必效，三年必成，五年必治，十年必富。（唐甄，七，四上）

六部官员和谏官是居关键地位的大臣，如果君主能任用得当，则所有的问题都能解决：

六（曹）者天下之事所由全，天下之治乱安危所由出也。……得其人则治于未乱，得其人则保邦于未危。（陆寿名，一，十五上）故谏官有弹压，而后朝廷有纪纲，而后天下有风俗，人君有正一官而百官莫不正者，其惟台谏哉！（熊伯龙，九，二上）

有人则认为关键大臣是宰相：

宰相为天子统百官，如裘之有领，门之有间，舟之有柁，宰相重则朝廷尊，百务举，宰相轻则朝廷卑，事权杂。（林潞，十四，五上）

下文虽然用“重臣”二字，但以编者魏源在文后所撰的按语可知，重臣即指宰相，只要君主能任用好的宰相，国家大事井然有序：

国有大事，重臣一言镇之，重臣之益于国也如是，泛论名实者谓时危乃见重臣，夫国家何日无大事，疆场何以警，盗贼何以兴，赋何以增，兵何以叛，官何以贪不息，民何以穷无日，此重臣之职也，重臣一言则大纲理，重臣不言则百官言之，进之者杂，人君之听之者不专，事之几泄，纲目乱矣，大事安得成，人君其敬大臣哉，大臣其善自重哉！（徐旭旦，十三，五上）

魏源的按语是：

储大文曰，汉文帝时，陈平为左丞相，文帝问君所任何职？平对曰，宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，外镇抚四夷，使卿大夫各得任其职，此诚识宰相之体者也。

由此可见在清代的政治制度中，虽然没有宰相，但宰相的理想仍然存在。据记载，乾隆皇帝曾痛斥以天下治乱为己任的宰相为“无君”：

夫用宰相者，非人君其谁乎？……且使为宰相者，居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也^③。

由于人君不许宰相以天下为己任，促使乾嘉时代知识分子临趋于训考证，但是道光初年随着经世思想的兴起，宰相的理想又从压抑中再度复兴。因此魏源在《文编》中收录了主张宰相是一种杠杆的文章。

以上是有关位的杠杆，基本上这种看法不谈为政者的观念或态度，只注重“位”的重要性。他们认为君臣合作是治乱的关键，而究竟由那一种大臣与君主合作，则有不同的看法，有人主张是六部官员、谏官，也有人主张是当时制度中并不存在的宰相。

第二类是位与政策、制度配合的杠杆。这一类杠杆也不谈观念或态度，认为在位者只要能实行某一种政策或制度，就可以产生很大的效果。例如认为在位者“用人”得当与否是治乱的关键，这种看法与传统思想主张人治比法治重要的看法有直接的关系：

故用人之道得，人主以忧勤致无为，不类也，用人之道失，人主以忧勤济丛脞无益也，治忽之机，直决于此而已。（陶贞一，十三，三上）

古人治天下全在怀诸侯，今人治天下全在择守今。（陆世仪，十三，八下）

故得人而任之，则因循怠玩之习，不患其不除。（桂芬，九，十四）

由于用人很重要，所以有人认为储备人才的教育制度和选拔人才的考试制度是一种杠杆，

国家政治之本，首在得人，而得人之要，必废其途以储之……京师为首善之地，太学诸生，储才待用，则天下党庠术序，靡不闻风兴起，董子所谓教化之本源，不信然与！（夏之蓉，十，二十下——二十一上）

制治之源，尤在制举一事，一事举则其余将次第以举。（张海珊，二，九下）

又如在经济方面只要能防止“悻臣”、“巨室”剥削人民，则民生富足：

圣人以百姓为子孙，以四海为府库，无有窃其宝而攘其命者，是以家室皆盈，妇子皆宁，反其道者输于悻臣之家，藏于巨室之窟，蠹多则树蒿，痲肥则体敝，此穷富之源，治乱之分也。（唐甄，七，四下——五上）

