

十七世紀中國政治思想 中非傳統成份的分析

熊秉真

- 一、引言
- 二、重要的論點
- 三、新議題出現的背景
- 四、政治思想上新議題發生的意義
- 五、思想變動的歷史評價：代結論

一、引言

十七世紀，時當明萬曆（一五七二——一六二〇）中葉至清康熙（一六六二——一七二二）盛世，中國各地有一些讀書人先後發展出一些對政治的看法。他們的作品有的當時已印行流傳，有的則因各種原因，不為世人所知，有的因文字獄之故，被毀被禁，外人只能間接風聞其片斷文意。這些十七世紀士人所談的問題，有的是過去傳統知識份子論政府與政治時經常涉及的。譬如倡言以倫理道德的政治基礎，即所謂內聖外王一類的儒家理想，或者討論制度上如何能加強君臣之間的溝通，所謂下情上達的問題，乃至於檢討科舉取士的妥當與否，及強調講求經世濟民的學問等等。諸般的議論，雖然在內涵上不乏新的創見，但就議題方面而言，卻都算是舊事重提。另有一些有關政治問題的討論，所涉及的觀念和層次則是在前此中國政治思想史上所未嘗發現的。這幾方面新的問題，其本身的意義固然值得注意，若要在思想發展上追究所謂傳統思想形態下的內動力問題，對這部分發前人所未發的言論，就更需要作進一步的分析。尤其當我們從比較思想史的角度，考慮到十七、十八世紀，恰是西歐啟蒙思想家提出大膽政論，以致鼓動了幾場西洋史上關鍵性的革命風潮時，這東西政論相對的突破點，各自所呈現的不同的特質，及在該社會政治背景下所顯出的不同程度的突破的潛能，實是一個饒富趣味的研究題材。

爲了分析和對照上的方便，本文擬將十七世紀中國政治思想中所找到的一些新的論點，綜合歸納成五個議題，即針對專制君王而發的家天下的問題和君權理性化的問題，在制度上倡言地方分權以爲中央集權之抗衡的看法，以及涉及政治自由與思想或精神自由的兩個觀點。即對任何人而言，有高於事君之義的真理，還有如何把政治權威與精神權威一分爲二，釐清兩者所轄的領域及彼此間關係的問題。

在對這五方面的言論內容作一個大致的介紹以後，進一步分析這些觀點誕生的背景與其歷史意義。因爲發表上述看法的作者，有的固然是彼此意氣相投、聲息相通的朋友。有些則是在相當獨立的环境下，憑一人的揣摩摸索，由感慨而陳言，代表思想史上個別的力量。這諸般不同的例證，何以在觀念上會有殊途同歸的趨向，是一個非常有意思的現象。而這幾種論題，就當時人發揮的程序，亦可大致理出一些共同的特徵。依其特質，我們甚或可以略爲思索，從比較思想史看來，中國政治觀念上某些突破的潛能，及理路上所受的內在的限制的問題。

當然，在大環境上來看，當時不論思想界或政府及社會對這些言論所表現出的初步反應，也是一個重要的問題。因爲任何一種主張或思潮，其長期的發展必然受到現實遭遇的影響，不管是因爲受到熱烈的歡迎而得以發揚光大，甚至因被擁捧而爲之變質，或者因遭批評打擊而被禁錮，乃至因被冷漠誤解而銷聲匿跡，這一番曲折的命運，不但足以讓我們更深刻地認識到當時中國歷史舞臺的狀況，也會很具體地提供思想文化與現實社會的力量二者如何交相爲用的關係，其間的錯綜曲折，正是探討歷史問題所需再三思索與玩味的。

二、重要的論點

(一) 家天下的問題

中國自秦漢建立起一統帝國以來，君主專制，代代相承，歷朝得權者皆以得膺「天命」爲辭，一千多年而下亦未嘗有人對君主制度作根本之質疑，追問此種型態之政權，其所代表的本質爲何。及至十七世紀，突有若干士人執言，指出當時中國所盛行的政治制度，其本質乃是一個「家天下」的政權。

持此議者，最爲後人所習知的是明夷待訪錄的作者黃宗羲（一六一〇～一六九五），他在「原君」篇一開頭就說：

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利，不以一己之害爲

害，而使天下釋其害。此其人之勤勞，必千萬于天下之人。夫以千萬倍之勤勞，而已又不享其利，必非天下人情所欲居也。①

他從「功能」的角度來推測人類歷史中政府的起源，先假定政府或政治領袖人物的產生，是因為人在羣居中有一些需要解決的公利公害的問題，但是大家都好逸惡勞，不願管那些與私利不相干的眾人之事。所以照黃宗羲的解釋，難怪舊有的傳說中有許由、務光這些人，不願涉足政務而逃之夭夭，還有堯舜，萬不得已登了位，一旦有機會，立刻設法脫身。至於使禪讓告終，而為君位私傳作始的夏禹，照黃宗羲的解說，則是不知如何陷入這個苦差事上，不能自拔。

在一般人皆自私自利，而君職又極其勞苦的兩個前題之下，仍然有人爭奪政權，顯然他們一定是發覺其中有利可圖，黃宗羲遂進一步發表了他對世襲以後的中國君主制度的看法，以為專制的建立，實為歷代君王變政權為私人牟利的工具以後的結果。所謂：

後之為人君者不然，以為天下利害之權，皆出于我，我以天下之利，盡歸於己，以天下之害，盡歸於人，亦無不可。……始而慚焉，久而安焉，視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮。②

歷代君王之所以逐鹿天下，原既是為「一家」建立起私人產業，依之類推，其奮戰於羣雄之中，不惜「屠毒天下之肝腦，離散天下之子女」，心中盤算的不過是「我固為子孫創業也」，等江山大定，敲剝天下之骨髓，以奉一人之淫樂，自然要理直氣壯，「曰此我產業之花息也」。在這樣的態度發展之下，原來該與天子並肩合作，共治天下的羣臣，全都變成了替君主經營私產的「家奴」，所謂「其所求于草野者，不過欲得奔走服役之人」③，結果得到的人才自然也僅是一些適供奔走服役者流，他們心中因「一時免於寒餓，遂感在上之知遇」，而關於服務人民、造福社會等目標，反而淡薄。成天掛念的，是如何體仰皇恩，「君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之」，所有的治世牧民等等的作為，完全從為皇室管理產業的角度出發，在大家的眼中，一切的官員臣子本是「為君而設」，他們自己也就理所當然地以為「君分吾以天下，而後治之，君授吾以人民，而後牧之，視天下人民為人君橐中之私物」。從這樣的一個基本假設出發，君臣上下汲汲營營者所為何事，就不問可知道了。

① 黃宗羲，明夷待訪錄（臺北，中華，民國六十三年）「原君」，頁一。

② 同上註，「原君」，頁一～二。

③ 同上註，「原臣」，頁四。

更有甚者，學宗義認為歷朝歷代家天下之風，昭然若揭，人盡皆知，皇家君臣對於國家社稷，「既以產業視之，人之欲得產業，誰不如我」^④，所以不斷引起四方野心勃勃者，欲據此豐饒之產業為己有，史不絕書的撕奪流血，關鍵全繫於此。而朝廷為了有效地防患於未然，遂立出層層嚴密之法網，無非為的是警戒世上一切覬覦此龐大家產之人，防範或懲治想竊分一杯羹的「不法之徒」，所以君主專制制度下的法律，其實不過是保障帝王一家之產的私法。黃宗義在「原法」篇中說：

後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然，以為之法，然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。

又謂：

後世之法，藏天下於筐篋者也。利不欲其遺於下，福必欲其斂於上。用一人焉，則疑其自私，而又用一人以制其私。行一事焉，則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人，共知其筐篋之所在，吾亦鯁鯁然曰唯筐篋之是虞。故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於法中，所謂非法之法也。論者謂一代有一代之法，子孫以法祖為素。夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之，壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下者也。

一言以蔽之，天下的君王建立朝廷、役用臣子、釐訂法律，其背後唯一的動機就是要爭取、擴展並鞏固一份至大無上的財產，那些動輒與之奪權搏鬥，鬧得遍地腥風血雨的人，不論成敗與否，其實都是一丘之貉，搶的不過是一個全國首富的位置。所以得位者創出的固是一片家業，守之者守的也不是什麼祖宗家法的大道理，只不過是勤勤懇懇地保住家產，而將之擊敗的新主，正是以此貪易彼貪，其間絲毫談不上什麼爭奪產業之外的更高層次的破壞或建設。

黃宗義的說法，面面俱到，不失為一家之言，但是仔細追究起來，其實是一篇史論，即以歷史作材料所發的個人對傳統政治的意見，其議論之成立，主要在它發揮了一個士人對君主專制的不滿與批評，至於說歷代中國的政權遞嬗與運作，其背後的原理是否真如他所說的僅有此一單一而共同的線索可尋，以及實質上傳統中國的君主專制、官僚運作及法律體系有無任何超越「一家之私」的地方，則是另一個範圍內的問題，屬客觀歷史研究的對象，並不是他發此議論時關心的重點。

有趣的是，在十七世紀，先後有多位知識份子，都談到過去中國政權的本質，

^④ 同上註，「原君」，頁二。

是一個家天下的形式，這些人在人生哲學，或對整個傳統政治的看法，並不見得一致，他們中間有的彼此也不通消息，卻不約而同地指出了這個癥結，並且對此家天下的現象持批評與反對的態度。例如與黃宗羲兄弟過從甚密的呂留良，就曾在四書講義中，發表過類似的議論，一方面高言三代以前天下為公時的理想狀態，謂：

三代以上，聖人制產明倫，以及封建兵刑，許多布置，……都只為天下後世人類區處。……不曾有一事一法從自己富貴及子孫世業上起一點永遠占定，怕人奪取之心。^⑤

他堅持秦漢帝國一統以後才演出了一個「家天下」的局面：

秦漢以後，許多制度，其……本心卻絕是一個自私自利，惟恐失卻此家當。^⑥

因為「自秦并天下以後，以自私自利之心，行自私自利之政，歷代因之。」^⑦所以：

漢唐以來，人君視天下如其莊肆然，視百姓如其佃賈然，不過利之所從出耳，所以不敢破制盡取者，亦惟慮繼此之無利耳，原未嘗有一念痛癢關切處也。^⑧

另一方面，他也跟黃宗羲一樣強調「自三代以後，習成一功利世界……凡禮樂刑政、制度、文為理財用人之道，純是私心做就」^⑨自然而然地「功利之惡，浸淫人心」^⑩其制度上的後果是處於此背景之下的官僚，一向就以一種代人管家的私人奴僕心態辦事，呂留良一再說：「後世儒者議禮，都只去迎合人主這一點（自私自利的）心事」，因而迫得「商商量量，是從他私利心上要裝折出不忍人之政來，如何裝折得好？」這些辦理公務的人，自己的心理上根本就想：「事君，其初應舉時，原為門戶溫飽起見，一片美田宅，長子孫，無窮嗜欲之私，先據其中，而後講如何事君。便講到敬事，也只成一種固寵患失學問」^⑪在「家天下」的大前題上，形成一片「上下交征利」的情況，於是繼續留在政府中作事的人久而久之「習於功利詐力之事」，一切自然「只在時勢利害上商量」^⑫，這樣一來，所有官僚腐化，制度

⑤ 呂留良，四書講義（臺北廣文書局，民六七）卷二十九。

⑥ 同上註。

⑦ 同上註，卷三十四。

⑧ 同上註，卷二十七。

⑨ 同上註，卷三。

⑩ 同上註，卷三十一。

⑪ 同上註，卷七八。

⑫ 同上註，卷三十四。

上因循苟且，政府內外敷衍成習都可歸罪於君權之下政權性質的一個「私」字。

另一位提出中國歷史上「私天下」的問題的，是當時的思想大家顧炎武。顧炎武曾看過「明夷待訪錄」的稿子，表示很欣賞黃氏的政論，並謂書中有十分之七的意見與他的想法大抵相合^⑬。

他自己在其所作「郡縣論」及「日知錄」中都會發揮自己對君主制「私天下」一義的看法，一方面深斥其害，一方面也贊同宋代葉適之言，以為自唐及五代以後，人主欲「專大私」的情形日益嚴重，以至於「廢人而用法，廢官而用吏，禁防纖悉，特與古異」^⑭。這與黃宗羲所談的家天下的朝廷中君臣關係和法律的變質，以及呂留良所謂三代以下既因君主納社稷於其私囊，以致全國形成了一個「私心」做成的「自私世界」，一切的典章制度就不能不隨著這「以詐力取天下，以法術治天下」的形勢而「修飭補苴」等等，涵義大抵相類^⑮。

黃、呂、顧三人在學術思想上是音訊相通的，而呂留良與顧炎武在抨擊君主專制之私時，還透露了他們各自所受前代一、二學者君王論的若干啟示^⑯。十七世紀另外有兩位學者，是在比較孤立的文化環境下，但憑個人敏銳的觀察和過人的膽識，對中國歷代家天下的傳統提出強烈批評。一位是蟄居湖南的王夫之，他在閱讀史書之餘，直抒心中之意，指責秦宋兩代是使中國家天下發展更趨惡化的二個大關鍵，說：「生民以來未有之禍，秦開之，而宋成之。……秦私天下而力克舉，宋私天下而力自詘。」^⑰而且同樣地從制度上著眼，說中國原是一個「財足自億，兵足自彊，智足自名」的國家，不幸這豐饒的自然和人文資源都壞在一個立意消極，建設性不足而破壞性有餘的家天下政權之上。這種政治的特質，經他一語道破，即「以一人疑天下，以天下私一人」^⑱，正是中國歷代的禍根亂源所在。

唐甄比前列諸子所生略晚，但他痛斥君主專制之非，立論大膽且言辭鋒利。他所發表的「自秦以來，凡帝王者皆賊也」^⑲驚人理論，著眼點也在指出歷代帝王建立政權背後那「殺人越貨」的貪殘之心。他一再痛斥所有的君王不惜「殺天下之人而甘天下之味」，不但暴露了君主專制殘忍的面目，謂統治者的行徑無異是「覆天

⑬ 參見顧炎武，「郡縣論」。

⑭ 見「郡縣論」及「日知錄」，卷八，法律條。

⑮ 四書講義，卷六。

⑯ 參考錢穆，中國近三百年學術史（臺北，商務，民二六），頁八一、一四八。

⑰ 王夫之，黃書，古儀第二。

⑱ 黃書，宰制第三。

⑲ 唐甄，潛書（臺北，河洛，民六三），「室語」，頁一九六。

下之軍，屠天下之城，以取天下，是食天下人之肉以爲一人養也」^②，說任何一個朝廷基本上是建立在暴力的基礎之上的。而且痛斥這些亟於以武力爲自己打出一個天下的人，其關心的終結所在，不過是如何攫財掠貨，並將之永遠據爲己有。他憤歎：「悲哉，周秦以後，君將豪傑，皆鼓刀之屠人，父老婦子，皆其羊豕也！」^③，說他們之所以胸懷統治中國的野心，爲奪權而血戰遍野，目標正是要「殺天下之人而盡有其布粟之富」^④，關鍵都在一個饜足個人私慾的問題上。

傳統專制政權「家天下」的本質一旦確立，其於中國政治思想史上所帶的爆炸性威力至少涉及三個層次：一是歷代朝廷統治的合理性（Legitimacy）爲之根本動搖。因爲所有政治領袖爭取、鞏固政權的動機既是爲了滿足個人的貪婪之心，而且用的常是流血與暴力的手段，如此的政府於理於法都很難再理直氣壯地站立於人民的面前。再者，如果事實真如這幾位士子所論，傳統政府的發展是一步步地把國家人民更徹底化爲皇族一家所私有，那麼現行一切的典章制度立意也都在一個最狹窄的「私心」之上，這諸般制度中「私」的成份要如何才能摒除，是一個嚴重的問題。

三者，一個「家天下」的政權，絲毫不能保證政治領袖的品質。因爲最初打天下的既以武力奪得統治權，所謂「得天下不以其正」，當然難謂其個人或屬下有任何理事的才能。而後，其子孫皆以世襲得位，與他們個人的人才或品德，全不相涉，遑論倚其治國安百姓？這種將家族壟斷式的政權，私相授受之間的禍害，至十七世紀已有不止一人表示異議。唐甄在一篇題爲「鮮君」的文章中就對此君位私傳以至政治不可期的情況，提出質疑：他說，在君制之下，一方面是「治天下者惟君，亂天下者惟君，治亂非他人所能爲也，君也。」這種政治形式，先將「海內百億萬之生民，握於一人之手，撫之則安居，置之則死亡」，他方面又復以世襲制度傳位，而遺傳之罕得賢才，是人盡皆知的事實，所謂：

「世族貴族，其子孫鮮有賢者，何況帝室富貴，生習驕恣，豈能成賢！是故一代之中，十數世有二三賢君，不謂不多矣。其餘非暴即闇，非闇即辟，非辟即懦，此亦生人之常，不足爲異。」^⑤

結果遭殃的當然是人民，落得輾轉求生於懦、辟、闇、暴諸君的統治之下。黃宗羲

② 同上，「止殺」，頁一九八。

③ 同上註。

④ 潛書，「室語」，頁一九六。

⑤ 潛書，「鮮君」，頁六十六。

也深深意識到私傳君位與求賢才於政治領袖的需要常相違背，而此統治品質低劣的問題，依他的看法，至明初廢丞相，並不斷貶抑官員地位，升高一人獨裁的程度以後，益趨惡化。因為整個政府中能求得或容納賢才的機會愈來愈小，有能力的人在政治中能發生的功用也愈來愈微，不足濟事。他在待訪錄置相篇中說：

天子傳子，宰相不傳子。天子之不賢，尚賴宰相傳賢，足相補救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無有為賢者矣。^②