如果在位者能贵澈实施纪纲法度，则在吏制、民俗、文德、武功各方面都会有很好的表现：

治天下有本有末，得其本而治之，则无不治矣，所谓本者何，即制策所云纪纲法度是也。纪纲法度治，则吏治以肃，民俗以淳，文德于焉诞敷，武功于焉赫濯，创之者有基，而守之亦有其渐者也；纪纲法度乱，则吏治以乖，民俗以坏，文德伤于优游，武功失于争竞，创不可以宪后，而守亦不可以承前者也。（马世俊，七，十下）

上述杠杆都认为在位者如果实施某种政策或制度，则必然可以获得重大成就。

第三类是君主之位与正确观念或态度配合而成的杠杆，此即儒家传统中“内圣外王”或“德治”的观念。这种看法认为治国平天下的关键是政治领导者个人人格的修养，只要政治领导者人格健全，以正确的观念或态度施政，就能解决所有的问题。这一类杠杆不谈政策或制度，因为他们认为政策与制度不是关键。《文编》中有不少这类例子，例如有人直接地引用《大学》和《孟子》的话表达这种观念：

夫格物致知诚意正心修身齐家，以至治国平天下，此自然之理而必至之势也。……古之王者于敬小慎微之中皆有正本清源之学，故过日去而善日臻，孟子曰，君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣！董子曰：正君心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方……且夫正也者，岂徒正之也哉，正身则心在身，正家则心在家，以

之正国正天下，则心在家国天下，心贯万事，而无有不谨，无有不实。（俞长城，七，一下一二上）

上述看法将焦点指向君主之心，认为只要君心正，则身、家、国、天下随之而正。类似的例子是：君主应具有仁民爱物之念，一旦此念萌生，民生问题可以立刻解决：

四方颠连琐尾之状，叠叠乎如在目也，呻吟恹叹之声，殷殷乎如在耳也，我皇上一举念间，而斯民日被尧舜之泽矣！（蒋伊，十，一上）

君主如果能自我反省，所有的人会受影响：

人君不可以不自反也，人君自反，则卿士以至庶人咸自反矣，天下知自反，则天下可以寡过。（杨名实，三，十一下）

亦有人认为君主道德的影响力表现在某些特殊项目，例如人君俭朴，则天下风俗淳厚：

世风之奢俭，每随君德移……臣愚以为人情由奢入俭难，由俭入奢易，伏愿皇上释服后，黜华崇实，杜渐防微，庶人心益安古处，而风俗长此敦庞。（茅豫，九，十三下）人君能俭则百官化之，庶民化之，于是官不扰民，民不伤财；人君能俭则因生以制取，因取以制用，生十取一，取三余一，于是民不知取，国不知用，可使菽粟如水火，金钱如粪土，而天下大治。（唐甄，七，五下）

圣人之于天下，何由而治乎？……曰，其尚朴乎……圣人执风之机，以化天下，其道在去奢而守朴……谷帛衣之贵者也，布褐衣之贱者也，贵贱贱人之情也，有望人焉，反之，能使一乡之人贵其所贱而贱其所贵，盖风之移人若斯之神也，洛贾且然，况太仆哉，太仆且然，况万乘之君哉！（唐甄，七，五下一六上）

也有人强调君主应从学问方面努力，以建立正确的观念或态度，如此则“治得其本，故化极其神”：

窃惟圣王之治，皆本于心，而圣王之心必求诸道，道本无穷，是惟充之以学问则日进，学亦无穷，维持之以不息日纯……盖治得本，故化极其神（毕谊，九，七上一下）

上述的杠杆，结合了君主之位和正确的观念或态度，这种看法认为治国、平天下的基础在于道德知识，如果君主能修养身心、留学圣学，建立正确的观念或态度，所有的问题都可以解决。

第四类是君主之位配合正确的观念或态度，再加上政策或制度的实施而形成的杠杆。这一类杠杆与上一类“德治”的杠杆十分类似，但是略有不同。主张这种看法的人，基本上肯定“君主之仁心”的重要性，但是认为杠杆作用的产生除了以仁心为基础，还要进一步实施具体的制度。这种看法与德治观念类似之处，在于他们承认政策与制度是仁心向外推展、衍生的结果，因此关键点还是在于君主的仁心。但是德治观念认为君主的仁心可以直接产生效果，不必讨论政策与制度，这种杠杆则特别强调由仁心推向制度，或从制度归结于仁心，就此而言与德治观念又略有不同。例如下面的引文认为君主以仁心实施用人、吏治或赋税等制度会产生很大的效果：