在點明中國歷代朝廷「家天下」的本質及其弊端之際，這些十七世紀的士人對此問題，也曾經嚐試提出若干解決之道。而他們諸多的對策大抵都可以歸結到「削弱」或「架空」君權一個意旨之上。譬如說黃宗羲主張，一方面保留宰相的職位，使此百官之長成為整個帝國制度實質上的行政首長，並且以其任賢舉能的傳統，彌補帝位世襲不能傳賢之先天缺憾。二方面，要加強政府內外一些足以制衡君權的機構，例如他提議宰相之下設一政事堂，「使新進士主之」，仿唐代之法，發揮一種政治體系內議論是非及發表反對意見的功能，使「四方上書言利弊者，及待詔之人，皆集焉，凡事無不得達。」^③在政府機構之外，則以學校為正式表達民意的管道，依他之見，學校的意義，不全在教育人才，而是要成為一種代表社會民意的組織，以與政府的正統政治勢力相抗衡，所以他說：「學校所以養士也，然古之聖王，其意不僅此也。必使治天下之具，皆出於學校，而後設學校之意始備」，「是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也」。他所期許的，不只是希望高等教育能維持自己的尊嚴，講求學術水準，使「朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣」，更重要的，是要知識界發展出一種政治力量，使「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校」^④，宰相下所率的政事堂和一向為知識份子聚而議政的學校，內外交相為用，依黃宗羲的設計下，可以是傳統中國政治精神蛻變的重要關鍵，如此官民聯合，未嘗不可孕育出一股有別於當局或皇室的政治勢力，而在實質上達成代議和制衡的效果。顧炎武曾倡「封駁」的制度，意思也在保留一種抗違君意的機構，使君主的意見，不能永遠是唯一的的是非最高標準。

另外，黃宗羲又極倡依靠法制，具體地約束君主「私天下」之實，這種相對於「一家之法」的「天下之法」的內容，他未細解，但其精意確在以一種客觀的規

^② 明夷待訪錄，「置相」，頁七a。

^③ 同上，「置相」，頁八a。

^④ 同上，「學校」，頁八a～八b。

章，為專制政治之抵制，故他一再要人相信「有治法而後有治人」，只有承認制度規章的獨立地位，並予以相對於君權的極高權威，才可能對付任何一個個人自私自利、喜怒不定、好惡無常的積弊。把黃宗羲的議論綜合起來，上有宰相保持傳賢並主領政務，復有政事堂與學校，官私雙方匯流的代議與制衡力量，再加上典章制度來約束政治領袖的各種作為，無不在把君主專制變成一種有名無實，徒具形式的東西，究其理想未嘗不能把中國政治推向一種類似「虛君立憲」的途徑上發展。

其他如呂留良和顧炎武，是贊成用「封建」或其他的辦法，分掉君主個人之權，這種走向地方分權之想，黃宗羲也考慮過，他曾倡言在邊地復行唐代之「方鎮」，並付以聚錢糧兵馬，征田賦商稅之全權，其目的固然是防邊，其實也是一種削弱中央集權的方法，所謂「外有強兵，中朝自然顧忌。山有虎豹，藜藿不採」^②是也。不過諸子封建及地方分權之議，本身在十七世紀政治思想史上是一項非常突出的特色，值得作專門的分析，容後再論。

用種種議政的機構和法律制度以架空或削弱君權，算是一種釜底抽薪的辦法，或者可以把專利王權之下「私天下」之害降至最低，最後君王也許就成了一個名過其實或者有名無實的虛銜。除了這些具體的設想之外，針對現狀想作儘量的改善，十七世紀士人中，有人單致力於揭露帝王及君權的負面形象，特別點明君主無異常人，因而其個人或政權都不具任何神聖性，這類的言論，可視為對君王私天下情況的一種精神繳械，即持一極理性與批評的態度，點明事實，發掘問題，此實事求是過程的本身，在思想解放上即含突破性力量，而把君權理性化，君王世俗化的現象，可謂十七世紀政治思想中另一個非傳統的因素。

(二)君主與君權的非神聖性

中國君主與君權所帶之若干神聖性格，雖不如西方傳統所謂「君權神授」說之具體，但視皇帝及帝位之具有某種超人的、超自然的神聖性格，則為不爭之事實。即擱開附著於天道說的一切陰陽五行，祥瑞災異等附會不論，在傳統臣民心目中，天子或朝廷背後具有異於常人、超乎常理範圍的特殊力量，是一種非常普遍的信仰。但是到了十七世紀，卻有一些言論大膽，思想前進的士人，紛紛用一種理性的態度，直接指出君王或帝位實在不具有任何神聖的性格可言，朝廷的功能只不過是一個辦理公事的機構，而所謂的君王原本不過是一個領銜主政的普通人。他們的說法，歸結起來可分為兩方面，一則是暴露出君王或專制制度的黑暗面，譬如前面所

^② 同上，「方鎮」，頁十七b～十八b。

論的君主「私天下」的問題，後而謂其動機無不是自私自利，誠所謂居心叵測者也。甚至如黃宗羲、唐甄等直接就指控道：「然則爲天下之大害者，君而已矣。」^②或者說其真面貌竟是殺人如屠夫，然後「食天下之肉以爲一人養」^③者等等。這種攻擊負面的言辭，當然可以產生極強大的「偶像破壞 (iconoclastic)」的力量，徹底瓦解帝王、帝制的尊貴堂皇，不可冒犯的舊形象。

另外有一類的討論是比較平實的，著重在發揮君主及君權的理性化及平民化性格，如黃宗羲在「原臣」和「置相」兩篇中一再強調，君王和所有臣子的政治地位即使略有高下的次序，並沒有性質上的差別，都是爲了協同治理天下的公務而產生的一些辦事的人，所謂「君之去卿，猶卿大夫之遞相去，非獨至於天子，遂截然無等級也。」^④天子僅是所有政府官員中的領頭者，角色與一般衙門中的官僚基本上並無二致。

唐甄則針對皇帝無涉於天道一理，破除傳統奉君如神的迷信，他在潛書「抑尊」篇中說「天子之尊，非天帝大神也，皆人也」^⑤，直截了當地宣佈了整個君主專制制度，全是「人」的作爲，絲毫無任何神秘或神聖的色彩可言。而且他也反對一切以統治者爲遂行天意者，或代表「天道」的觀念，他用一種反諷的口吻說，如果硬要把歷代帝王屠屍遍野的暴行都推諉到一個高高在上的「天」或「上帝」的身上的話，他自己也要挺身而出，「諫天之虐」，「反天之虐」^⑥，決不肯姑息養奸默默地接受那些歷朝君主得天行道或代天造孽的迷信。

稍後，還有一些士人，特別把君臣與平民並舉，指出統治者均出身於被統治者，二者的身份同是人。如余廷燦所提出的，「明，萌也，有因民之萌而達之者曰君相，二者非有異於民也，以民明民，以民衛民也」^⑦。以及稍後汪縉談到「（原始之時）……嗜欲欲遂，不遂則爭奪生，物害乃滋，聖人出，爲之驅物衛民，于是羣然戴附之以爲君師，故君之立，民立之也。」^⑧與黃宗羲在「原君」篇對政治領袖起源的看法不謀而合。

這些政治理論，不論是直指君主專制負面性格上，可以有「偶像破壞」的力

② 明夷待訪錄，「原君」，頁二a。

③ 潛書，「止殺」，頁一九六。

④ 明夷待訪錄，「置相」，頁六b。

⑤ 潛書，「抑尊」，頁六七。

⑥ 潛書，「止殺」，頁一九九。

⑦ 李廷燦，「民貴」，見皇朝經世文編，一，一b。

⑧ 汪縉，「繩苟上」，皇朝經世文編，一，八b。

量，或者在注重政權非神聖性格的方面，有如西歐近代以來所謂對政治權威世俗化 (secularization of the political authority) 之特徵，都是設法以理性的態度來分析政權統治的問題，以代替古代一切偏於神性及宗教性的說辭，正是近代思想的特色。尤其最後所舉的兩個例子中，更從政府的成立，君主的產生，皆出於公眾的需要一義出發，進一步引出「君之立，民立之也」一層深義，明言政治權力亦源於被統治的民眾，在精神上十分接近啟蒙時代的「主權在民」(popular sovereignty) 的說法，亦即一般所指認為近代民權、民主政治思想的濫觴。

(三) 地方分權之議

許多學者均以爲，中國的君主專制制度，歷經宋元明三朝的發展，幾達巔峯狀態，「法令日繁，治具日密」；而各種官僚組織亦環環相扣，層層相屬，即謂其臻近帝制之精義亦無不可，然十七世紀士人中對現實政治持較高批評精神者，則思痛砭其弊。斥帝王一室「私天下」之非，及強調君權之非神聖性格，固其二端，而君制極端發展之下所代表的另一大禍害，則爲過度中央集權的政體。緣之，明清之際有不少思想家高倡種種分權地方之說，其爭議雖仍沿用傳統的「封建」與「郡縣」之詞，但實際上內容早已變質，舊瓶中滿裝新酒，在觀念上多有超越往昔之處。在他們心目中，秦漢以來歷代採行的郡縣之制，所意味的既不在統一全國，或運用一套有效的行政管理系統，而實在創出一種實踐君主專制、中央集權的政治體系，這種政治體系從來就是爲了滿足君主個人或皇族一家的嗜欲而設，所以其基本精神是「私」的，而且絕對要求思想一統，不可能允許其他個人的精神活動的自由。相對地來說，他們用「封建」來代表君主專制制度確立之前諸侯並立之時的政治型態，這種情況下，固然有國家分裂、散漫等缺失，但在政治權力上有分權地方以抵制中央，在價值上有注重人民本位，在運作上有保留與諸領主合議共治的精神等等優點。甚至因爲當時絕對的「天下一尊」尚未確立，在情勢上君王比較不能完全壟斷政權，也因而無法徹底統治思想，對知識份子而言，也許留下若干自主思考的餘地。

君主專制下，形成「私天下」和「中央集權」之局，本可視為兩項相關但個別的問題來討論，但明清之際捲入封建郡縣論的諸學人，均將兩事混爲一談，即使連不贊成復封建制度的王夫之，亦認爲秦之始全面改封建爲郡縣，確是爲了「私天下」的動機所驅，他在讀通鑑論中說「秦以私天下之心而罷侯置縣……秦之所以獲罪於萬世者，私己而已矣。」^⑤在王夫之看來，雖然後來歷史的發展，造出意想不

^⑤ 王夫之，「讀通鑑論」，卷一。並參見卷四對封建的評論。黃宗義，明夷待訪錄，「原法」篇中亦謂「是故秦變封建，而爲郡縣，以郡縣得利於我也。」

到的結果，用他的話說，是「天假其私，以行其大公」，使郡縣制變成一種對朝廷與人民都較有利的制度^{②6}。不過，他對天子「私天下」之深惡痛絕，與其他諸子並無二致。

主張用地方分權的實質，以消弭君主專制之禍害，考慮得最多的是顧炎武，他一方面承認封建制度的本身，恐怕已成歷史陳跡，再不能全面恢復，他說：

知封建之所以變為郡縣，則知郡縣之敝而後變，然則將復變而為封建乎？曰

不能。有聖人起，寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣。^{②7}

而且封建、郡縣制度，其實各有利弊，「封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上」，另一方面，也正在用此認識點明，他要以封建所代表的地方分權的長處，來矯正君制之下過度中央集權的闕失，甚至使其「家天下」的形式成為一個有名無實的東西。

顧亭林所說的「寓封建於郡縣之中」，其要旨是要加強地方的力量，以與中央政府相抵制^{②8}。其方法包括：一、提高地方官的權力，使政權重心下移。他認為要恢復郡縣首長所有的辟官、蒞政、理財、治軍四權，並且尊令長之秩，而予以生財、治人之大權，並罷監司之任，行辟屬之法，甚至復世臣，讓地方官中表現優良者任終身，且得舉子弟及他人繼任等等，其意均在使政治權力的中心下移。二、要加強地方自治，使地方人士本身形成一種實際的政治勢力，譬如說，他主張辟舉等地方官職應「用千里以內習其風土之人，即本地人士擔任，並設為久職。又要多設小官，恢復如漢時嗇夫、三老等鄉村的公職人員。三、他呼籲要加強宗法、民族等組織^{②9}，使之成為相對於朝廷的一股不可忽視的力量。一方面，在危難的時候，可為中央之屏藩，使國家不致速亡。另一方面，在平常可以為君權之抵制。類似的看法，黃宗羲論「方鎮」時亦有發揮，以邊地建方鎮，予其掌財、政、軍之大權，可為國防之前衛，亦可牽制中央政府，讓天子有所顧忌，不敢過於專斷。王夫之也認為藩鎮可以屏障朝廷，厚植地方勢力，是一種國家政治資本的投資，宋明以來「以逆臣之阻兵而廢藩鎮」在他看來，與「因權臣之蠹國而除宰相」同為因噎廢食之舉

②6 王夫之在讀通鑑論卷八說，郡縣制之下，州郡不得擅興兵，而地方長吏亦不敢專生殺之權，對朝廷減少威脅，對人民也少受虐待。在卷一中他也說，郡縣制下，地方官不能久居其位，其罷黜適可蘇息民困，實際上是一種的好處。

②7 亭林文集，卷一，郡縣論一。

②8 均見，亭林文集，卷一，郡縣論九篇。及日知錄卷八～卷十三諸條。

②9 亭林文集，卷五，裴林記，說「夫不能復封建之治，而欲藉士大夫之勢，以立其國者，其在重氏族哉。」，又，日知錄，卷六，「愛百姓故刑罰中」條，亦談到「宗子次於君道」。

④。

倡封建或地方分權，意在使權力不再集中於天子一人或中央政府的手中，對君主專制可產生一種政治上的制衡作用。尤有進者，是此政治狀況可能創造出一些額外的政治活動空間與彈性，而政治上的自治力量，不但因其本身的彈性增加，使之有機會逐步走向多元化的發展，並且可能意味著思想活動或者也隨之少受一統政局的箝制，而在精神文明上得以漸漸趨向自立自主，與多元發展的境界。這一層觀念的申論，以呂留良的封建論最為精闢動人。他以為封建制度，不但可以削弱君權，更重要的是，天下若存有一個以上的政治勢力，那麼在天子與朝廷之外的各個封建諸侯，正可以保障種種當時不為正統所容納的思想活動，如此一來，知識份子或者得以精神的力量與集權政治相抗衡，或者可以根本醞釀出一套截然不同的政治理論，徹底改變中國的政治體系。可惜在郡縣制，即中央集權的情勢之下，天下士人都在獨一的政權控制之下，言語行動不得自由，經濟上又沒有自立的能力，為了生計常被迫出仕，如此政治上的大一統與思想上的禁錮，無出路、交相為用、惡性循環之下，幾無突破的可能，所以他沈痛地指出：

只為後世封建廢為郡縣，天下統於一君，遂但有進退，而無去就。嬴秦無道，創為尊君卑臣之禮。上下相隔懸絕，并進退亦制於君而無所逃，而千古君臣之義，為之一變。^④

壟斷式的政治體系與封閉性的思想發展，實為一體之兩面，呂留良對這一層的意義，認識十分透徹。

四高於君王的真理

除了抨擊君制私天下的本質，指明帝王之非神聖性格，並進而欲以地方自治和其他辦法，分君權以為抵制之外。十七世紀的政治思想還表現了一個重要的新特點，就是論及所謂有高於君王與政權的真理存在的問題。這種闡述，在理念上與上述的政治批評可以說是一種邏輯的延續（logical extention）。此想法最具體的表現，是少數知識份子所堅持的有高於君臣之義的原則，因而人人都可能為了更重要的道理，而拒絕出仕或事君。黃宗羲在「原君」篇中就曾以鄙夷的口氣說：「而小儒規規焉，以君臣之義，無所逃於天地之間」^⑤，表示深不以為然。

呂留良對此原則，更是反覆致意，反對傳統知識份子一向把「事君」與「行

④ 見王夫之，噩夢。

⑤ 呂留良，四書講義。

⑥ 明夷待訪錄，原君，頁二b。

道」混爲一談，以致出任公職成了一個人自我實踐的唯一途徑，其實不但當世的政權可能在義理上說，是一個「背道而馳」的惡勢力，而且根本任何的君王的政治秩序（political establishment）都可能與理念上的最高原理原則毫無關涉，不見得是一個值得効忠與合作的對象。所以他說：「君臣以義合……但志不同，道不行，便可去。」並沒有什麼君臣之義無可逃於天地之間的道理，因爲天下的道理，有更要是君臣之義者，譬如說，夷夏之辨，就可能是一個非常值得考慮的關鍵。他用講四書的方式，藉對管仲這個歷史人物的評論，來申述他的意見說：

看微管仲句，一部春秋大義，尤有大於君臣之倫，爲域中第一事者，故管仲可以不死耳。原是論節義之大小，不是重功名也。^④

其中意思可是有兩層，一是在達到一個不合義理，或與更高的事理相衝突的情形下，士人不該事奉某一個特定的君王或政府。二則是說，從價值的角度來說，文化與社會當然都要高於政治。這第二義在觀念上與顧炎武的「亡國」與「亡天下」之辨是一致的。

因爲呂氏是藉最明顯的華夷之防來闡明他的想法，所以其抽象觀念上的重大義理，常易爲人忽略。尤其是曾靜等人特別演申「華夷之分大於君臣之倫」一義，並思訴諸行動，遣人投書岳鍾琪，欲叛雍正，謀敗被捕。事態擴大以後，外人與後人都特別往最狹窄的種族問題上去聯想，呂留良之家族、弟子既受株連，其作品又遭焚禁，結果使他在思想上較深一層的創見，亦被淹沒，未被發掘，不受賞識。

實質上，他在觀念上提出有高於君臣之義及政治權威的道理，對中國數千年帝制，更具根本的威脅性，其所足以動搖的，不是任何一個特定的皇帝或朝廷，而是整個極權專制的政治體系，雍正帝對這一層的意義，是比任何人都清楚的，他留下曾靜等爲活口，但立刻誅殺曾氏族人及生徒，毀禁其作品不足，又遣翰林大學士將其流傳較廣的四書講義，另加批點以後分送各地，希望整個扭曲改變此書的含義。如今再細讀所殘留的呂氏作品，整體看來，他的政治批評，涉及極廣，所關心的不只在夷夏之防，確已觸及一個更普遍和根來的原則，即有真理高於政權之義。