夫用人不可以不慎，吏治不可以不清，赋税不可以不均，此三者，固治天下

之大端也，而犹非其本也，抑犹非其要也，盖所谓本者何？人主之一心是也，所谓要者何？人主之心行仁者是也。……仁以举贤而爱惜人才，则收用人之效……仁以择吏而澄清吏治，则成廉洁之风……仁以理财而抚循百姓，则致丰亨之象，而臻乐利之休。（缪彤，七，十一下）

又如君主以不敢自是之意流贯于用人行政之间，可以臻至邳隆之治，然而若此念一转，则由治而入乱：

（君主）欲然不敢以自是，不敢自是之意流贯于用人行政之间，夫而后知谏谏切磋者爱所良深，而谏悦为容者，愚己而陷之阱也，耳目之习除，而便辟善柔便妄之态，一见而若浼，取舍之极定，而嗜好宴安功利之说，无缘以相投，夫而后治臻于邳隆，化成于久道也……此念一转，则嗜好宴安功利之说渐入耳而不烦，而便辟善柔便妄者亦熟视而不见其可憎，久而习焉，忽不自知而为其所中，则黑白可以转色，而东西可以易位……由此观之，治乱之机转于君子小人之进退，进退之机握于人君一心之敬肆。（孙嘉淦，九，六下）

亦有人主张君主若以无欲之心实施礼教，则天下可以大治：

夫以无欲为心，以礼教为术，人胡弗甯，国奚不富，若乃怀贪欲以竞黔首，恨恨焉思所胜之，用刻剥聚敛，……大乱之故，由此始也。（姚鼐，七，九上）

使天下之民，日循循焉归于吾礼教之中，则刑罚可以措而不用，而天下固已大治。故曰名者先王动天下之微权也，然其始特不可有自好其名之心，……故王道以无欲为本。（阙名，十三，六下）

上述例子都环绕着君王以仁心行仁政的观念，而且对于仁心、仁政和效果的推论十分乐观，他们认为只要君主有仁心，以此仁心推行仁政，则仁政必然会产生效果。

但是也有人指出仁心、仁政和效果之间有一些实行上的困难，亦即仁心、仁政不一定会立刻产生效果，下面的例子认为君主虽然有仁心、仁政，但是由于臣下不能“实心担当，实力遵守”，所以无法泽加于民：

内外臣工，积玩成风，全不实心担当，实力遵守，是以皇上有不忍人之心，无人代为宣播，百姓何由得知；皇上有不忍仁之政，无人代为奉行，百姓无从得所。（魏双凤，九，十上）

必须配合制度的实施，才能使仁心、仁政产生杠杆作用：

煌煌天语，炳若日星，而官不遵令民不守法，何以示信于天下，伏乞严敕内外部院督抚大小诸臣，嗣后洗心涤虑，精白承修，凡一切奉旨定例之事，有益于民生，有利于风俗者，实心奉行，一体恪遵，内而五城，外而有司，如奉行不力，当即题参，弊在必剔，勿计考成，奸在必厘，勿畏强御，事当为即为之，勿事苟且以塞责，事当言即告之，勿存避讳以误公，则法令永遵，而人心大定。（魏双凤，九，十下）

这种看法特别强调命令的贯彻实行才能使君主的仁心、仁政发挥效用，然而命令的贯彻必须制度的配合，仅依靠仁心的自然发展未必能产生效果。

上述看法是君主以正确的观念和态度来实施各种政策或制度而产生杠杆的作用，这种看法肯定君主必须具有正确的观念和态度，否则一定无法成功。但是他们似乎又

觉得“正君心”的主张过于空泛，所以详细讨论君主如何将抽象的观念和态度与具体的政策或制度贯通在一起。他们深信只要君主能够秉持仁心来实施仁政，一定会产生杠杆的效果。他们接受德治的理想，但是强调必须将内在的道德转化为外在的政策或制度。这种看法显示当时知识份子在某种程度内已经体认到：良好的意图必须配合具体的方法才能产生预期的效果。上述看法虽然没有放弃德治思想“对人性的乐观态度”，以及“个人道德与政治道德结合为一”的看法，但是它将道德理想配合政策或制度之施行的主张，却使“德治”思想减少“乌托邦”成份，转而增加了踏实的性格。

以上是《文编》中四类与位有关的杠杆，这些看法一致认为要解决政治问题必须在某个关键点着力，如果在这一点做得好，立刻可以“拔本塞源”，做不好，则会澈底失败。但是那一个点是关键，各人看法不同，对于提出杠杆主张的《文编》各作者而言，关键点只有一个，然而对于《文编》的编者或读者而言，关键点却有许多个。综合上述四类杠杆，可以归纳出以下的关键点：

第一是“位”，这些看法一致强调“君主”之位最为重要，其次是六部官员、谏官和宰相，如果表现良好，也可以产生杠杆效果。宰相一职不存在于当时的制度之中，经世思想家对此位的强调，显示宰相理想随著经世思想家的兴起而再度出现。

第二是正确的观念或态度，道德方面包括正心、仁心、仁民爱物之念、不敢自是、自我反省、无欲、俭朴等；知识方面则肯定读书的价值、留心圣学。《大学》中的“八步”也属于这一范围，不过它同时包括道德和知识两方面的性质。

第三是政策或制度，计有教化纪纲（或礼教）、用人吏政（包括学校制度、考试制度）、赋税等项。

上述各项即“与位有关的杠杆”所强调的关键点。

其次我们必须注意《文编》中与位有关的杠杆有四种类型，“德治”型杠杆（即君主之位加上正确的观念或态度）只是其中之一；此外，第一、第二类杠杆不谈观念态度或说为政者“内在动机”的问题，与“德治”型不同；第四类杠杆肯定德治的问题，但是还进一步强调从“仁心”推向政策、制度的重要性，与“德治”型略有差异。

再其次，《文编》中虽然不完全是德治思想，但是在杠杆的主张中，“个人的人格道德与政治道德结合为一，并以绝对道德作为政治道德的基础”的看法仍为主流。因此经世思想家十分强调君主的内在动机，他们认为内在动机是本，外在作为是末，末为本所决定。所以如果君主的内在动机合乎道德，则外在作为必然良好，如此将有助于政治问题的解决；反之，则外在作为（无论是个人行为或政治行为）必然会产生恶劣的后果，因此，防止政治败坏必须使君主具有正确的观念或态度。在一个视君主专制为“天经地义”的时代中，要使君主具有正确观念和态度的最重要方法不是透过制度来防范制衡，而是我们下面要讨论的“德与位的对话”。

2. 德与位的对话

儒家思想认为只要能将“圣人之德”与“天子之位”结合在一起，就能产生杠杆的效果。就理论而言，德与位的结合有二种方式，一种是使有德者在位，另一种是使有位者有德。使有德者在位是儒家最高的理想（《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》都有这种看法），但是就天子之位而言，君主世袭制度确立之后，这个理想

已经很难实现，因此只好采取第二种方式，想办法使无德但有位的君主变得有德。在中国，使有位者有德的重要方法不是透过制度的防范而是采取“德与位的对位”。这种看法认为在位的君主德性不足，大臣虽然不是圣贤，却可以透过各种途径了解真理，因此，如果大臣能把自己了解的真理告诉在位的君主，而且君主愿意接受，那么可以使“德”与“位”重新结合在一起而产生杠杆作用。下面我较详细地叙述《文编》学术、治体部分对此问题的看法。

《文编》中许多文章都谈到君主的缺点，例如多欲、任用小人、不愿接受批评、以一时喜怒施政等，这些缺陷加上君主所居的“杠杆”地位，会造成十分可怕的后果，为了挽救这种情况，经世思想家认为必须透过劝谏或监督的方式，防止这个杠杆发挥负面性的重大影响。但是对于君主的劝谏或监督有许多实际上的困难，一方面不喜欢被人批评是人的天性，另一方面君主握有赏罚的大权；臣下顺之者有福，逆之者得祸，所以臣下宁可歌功颂德而不愿犯颜直谏。长久下来，君主常会感觉到自己是有德的圣主，这时对于臣下提出的任何批评与建议，往往视之为逆耳之言。如果实在“过于逆耳”，臣下的身家性命立刻会有危险。因此为了保全身家性命，臣下“惟愿面从不愿弼直”。“德与位的对话”就是针对上述的困局而提出的解决之道。经世思想家不但希望能阻止君主造成负面性的恶果，同时还希望能积极地使之发挥正面的贡献。