在另外一方面說，如黃宗羲之認爲，教育的最高目的之一，就在建立一種獨立於君主及朝廷之外的是非標準，使得「天子之所是，未必是，天子之所非，未必非，天子亦遂不敢自爲是非，而公其是非於學校」，以及顧炎武之提倡封駁之制，都是想在制度之建立出一種有別於朝廷的公是公非，在觀念上來說，不但認爲政府

^④ 四書講義，卷十七。

有誤入歧途，不代表正義公理的時候，而且心中坦承在任何時候，應永有更高是君王的義理所在。

這個抽象原則的另一方面表現，就是當十七世紀士子把天子或朝廷與人民的利害對舉之時。不管是控告君主懷私利以屠殺、役使臣民，爲害天下，或者單把朝廷與社會的需要對立起來，其含義都在指出政府的意圖與人民的福祉很可能根本上是兩回事，彼此的利害也常不一致。像黃宗羲在「原臣」篇中說：「天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」，這是說，即便排除歷史上常遭昏君、暴君及不合理的政權的破壞之外，就是在平時，（除掉孟子倡言合理的人民革命，可以弑君易主的時期之外），任何一個政府的作爲與整個社會與大部分人民的幸福或意願，仍然可能相違，在概念上是不能相提並論的二回事。這個觀念的建立，在思想史上可能引出兩方面的結果。一是若政府與人民之利害在常態下仍是二事，則理論上說，人民禍福的重要性當然要高於政權本身存亡的考慮，因而才能衍出任何一個廣義上具政治關懷的士人，可以因爲關心社會福祉，而反對政府。政權與社會從而被分離開來（separation of state and society），在人類觀念發展的過程上，這是一個非常重要的里程碑，代表一個社會的知識份子精神上終於脫離政治圈而完全獨立起來。從此在思想上，君主是君主，人民是人民，政治是政治，社會是社會。這兩方面的目標，兩個層次的問題，在士人的關懷裏，可以是兩種對象，擇其一者不一定非涉及其一，國家社會的前途遂不必與任何一個特定政府的興衰存亡混爲一談了。

在理念上建立起一個超乎君王或政治之上的真理，可援申出來的第二個結果，就是思想內容的多元化與彈性發展，因爲政治既不代表最高的價值，在君王之外自然有其他的權威的象徵，值得作爲死生以之的効忠對象。理論上說，這就是多元價值體系的起點，此觀念一旦確立，則人們不但不必認朝廷或政府爲唯一的獻身目標，而且很可以致力於狹義的政治活動範圍之外的事業，而覺得自己所努力的，其實是爲了一個更高的理想。這與傳統亂世時常見的隱遁式的人生觀截然不同，因爲隱士固然可以被視爲以脫離權勢控制，表示其對當局的一種批評，但是那畢竟只涉及一個個人的取捨，其抗議的意義較狹隘，而其逃避的成份居多，對整個社會而言，並不能造成一種積極、肯定的新價值。即使傳統儒家所揭櫫的「邦有道則仕，無道則隱」主要導出的仍然可能是一種比較被動、消極的主意，講求的只是脫離昏庸、動亂的朝廷，即西方所謂趨近於逃避的負面的反抗(negative protestantism)，

與正面的起而樹立一個更高的精神力量，並使一切的君王與政治都屈服其下，其意義與效果是可以迥然不同的。

(五)政治權威與精神權威的釐清

當十七世紀的政治思想，提出種種對君主專制制度的強烈批評，並且表示君王本來就不是天地間最高的道理，而政治也不代表什麼，世上絕對的價值時，其議題在理念上很容易涉及的另一個問題，就是如何釐清君權或政治與道德或倫理之間糾纏不清的關係。中國自從儒家政治思想建立起「天道觀」為政權合理化背後的基礎，加上歷代推崇「道德政治」的結果，皇帝遂成了聖人，政治領袖與精神權威混為一體，而政府就代表公理與正義的化身。俗世的政權不但變成了天下名教的主宰，也扮演起在天人之際居間運籌的關鍵角色，這是政府而兼道統文化，與西方近代以前「政教合一」時期，羅馬教廷以宗教組織而轄管俗世政務，在許多現象上，有殊途同歸的效果。從這個角度來看，西歐中古以來政教衝突的歷史，以及終於走上政教分離之路，其本質上可以說是一個社會在理念上選擇了政治與倫理（宗教或哲學上的）分道揚鑣的途徑。在中國，一向重視精神價值的知識份子，與歷代的君制政府之間雖維持一種互依相生，彼此合作的關係，但其間不可否認的，內在一直也存在著一種緊張與對立的情勢。知識份子固然一再強調精神上的自由地位，不可或缺，任何的政府都應該寬容人民。懷有並發表批評性的意見，孔子贊子產不毀鄉校的決定，就是藉以表彰政府應保留給被統治者以一抒已意的合適場地，以疏通上下之情，並排解社會上的積怨。但是實際上，知識份子若集成一團體，開始對當權的政府持批評的態度，政府極可能視之為攻擊與破壞性的力量，而欲予壓制或消滅，從東漢到南宋層出不窮的太學生運動，以至明代東林與復社等活動，都顯示出知識份子與朝廷均以「天下為己任」時，在干政方面可能產生的衝突。政權與精神文明各自的角色如何？兩者間到底應存在著一種何等的關係？到了十七世紀，仍是一個費人心思，但莫衷一是的問題。如黃宗羲在設想一代議性的機構，以為集權政治的抵制時，首先想到的還是學校及師生所能擔當的重要功能。特別有意思的是，在同時似乎也有一些士人想到了「政教分離」在觀念把政治權威與精神權威分開，在制度上把政治活動與思想活動變成兩個獨立的範圍，也許是一種更具建設性的解決之道。

呂留良談封建時，在這方面就發表了獨到的見解，以為權力結構若能脫離一味的中央集權，則政治上地方分權與多元化的發展，可以為精神活動的獨立自主，提

供一個較優良的環境，可惜他的心意未得社會大眾賞識以前，先就被當時的政治領袖雍正皇帝所識破，而且更不幸的是，清初諸帝在政治意識上露出高人一等的警覺性，以文字獄扼殺並焚毀了許多這方面的作品，結果至今後人所能見到這方面言論思想的發揮非常有限，甚至竟是經由審訊資料和聖諭中所看到的間接消息，如雍正曾在曾靜案發前後的手諭中所提出的：

大凡叛逆之人呂留良、曾靜、陸生枏輩，皆以宜復封建爲言。蓋此種悖亂之人，自知奸惡傾邪，不見容於鄉國，欲效策士游說之風，意謂不見容於此國，則去而之他國，殊不知狂肆逆惡如陸生枏者，實天下所不容也。^④

其中所談的陸生枏，我們就只知道他是廣西人，著有通鑑論十七卷，內容不得詳知，但似乎特別表示了這方面的意思。

照雍正帝對他們的斥責看來，呂留良與陸生枏等人最危險的一個構想，在其倡言「封建」以爲中國實際上走向政教分離途徑上的第一步。陸生枏的想法，如今不得其詳，但是呂留良在這方面的考慮確實十分清楚，他從感嘆士人爲了生計而登舉入仕，事奉一個專制的朝廷，其間不斷屈辱其心志，只爲了迎合君王，事主求榮，有的人固然是逐名逐利，甘願如此，也有不少人是身家性命所繫，迫之不得不向強權現勢低頭。從而想到若要使士子能從皇權威脅利誘的網絡中掙脫出來，必須在現實世界裏爲他們創造出一種新的思想活動空間，使他們的言語行動，不致完全落在獨一無二的皇帝喜怒賞罰的範疇之下。而依他的琢磨，最具體而可行的一個方案，就是倡復封建。不過，他口中的封建，不是西周王室分封的那個局面，而是一個新的格式，讓中國再度出現許多小的政治和經濟單位，是不全受帝國政府轄制，而各在其境內很高的自主權的，如此一來，對所有的知識分子而言，他們的經濟、政治前途就不致只有一個出路，其思想活動亦可得到相當的保障，從此有志欲申的學人不必被迫只能在仕或隱中擇其一，因爲他可以「晉材楚用」，選擇在另一個小的政治系統中被錄用而得實踐其抱負，更重要的是，他可以不選擇狹義的出仕，而決定從事別種的事業，以遂行其心中之「道」。這種「道」可能真的是像雍正帝所指出的，是當時「不見容於鄉國」，但是既然他可以「去而之他國」，其志業就可能得到「他國」或「封建」領主的保護，不受專制君主的迫害。