“德与位的对话”需要君臣合作，下面我们分别从君臣两方面说明《文编》对“对话”的看法。

君主方面，首先在态度上要颜悦色，言语温和，不要表现出唯我独尊或不可侵犯的气概：

人君之尊，如在天上，与帝同体，公卿大臣，罕得进见，变色失容，不敢仰视，跪拜应对，不得比于严家之仆隶，于斯之时，虽有善鸣者，不得闻于九天，虽有善烛者，不得照于九渊，臣日益疏，智日益蔽，伊尹傅说不能诲，龙逢比干不能谏，而国亡矣。（唐甄，九，一下）

亦即君主应该“抑尊”、“虚中无我”、“虚己纳聪”，并具有“听言之明”。

只有在君主面带笑容、温和求言时，大臣才会直言无隐：

帝王致治也在求言，忠臣事君也在直谏，二者虽有各尽之道，然未有上之求言不切，而下克自尽其愚者也。（储方庆，七，十二上）

天威咫尺，或恐有畏惮忌讳而不敢言者，惟望假以霁颜诱之纳谏以壮敢言之气。（故德迈，九，八下）

因此君主要时时召对，让臣下有表达意见的机会：

伏祈皇上开怀延纳，时垂清问，不拘朝见燕见，不分满州汉官，不拘内院及九卿科道，时假召对，霁以温文，一切用人行政，与民间利病所关，许各官随时条议。（赵开心，九，九上）

敢请皇上朝罢之时，或御朝清门，或御便殿，大霁天威，特召满汉大臣，俯赐清问。（魏裔介，九，九上）

在召对中不仅可以了解臣下的意见，亦可借此考核人才：

不时召对，询以政事阙失，民情疾苦，并令各举所知，以备擢用……是则

诸臣才具之短长，心术之邪正，品行之优劣，皆为皇上渊衷所默识。（故德迈，九，八上一下）

君主除了要召对臣下，更应深入了解一般人民对政府的建议。如果以人的身体比喻国家，那么天子是元首，大臣是股肱，谏官是喉舌，人民是鼻子，而人民的建议则为“鼻孔之息”。一般人都认为一身之中元首最重要，股肱次之，喉舌次之，鼻子不重要，鼻息十分微弱，但实际上：

息最重，息而后有鼻，有鼻而后有口，有口而后有喉舌，有元首，有股肱，盖九窍百骸四体之衰疆存亡，悬于鼻息矣，其微也，乃其所以成钜也哉！身常存而精力疆健者，气为之嘘吹吐纳也，口可以终日闭，而鼻息不可一日绝。（冯景，九，三上）

因此君主应“取于臣也略而取于民也详”，深入了解鼻息可以长保身体健康，

登其歌谣，审其诅祝，察其谤议，于以明四目，达四聪，而股肱良，元首康也，鼻息重何如！（冯景，九，三上）

所以对君主而言，最理想的状况是所有的人都能参与对话，

不独师保以为启沃，疑臣以为赞襄，庶士御事，相与献可替否，补阙拾遗，而瞽以典，史以书，师箴瞽赋朦诵，百工谏，庶人传语，盖莫不毕至于其前，而效周行之示，则赓扬之休可继，泰交之治可成。（赵申乔，十，二下）

其次，君主应令臣下“上自君王个人言行，下至国家各种制度”都直言无忌，不必隐讳。对于憨直之臣应予奖励，而阿附逢迎之人则加处罚，

令言官上书，士人对策，及官僚之议乎政令者，上自君身，上及国制，皆直论而无所忌讳，愈憨愈直者，愈加之荣，而阿附逢迎者，必加显戮，夫如是则天下皆知上之不好谏，夫上不好谏，则劲直敢为之气作。（管同，七，十六上）

对于臣下的建议应作存细思考，至于“拂意触忌”的逆耳之言，尤须体谅臣下的苦心，

于进言者惟论其理之是非，不计其辞之工拙，鉴其心之诚摯，不复问其事之有无。（杨椿，十，一下）

如果臣下的批评或建议很有价值，君主应该从谏如流且予以奖励。如果批评或建议没有价值，则应“宽其处分”而“不责以苛细”。

臣子方面，德与位的对话可以透过二种途径，一为“经筵讲座”，一为“谏诤”。

“经筵讲座”始于汉宣帝诏诸儒在右渠阁讲五经。清代经筵讲官由大臣兼任，在某特定时间为皇上讲解经史。讲解方式是先引一段经典中的文字，然后解释其涵义。例如《尚书》“惟曰，欲至于万年，惟王子子子孙孙永保民”，可以使君主了解：

先王之成宪不可不遵，……末俗之敝政不可不格，……至于百年之计树人，则人才其先务，……三者皆欲至万年之大务也，三者皆得则虽有小疵不足以累大体，固可以蒙蒙而安。（程梦星，十，六上）

借着《尚书》“无教逸欲有邦，兢兢业业，一日二日万几”，劝告君主随时持兢兢业业之心，不可萌逸欲念：

人君为天下臣民之主，四海兆民皆仰赖焉，苟稍有自暇之失，则万几之来，日积月累，欲姑置之，则恐纪纲之不振，将分委之，又虑威福之潜移，故自古明圣之君，惟无逸而已矣，无欲而已矣，逸者欲之渐，欲者逸之根也，何以克之，敬而已矣，兢兢业业敬之至也，盖逸欲之萌，初或以为无关于政治之大，无害于臣民之故，莫不始于微而终于著，始于细而终于钜，始多因一念之自恕，而终渐至众欲之交攻。（蔡新，十，八上）

《文编》中收录了许多篇“经筵讲义”，这些文章表面上是在解释经典，实际上每个解释都已从经典原意引申到当代的政治得失。经筵讲座制度使知识分子扮演皇帝老师的角色，从而提醒皇帝注意自身的言行以防权威的滥用。编者收录这些文章，目的是让知识分子了解自己担任帝王之师的责任，只要有机会兼任经筵讲官，就该把正确观念和态度告诉君主。

第二个臣子与君主对话的途径是“谏诤”。谏诤与经筵讲座不同之处在于一为“预防于未发之前”，一为“挽救于已发之后”。在基本态度上，臣下应注意“不以君主之是非为是非”、“不以皇上之可否为依违”，因为真理另有来源不是出自君主。我们发现当时知识分子在超越现实政治权威之上的真理来源即“道”计有：天、经典和三代的历史、历史演变的原则、本朝祖训等项。臣下加据以批评国政、劝谏皇帝：

以道培国运，则当盛明之时，进忧危之语，以道律皇躬，则当宴安之地，陈怠荒之防，以道革君主，则当嗜好之萌，严性情之正，甚且以万无一有之事，设若或有一之虑。（赵申乔，十，二下）

批评或建议时，臣下应“发敢言之气”以“批逆鳞”，即使有生命危险也在所不惜。但是在这同时也应避免过于激动而直接顶撞君主的态度，《文编》中《汲黯论》一文即特别强调此点。汲黯是汉武帝时一位时常直接顶撞君主的大臣，他曾批评武帝：

陛下内多欲而外施仁义，奈何欲效唐虞之治乎！（《史记》），卷一二〇）《汲黯论》一文认为这种态度“阉于大体”：

余观汲黯之于武帝，其绳愆纠缪，可谓至矣，帝亦深为礼敬，汉公卿莫匹焉，然卒以数切谏不得留内，而帝侈心肆欲之举，卒莫能匡正……若黯者，其可谓阉于大体者矣。（黄永年，十四，二上一下）