這一層的認識，是呂留良、陸生枏等人非常精彩而獨到的見解，確實在理想上有突破中國傳統政治乃至思想牢籠的極大潛能，對君主專制政體及其控制思想文化

^④ 大義覺迷錄（臺北，文海，民五五），卷一，頁五三～五四。

的體系，有徹底摧毀的力量，難怪會招致當世君主如雍正等的誅滅。特別是當我們對照一下，在約略同時的歐洲，其思想方面幾次關鍵性的突破，確是一點不差，如呂氏等人的企想，是在「封建」勢力的維護下，才得以抽芽茁壯，甚至義無反顧，與當時政治及精神界的獨裁之權威，絕裂成功，讓後人普得其思想革命之成果。最明顯的，像馬丁路德（Martin Luther）之批判並反抗羅馬教廷，從來是得到日耳曼境內諸侯的支持，才得以完成宗教改革，首創新教之信仰。宗教革命中的另一支主要勢力喀爾文教派，也是法人喀爾文（Calvin）逃到了瑞士以後，得居留、庇護之利，才得徹底實現其理想，創立一股在思想上和政治、經濟、社會上都龐大無比的新教會。另外，像近代科學的先驅德國的克卜勒（Kepler），是得當時神聖羅馬帝國皇帝的資助，才得伸展其學說，肯定了哥白尼（Copernicus）體系的正確性。其後義大利的伽利略（Galileo），因身近羅馬，遭壓迫最為嚴重，但教會法庭禁其講學後，他還是得以在荷蘭出版重要作品兩種新科學（Two New Sciences），使新知識迅速傳播開來，舊權威之假象，不攻自破。不過因為伽利略的命運，使近代科學其後在義大利的發展一蹶不振，亦可視為專制權勢與思想權威混淆所構成負面後果之明證。在理性思想方面，法人笛卡兒倡批判的科學精神，是在他出亡瑞士以後才得問世的。整個十九世紀諸位社會主義重要思想家的經歷，更是明顯的例證。如此看來，西方近代的幾場重要的觀念革命，不論是宗教、科學或政治，其所受廣義的外在保護與支持（foreign patronage），都曾發揮重要的效力，這些專制強權之外的第二或第三勢力，其保障、資助學者或某種思想、文化活動的動機，不見得與倡議者心中的理由一致，例如日耳曼諸侯答應支持路德，是想藉機掙脫西班牙及教廷相抗的荷蘭，代表一個新興的政治勢力，它不畏強權，甚至樂於資助一切與之相抗衡的力量，不過，因為這種錯綜複雜的因素，在一個「一大眾小」的環境中交相作用，實際上為少數認真於思想的知識分子提供了最亟須的活動空間與發表機會，不致動輒得咎，或一萌異議就遭誅殺，或在身家性命種種現實壓力下被迫妥協，這一層歷史的意義，與呂良留等的設想恰是不謀而合。

不論是強調皇帝與君權之非神聖性格，或者倡「封建」式的地方自治以創立思想自由的環境，都是在不同的方面，把政治權威與精神權威劃分開來，君王可以是俗世的政治領袖，但不兼為聖人，他的職位不帶有任何倫理或宗教的色彩，皇帝既不具任何神奇、超凡的能力，也不該成為人民信仰的對象。知識分子在獨立的領域探索思想上的問題，從此也不必具有任何的政治上的引申義，因為倫理或哲學上的

真理與政府在政治上的表現，很可以是互不相涉的兩回事，非聖不一定就是非君，非君也不一定會導致非聖，如此士人才有他獨立於政治之外的去處，整個社會在精神文化上也才有自立自主的前途。這整個思想上的演辯，可以有二層重要的意義：一是在觀念上確定思想活動有其必要性，精神自由本身就是一個值得肯定的價值。二是認為一個社會必須長保有精神文化自主活動的環境，思想上才可能有突破的可能，而思想上的突破常是為政治、經濟、社會上種種現實困境求得根本出路與紓解的一個大前題。

三、新議題出現的背景

若要追索十七世紀中國政治思想上之所以會出現這些新的議論，其背後最重要的一個歷史因素，就是宋至明以來君主專制制度的極端化發展。中國雖自秦漢以來即立大一統帝國之規模，但歷經兩漢隋唐，社會上實質的封建勢力、閥閱大族才逐漸式微，而南宋開國君主深懲於唐末五代軍閥割據之禍，厲行重文輕武，強幹弱枝等政策，更徹底地提高了帝王一人的權位，也儘量發展集權中央的局面。明承元後，一方面承襲了蒙古帝國以馬上治天下的許多游牧貴族的蠻橫專斷的作風，一方面因太祖個人的出身與性格，使中國政治制度之專制極權，變本而加厲。這一路的發展，使關懷世事，有心於思考的中國讀書人，在撫今思昔之餘，不免就生出一些感慨的意見。他們的看法，初皆以史論的形式零星地出現，如唐宋以來，間有士人以郡縣與封建制的對論，探討中央集權與地方分權兩條路線的得失利弊，這些言論即是激於唐到宋末以來的政局趨勢而發^⑤，此類作品，十七世紀學者中較博學的思想家如顧炎武、呂留良等曾有涉獵，而此思想的接觸也確實給他們過若干啟示。

不過，唐宋少數談封建問題的文章，並不涉及專制政權合理化與否等較抽象的層次，與廣義的政治文化上的考慮。其對集權與分權的主張也停留在具體而實際的問題探討，在政治理論上尚看不出任何突破傳統格局的潛能。到了十七世紀不但論封建與郡縣的學者追究的轉為一些政治上更根本的原則問題，同時也發表了與之密切相關的關於專制體系家天下的本質，君主的非神聖性格，以及人皆有堂皇而不事君的理由，和主張政治活動與精神活動能有範疇上的分離等等，觀念上實已有超越宋明以來政治思想的地方，發掘了前人所未見的癥結。而傳統中國政治思想之所以跨出了這些重要的步子，與宋明以來君主專制發展的歷史，仍然有著最密切的關

^⑤ 參見侯外廬、趙紀彬等著，中國思想通史（北京，人民，民五一）。

係，尤其是有明一朝，一方面君權與專制有百尺竿頭，更进一步的氣勢，生活在現實政治下的極易有反其道而行的感懷。另一方面，明中葉以後國家局勢之不濟，及專制下的種種弊端，無不迫人作根本的改變之想。而十七世紀中葉，明終覆亡，更徹底地鞭策著有心之士，痛定思痛，把一些早有的念頭推逼到極致，敢問一些前無人間的問題，也不得不作一些徹底的改弦更張之計。

一談到明清易鼎的環境因素，就易使人聯想起過去學者對這方面的解釋，多傾向於強調亡國之痛主要來自種族歧異，即清代明室所引起的異族或「夷狄」入主，給中國知識分子以最強烈的刺激的問題^④。然而細讀此時期的相關作品，會發覺這種傳統的說法，就像一般對文字獄或乾嘉學術的印象一樣，都把環境與思想發展過程的關係講得太直接而簡化。首先，改朝換代和異族入主是二個不同層面的現象，明清之際的政權更替兼有二者之性質。然而，如今推究起來，前者對十七世紀政治思想的影響似乎更大。換句話說，明之亡較清之興對當時的思想家是一個更嚴重的打擊，是明朝末期整個中國的衰微，混亂與不能自強，使他們想到中國政治結構可能根本就有問題。十七世紀的封建，郡縣論之所以能跳脫傳統的觀念與窠臼，而分析起君制政權性質等問題，也許是一個最好的例證。夾此幾近幻滅感（disillusion）的徹底的質疑，再考諸史書上的紀錄，當時士子的反省才提高到理論化的層面，也容易有一些絕對化和極端化的假設。如此一來，竟赫然發現幾千年來大家習於接受的君制帝國，其實骨子裏是一個家族的私有天下，並且還附會上種種帝王即聖道，君尊臣卑等迷信的說辭，立下「政教一統」等諸般不合理的制度。所以十七世紀中國政治思想上的大突破，基本的內動力可謂士人本身嚴厲的態度，和近乎絕望的心情，這種嚴厲批評的態度和灰心沮喪的情懷在他們面對現實政治時，產生了極大的衝擊力量。他們一方面發現當時的政治現況與傳統儒家對政治、社會、人心的理想期望相去甚遠，理想中的君臣共事之義，原本應是為了替天行仁道，以濟百姓，結果變成了私心情慾的產物。二千年來，作的其實是上下交征利的事情，所謂國家的法律，學校、邊防都隨之失去了該有的正面的意義，淪為一些居心叵測的滿足統治者那不堪聞問的私欲的工具。而當他們追溯起各種政治設施該有的本意時^⑤，固然可以有意無意地將新酒入舊瓶，讀出或發揮起自己的新意，另外，一種迫切的不滿

^④ 錢穆的中國近三百年學術史，蕭公權的中國政治思想史，是最顯著的例子。這種解釋是中國思想學術界仍籠罩於辛亥革命下民族主義（種族主義）潮流之一明證。

^⑤ 黃宗義明夷待訪錄中的「原臣」、「原法」等篇，很明顯地點出了中國思想發展上，以溯源為改制或創意的起點的特質。

和失望的情緒也使他們在深思之餘，甚至恍然驚覺當前的噩運。問題可能還不限於現實與理想的相悖，而是原來大家尊奉的理想架式，本身可能就有值得商榷的地方。敢於邁往這一層的假設，讓十七世紀的少數士人真正脫離了傳統政論的格局，走向理論性和系統性檢討的路子，嚐試性地涉足於一個政治思想上的新領域。

當然中國十七世紀的政治思想之所以推向突破性的境界，與滿清以異族在中原立國，不是毫無關聯可尋，具體地追索起來，這個因素對中國思想史整體的發展而言，可能主要造成了二層的影響。一是對許多學者而言，仕宦之途從理想上或現實上考慮，都為之斷絕。不論是不事夷狄或二姓，使理念上的恩斷義絕，或者清初實際上漢人在官場受重用的機率大減，對傳統士人一向學優則仕的人生哲學都是莫大的衝擊。這個情景，使十六、七世紀以來早為有識之士關注的君主專制的流弊問題，與眼見亡國的悲痛相匯之下，讓他們的政治批評，很容易從對具體政府、政治現象的不滿，轉而攻擊整個政治體系，並進而提昇到理論的層次，追問起此政治制度背後的基本假設合理與否的問題，也就是說中國士人一向關懷國事與經世濟民的傳統，至此在一種政治疏離感(political alienation)之下，與個人事君、事國等仕宦的前途分為二事，因而注重社會福祉的本身，可以脫離狹義的朝代政治(dynastic politics)的老套，脫離爭議是非的風氣，出現了比較思想史上所常說的觀念性的突破，由個人或一羣人對自身周圍某些特定事件或情況的不滿，產生出對普遍的現實世界一種系統性的批判和反省，並欲在理念上摸索著建立起一套新的理想⁴⁹。不過若無明代君權的特殊發展及明末士人對專制制度本身的懷疑，單有異族的征服，並不足以激起如此徹底而系統性的檢討。元初，中國思想界的反應與狀態，或許可為此觀點之一佐證。

滿清立國對中國政治思想史的第二層重要的影響，在清朝政局逐漸穩定以後，其特殊的學術文化政策某種程度上左右了整個思想界的動向。這個問題大致可以從兩方面來說，一則是十七世紀末葉以後，前朝傾覆的慘痛事實慢慢成為過去，尤其因為清初諸帝相當成功的政治表現，使許多漢人都覺得天下大定，復興之望已絕，正因連所謂明季諸子到了晚年都不能不承認，平心而論清朝在許多方面實為較明朝

⁴⁹ 錢穆對明末清初思想的詮釋，雖傾向於強調種族問題(ethnic identity)，與文化民族主義(cultural nationalism)的問題，但他也曾經指出，十七世紀士人之所以在政論方面能超越「東林議政，不過人物賢奸，出處思佞而止」，是因為到了梨洲之時，外族入主，傳統的「賢奸忠佞之辨無所用」。而這些遺老一方面「留身草澤，驚心動魄於時變之非常」，一方面又「於現實政治無堪措慮」，才轉而對政治作起「根本改造之想」。見錢穆，中國近三百年學術史，頁三五。

爲合理的一個政府，遺老中固有人堅持而不仕清，但如顧、黃、王、呂等人的子姪門人，於彼等在也之時即已出仕，此徐猶石所謂的「遺民不世襲」的現象，至少代表了二個事實，一是十七世紀政治思辯的熱潮，到康熙中年已達巔峯而告一段落，清之政局安定下來以後，原來激烈討論中的一些重要的政治觀念，似乎失去了與現實政治的歷史相關性(historical relevance)，不再能吸引思想界的關懷，這中間的演變，可以從十七世紀重要思想家的關鍵論著的寫成年代，及他們到十七世紀末葉興趣轉往其他非政治性的作品上，得到明證。二是政治之立上軌道，及清初諸帝高壓與籠絡雙管齊下的文化政策，使較明末諸子晚生一代的知識分子，主動或被動地把個人在學術思想的興趣轉離了最尖銳化的政治議題。這個固然可以說是文化上一個自然而然的現象，的確又關乎整個社會的心態，非常真實地使十七世紀一度蓬勃的政治議題，頓成空谷絕響，無人有心賞識，更無人能連袂而興，繼續發揚闡述初有的一些突破性的成果。對中國政治思想史的長期際遇而言，這第二個歷史事實，較前一個尤爲關鍵，然而，整個過程相當複雜，也並不如一般所謂清初文字獄束縛禁錮了中國士人的思想，所說的那般直截了當。不過，這後一層清初政局與其文化政策，與十七世紀政治思想的關係，最主要是影響到它在學術界和社會上的遭遇。是思想肇端後的命運問題，而稱不上是推動它發生的力量。此問題本身固另有其重要性，容後另議。

此外，在討論政治思想上之所以會出現新的議題的背景問題時，除考慮到政治制度發展的歷史，如宋明以來君主專制的極端發展，爲思想界提供了絕佳的材料，以及當時的政治現況(political reality)如清室入主所造成的影響等等，再有兩方面的因素，也值得在此一提。一是近世以來中國社會及經濟發展之大趨勢，尤其是南宋以後商工業的加速成長，及城市生活的日益繁榮，這種種工商營利的活動，及社會上多少習染了城市文化較活潑與開放的氣氛，使得有心於思考的人也注重用新的眼光來討論「利」的問題，十六世紀以來，有關經濟、社會思想方面對「自利」性活動的重視，以及思想界認識也承認人的「自私自利」的動機的重要性，都是與近世中國社會經濟本身的進展，息息相關的現象。就政治思想方面觀念的突破而言，這個大環境的因素，雖然稱不上有直接的影響，但政治思想不能孤立於其他思想發展大勢之外而存在，十七世紀士子有對整個傳統政治結構和政治運作，傾向於從一種「私利」的角度作觀察，與中國醞釀於思想界的「歷史物質主義(historical materialism)」，應很有連帶關係。

第二個不妨一提的大環境因素，是明中葉以來，整個中國思想界所表現的反傳統的風格。最近學者對明代學術思潮的研究，多已指出陽明良知說，尤其是泰州極富平民精神的思想運動，本身所蘊涵的自由放任的色彩，與高度的批判精神^④，對當時及以後的學者實具啟示與鼓勵的作用。這種力量，雖難確估，但明末李贄在言行上所呈現的反傳統性格，不能不視為此思想解放運動的一個例證。這種思想解放的發展，自然會帶出人的精神範疇生活與政治範疇權威的衝突性。而事實上，此反傳統、反權威的傾向，在十七世紀還不只表現在政治思想的突破力一端，在經學方面，如潘平格、陳確等的作品，顯示的是同一類的成果^⑤。而這些學術著作，經過兩百多年以後，在學術與思想上，對後來中國的文化革新運動，所發生的開拓與啟迪式的影響，與前述十七世紀政治思想家的作品，實有異曲同工之妙。

四、政治思想上新議題發生的意義

若要正視十七世紀所發生的這些新的政治觀念，在整體中國思想史上的意義，我們先得肯定二個事實，一是這些新的政治觀念，其所挾的反君制（anti-monarchical）的成份實超過其反滿（anti-Manchu）的成份。第二，在重要性方面來說，其所發揮的反極權思想（anti-authoritarian）尤要過於政治上狹義的反君制思想。

此外，值得分析的相關問題還有四個方面。一是在論及這些議題的非傳統性的同時，我們必須承認這些言論所代表的其實是十七世紀少數人的意見，在當時還談不上有任何舉足輕重的重要性，也稱不上是當時思想界的中心議題。一方面因為懷有這些想法的思想家中，除顧炎武、黃宗羲外，都不算是有名的學者，有的是鮮為人識的知識分子，有的像唐甄在當時就沒沒無聞，像王夫之學識高深，但身後一百多年，作品並未刊布流傳，至於呂留良和陸生枏等，著作遭與大獄之殃，就更不堪一問了。所以說，這些政治論點之具空前突破性的威力，在這些例子上看來是其作者本身也不完全意覺的。另外，即使是顧、黃二氏，或者加上學問淵博的王夫之在內，究其一生的學術成就而言，上述的幾點政治意見，也不是他們思想的重心所在。其他表示了類似言論的人，所關心的問題也都旁及他事，這幾個政治論點不見得是他們整個人意念的焦點。這兩方面的事實顯示出在十七世紀，政治思想上非傳

④ 見 Wm. T. de Bary and the Conference on Ming thought, *Self and Society in Ming Thought* (Columbia U. Press, N. Y. 1970) 特別是 Wm. Theodore de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought" 頁一四五～二四八。

⑤ 錢穆，中國近三百年學術史，頁五一～六九；八八～九四。

統的成份在整個思想界的面前，尚不具一種鮮明、突出的特性，因而沒能再吸引更多人的心力，集中心思，將其突破性的潛能發揮得淋漓盡致，結果這個在思想本質上一個很出色的表現，接著十八世紀中國思想的發展一看，竟然成了一抹稍縱即逝的異彩。不過，從另一個角度衡量，在思想文化的領域中，多數終於服膺少數人的見解，是歷史上常有的現象，因而在十七世紀的當時，這些政治意見恰如空谷之足音，並不一定就代表它在思想上終將亦是一股無足輕重的力量，當時不論是學術文化界的主要潮流，或者軍政現勢上的灼灼強權，其本身很可能也只是煊赫一時，並不能決定幾百年後未來人的價值觀念之所繫。這層意義，從比較長遠的角度觀察(long term observation)，其意義尤為清楚，也就是說，十七世紀政治思想上的若干非傳統成份對中國歷史的意義，極可能出現在近代中國相當後期的另一個階段。