因为直接顶撞的态度，常易引起君主的反感，最后批评者可能会严遭惩处而丧失影响君主的机会。因此该文提议：

古之大臣之格其君也，不于其迹之既著而图之，盖尝潜消于其几之未萌，与其几之方动，而后人主不道之事，乃无所因而长，而又非徒恃吾一人介介然廷争而面折之也。

从以上的讨论可知《文编》对臣下谏诤所抱持的态度，一方面主张“抗颜直谏”以“道革君心”，另一方面又感觉到不必“介介然廷争而面折之”。前者所代表的是一种超越当代政治权威的精神，后者则代表对当代政治权威妥协之后的变通措施。以上两种表面上带有矛盾性的主张，共同结合成《文编》对谏诤的看法。

在谏诤的内容方面，臣下应该将民隐、民情疾苦、民间利病告诉君主，以通上下

日之志向为天下治乱之根源。

第二个例子是陈迁鹤的《储功篇》上。他认为目前最大的障碍是读书人“喜虚名而不务实功”，要改善这种现象并建立实功可从两方面努力：

(1) 君相治世，使赏罚勿失其平，则功立。

(2) 儒者治心，使好恶勿乖于则，则今日之心平，他日之功亦立。（陈迁鹤，一，二上）

而上述两点又可以贯通为一，所以知识分子虽然穷守圭窦之中，还是可以“谋天下之事”，因为个人的喜怒哀乐虽然表面上与赏罚没有直接的关系，但实际上“喜者赏之源，怒者罚之由”，因此儒者在平居之日，若能喜怒得当，则他日居于君相之位可以赏罚公正，若能赏罚公正则功立而天下平。亦即“细故得当，大事以理”，在小地方能掌握得住，国家大事一定不成问题。所以“儒者治心”是一个杠杆。

第三个例子是唐甄的“性功”。他的看法和上文一样，主张将内在的“性”和外在此的“功”贯通为一，亦即“言道德必及事业”。如何达到贯通的理想？作者认为要从“尽性”着手，尽性即了解“仁义礼智”，这四者不但存于人心，而且与外在世界有密切关系。仁能够“济天下”，义能够“制天下”，礼能够“范天下”，智能能够“周天下”，所以了解仁义礼智之后应该把四者发挥出来，表现为外在的事功，然后才能够“尽性”，也才可以达到贯通。世人多数不能达到这个目标，主要是因为受到二种错误观念之影响：第一种观念认为要建立功必须依赖“位”，只要有“位”，一般人亦可以立功；而圣贤如果没有位，道德再好也无法立功；第二种是接受道释的出世思想，“以天地山河为泡影”、“以万物百姓为刍狗”。作者认为前者的缺失在于只知外在不知内在，后者的缺失则与之相反。接受上述二种观念的人都无法达到贯通。（唐甄，一，三上一四上）

总之，“尽性”就如同开发内心无尽的资源，只要能开发出来就会产生很大的功效。

第四个例子是张尔岐的《中庸论》。他认为《中庸》的涵义很深奥，人们多半不能了解，因此小人常借此而徇私；实际上全书最重要的话只有二句，即“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”。他也认为圣人了解人的喜怒哀乐常常改变，很难中节，可是又不愿意看到人完全没有节制，所以希望找到一个节制的方法，否则：

喜者乐者何以适得吾仁，哀者怒者何以适得吾义，何所藏以为智，何所决以为勇……四时鬼神之所幽，山川百物明，天地之所统，纲纪之所维，帝王之所公以为制作，匹夫之所私以为学问，士君子之所循以为出处进退，则又何物以善其会通？（张尔岐，一，四上一下）

由此可见，如果希望使现实世界中的各种组成维持和谐的会通关系，必须先找出一个节制的方法，针对此，作者认为有一个关键性的东西可以达到会通：

吾知必礼也，由礼而后可以中节，中节而后可以为中庸。（张尔岐，一，四下）

“礼”之所以有这种大的作用，是因为它是《中庸》的具体表现。《中庸》所指即为礼，所以了解礼之后可以了解《中庸》，而且可以使现实世界的各种组成维持和谐的会通关系，产生杠杆的效果。

则会导致完全的失败，这是杠杆思想的共识，但是关键点为何则有许多辩论，各人意见并不一致。在上述杠杆中，除了少数几项（位的杠杆、位与政策态度配合的杠杆），其他都与《大学》“八步”思想以及《中庸》德与位的观念有着密切关系。他们认为无论个人或君主，如果循着“八步”的过程将“德”与“位”结合在一起，即可成为一种杠杆。《文编》中的意见主要有以下二类：

第一类意见占多数，可以以“与位有关的杠杆”和“德与位的会话”许多例子为代表，这些看法强调“君主之位”的重要性，认为君主特别应该循着格致诚正达到修齐治平，只要君主能够以仁心行仁政，或者接纳“有德之人”的建议，就可以使有位但无德的君主变成有德而产生杠杆的效果。

第二类意见数量上较少，可以以“位以外的杠杆”各例为代表，这些看法认为个人即使不是君主，也可以透过格致诚正而达到修养齐治平，他们所坚持的是儒家传统中“有德者必有位”的理想，意即个人的道德修养与知识追求是比“位”更为根本的关键点，个人在道德、知识方面的成败直接影响天下之治乱。借着位以外的杠杆，使知识分子具有一种“自作主宰”的能力，他们将改造世界的焦点从政治的领域再拉回到学术的领域，更坚定了自己“毅然以天下为己任”的使命感。魏源在编辑《文编》时，将“学术”置于“治体”之前，而且在第一卷中收录了许多“位以外的杠杆”，这种安排无疑地蕴含了上述的理想。

总之，杠杆观观念是中国知识分子思想中极具特色的一种主张，这种主张与先秦以来中国人对政治核心的看法（认为政治核心具有改变现实世界的强大力量）、体用的观念、人性论的乐观精神有密切的关系。《文编》的资料显示，杠杆思想在鸦片战争前夕仍然十分普遍，在这种思想影响下，中国知识分子对事物变化的原因往往采取“单元解释”，认为问题之所在只有一个最关键的点，这样的看法使知识分子无法从多元的观点来看问题。然而极有意义的是：当魏源把各种杠杆集合在一起编辑成书时，“单元解释”已能转变为“多元解释”，读者面对《文编》中各类各型的杠杆，不但可以了解当时政治问题的复杂性，而且可以在学术与政治之间作一抉择。

鸦片战争之后西方势力大规模地冲击中国思想界，促成中国知识分子思想内涵的重大变迁，然而杠杆观念所代表的思想模式却仍然根深柢固。五四运动以来许多知识分子力倡“科学万能”，认为科学可以解决一切的问题，也有一些人认为实施民主政治或者是颁布一部理想的宪法是挽救中国的唯一良方，此外更激烈的知识分子则主张反传统、全盘西化，借此澈底改造中国。上述这些错综复杂的“新杠杆”显示传统思想模式对中国现代过程的深刻影响。

*本文曾于1987年1月17日在台北中国社会学社举办之“儒家思想与中国社会”研讨会上宣读。

**黄克武，现任台北中央研究院近代史研究所助理研究员。

①据陈荣捷先生的研究，最早使用“体用”二字的人是三国时代的王弼。见 Wing-tsit Chan, tran., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, P.323, 如果这样说法正确则体用观念不适用于三国之前，但是本文所谓“认为世界是一个整体，包含二个层次，一个是根本，另一个只是前者的衍生”的观念无疑地可以追溯到先秦时代，为了方便起见我们将道器、本末、内外、源流等观念统称为“体用观念”。

②以下出于《皇朝经世文编》的史料主要依据同治十二年的版本，即台北世界书局于1964年出版的影印本。在该条史料之下将注明文章作者、卷数、页数，如（魏禧，十三，一上）意指该段文字为魏禧所作，见《皇朝经世文编》卷十三，页一上。

③见钱穆,《中国近三百年学术史》,台北:台湾商务印书馆,1983年台八版。自序,引乾隆御制“书程颐论经筵劄子后”。

④这种态度影响下,中国知识分子从事政治批评时,往往在有意无意之间不谈现实政治的成就,而强调政治的缺失。例如徐复观曾说:“站在社会的立场对政治发表意见,其本质即是批评的,因为不是批评的,便让政府去做好了,何必发表意见!”这种立场与“规傲之意多,而颂扬之词少”大体上完全相同。见徐复观,《学术与政治之间》,台北:学生书局,1980年,页118。