其次，再轉回頭來說，這幾個非傳統的政治議題本身，隨即所遭遇的命運又如何呢？對這個問題的討論，一則可以助我們更深刻地認識到當時及後來中國歷史的現實環境(historical reality)到底如何，二則也可以進一步瞭解此類非傳統思想發展上所受外在環境限制的情況。影響十七世紀政治新說現實前途的因素，大致可分三方面來說，一是當時的政治文化環境對此類作者與作品的影響。在這方面，比較具體的，像滿清政權確立以後，所謂「遺民」的活動及思想，在當局的政治與思想政策下，成了一種關注的焦點，也是一個令雙方都非常敏感的身份。在此情勢之下，為了實際的考慮，許多士人在表達思想上，或言或行，多半都要作些特殊的考慮。錢穆也承認，連顧炎武在為言立說上都免不了要露出若干避文字之禍的跡象^⑤，因而我們就不能不意識到，如今所見到的十七世紀思想，尤其嚴重敏感如政治方面的新議論者，在作者——尤其是有身份名望的作者——表達之初，有部份已是一種經過仔細斟酌，有保留，甚至有若干變化了以後的東西，這是其一。還有清初的思想文化政策，對作品的面貌所發生的另一個真實的影響，就是使許多內容特殊的作品延遲問世，或者在出版之際遭到刪修，或者竟根本不能付梓。黃宗羲、王船山的作品，見世之時均極晚，出版之後，因其內容所涉及的政治問題，在市面上亦不能公開刊布，一般讀者極不易得。而且，後來付印的明夷待訪錄及日知錄等，都有因抵觸當局而見刪的情況，也就是說，我們如今所見的這些十七世紀議政之作，有許多根本不是全本^⑥。當然，實際上遭文網之禍，有不少書只聞其名，不

⑤ 錢穆，中國近三百年學術史，頁一五一。

⑥ 明夷待訪錄，全祖望跋中就提到，待訪錄原本內容不止後來所見的傳刻本的二十篇，然以多嫌諱勿盡出。見結埼亭集外編，卷三十一。

見其書，或只知罹難的士人，而不詳其言論損失的狀況，情形就更嚴重了。

影響十七世紀政治新說的歷史命運的第二方面的因素，是清初的政治文化環境左右讀者及其反應的問題。也就是所謂清朝廷所行的刀鋸鼎鑊、富貴利達的思想政策，左右當代學術界及社會風氣的力量。清之文字獄初興不久，對當時思想界的一些領導人物，立刻發生了一些作用。有的人馬上噤而不敢直言，如陸稼書自所著三魚堂集中除去了呂留良與其思想淵源的關係，更有多人，如閻若璩、毛奇齡等，欲得榮寵而表現出迎合當局的作為，或者明哲保身，或為出仕受祿。清廷文化政策，從長期看來，其籠絡的效果實有過於高壓，而基本關鍵，還在傳統士人得君行道及求高官厚祿，邀當局之幸而為社會顯達的心理作祟，使得清初諸君以富貴利達一策，運用得相當成功，幾十年下來就納士人之志於其彀中。另外一層，是十七世紀末以後中國學術界狀態，影響到後代學人讀前輩諸子政治新論時的反應問題，這方面的因素，有其內在的演化，與清初政局最多只能說有間接的關係。不過，事實上是，清初之後，少數得見日知錄等書的學者，常有意無意地略過其政治議題，許多學者重視到日知錄成書的方法，開始服膺並仿行其纂輯、考證、尊經等為學的辦法，對其主要義旨，卻略而不論。如此一來，對當時及後世多半不得窺閱原書的人，更無從認識或欣賞書中政治思想上的精華，書中所提示的議題，發揮不了思想上的力量，也無人繼其後以發揮其精意，使一些初萌的非傳統政論，沒機會有更上層樓的發展，到十八世紀，重要學者如錢大昕者，於其作品中已不及經世時務方面的關懷，其十駕齋養新錄，大旨極似日知錄，卻毫無政見可言。一個時代思想文化關心重點的轉移，當然不能完全歸咎於當政者之塑造，不過，從實質上來說，歷史的發展，若使社會對某些重要的議論可以淡然處之，也就是說任何精采的觀念，若缺乏一個有反應的讀者羣 (receptive audience)，或以行動付理論於實踐，或集中心思把初步的構想作進一步的推演與討論，這對思想的發展，常是最嚴重的打擊。言者有心而聽者無意，在思想醞釀上，適足造成致命劉傷，相形之下，言者無心而聽者有意，倒常產生豐碩的成果，中西近世政治思想發展史對照之下，此現象十分明顯。

與十七世紀中國政治新議的歷史命運密切相關第三方面因素，是清初諸君所表現的某些特出的領導性格 (leadership quality)。清初四主特別注重實踐君權至上及君主對思想文化的絕對權威二事，在實踐此等觀念上亦相當成功，此為史家公認之事實^③。從某一方面說，或可謂彼等徹底發揮中國政治君主專制的傳統，達到了

③ 參見 Pei Huang, *Autocracy At Work*.

許多專制君主嚮往而不可及的程度。然而，對思想上相求創新或自由活動的少數士人而言，如此一個政治環境，實非幸事，傳統中國史家也一再感嘆，在一個專制政治，且嚴格轄制思想的制度之下，也許只有「衰世」才是思想家夢寐以求的黃金時代，對思想發展而言，「治世」和「亂世」一樣會發生負面的作用。依這個角度看來，如果遇到像大義覺迷錄中所示的雍正皇帝，完全能機警而清楚地掌握帝國內最「危險」的思想發展，使奉旨問訊曾靜口供者，劈頭就問他上岳鍾琪書中談到自古帝王應無「私心成見」，所指為何？如今所見的筆供中，曾靜固推謂其純屬「愚而無知」之言⁶⁴。但從這個活生生的例子，我們可以意識到，作為一個專制君王而言，雍正所具的過人政治警覺性。而他隨即處理此案的辦法，是留曾靜為活口，並命翰林院大學士齊力與朝廷一同展開思想宣傳戰，同時以迅雷不及掩耳之勢誅戮逆民之首呂留良的家族門生故舊，在在可見其政治手腕之高強。即使如此，仍不能使清廷安心，乾隆一登位，就違其祖命，殺了曾靜，收回一切的宣傳品，包括大義覺迷錄及特別批注的呂留良的四書講義在內，永禁流傳。還有，這幾位清帝對其政權，霸佔之心似乎特別強烈，乾隆帝在「書程頤論經筵劉子後」刻意指出，天下之政治主要是天子一人的事，所有輔佐他的臣子都要非常清楚他們只具輔助性的功能，其角色永遠是次要性，甚至是無足輕重的，他要強調的政治論點是，即使連傳統中國歷史上備受敬重的「宰相」一職，都只是一個御用的僚屬，宰相為人君所用，而君主一定要親自過問天下的大小政事，不能存倚輩宰相之心，相對地說，為宰相者亦當然不可竟以「位極之臣」之身份，而把國家大計也認為是自己可以表達意見，發揮能力或參加議決的事了。還有，他尤其要警戒的是，天下的讀書人更萬萬不可存有如某個欲君犯上的宰相一般的心理，「居然以天下之治亂為己任，而目無其君。」於此，一位全國的統治者，在政治哲學上把「以天下為己任」和「目無其君」之間劃上了一個等號。這是何等清楚的陳詞，何等嚴厲的教訓！在十七世紀中國士子中正初步醞釀出一些創新的政治理念之時，迎頭遭遇上的竟然是如此高明的政界敵手，亦無怪其命運之坎坷了。

不過，若把問題再轉到另一層來思考，清初文化政策上的這些表現，有那些是與「異族入主」之因素有直接的關係，也就是說，若把滿清一朝亦當成中國傳統政治發展史上的一個階段來看，它與任何一個漢人的朝廷，究有何異，這就完全是另外一個問題了。此問題所涉甚廣，此地不宜細議，不過，就單以與思想自由與文化

⁶⁴ 大義覺迷錄，卷一，頁五三a。

發展最有直接關係的方面來說，我們大致需要考慮的一些事實包括：對照之下，明代政府之箝制思想政策，及屢興大獄，較清初情況常有過之，絕無不及。而清廷對待士人，有些方面較明似竟有些改善，如廢廷杖、及徵博學鴻詞、主持大型編纂計畫等，此諸等所謂「籠絡」之策略，動機固不全在發展學術思想，然其效果，長期來說，確可有許多正面的貢獻，若以威脅與利誘，或消極與積極的文化思想政策來考慮，清較明似乎積極地多，如西人所謂「策驢不單以鞭」，前有果蔬相引，可能更有建設性成果。當然，亦有學者論謂清以異族入關，在統治上缺乏安全感，處理思想事件上容易有過慮過防等心理，政治上亦可能特別執於成規，堅持傳統的格局。無論如何，就文化思想政策而言，目前似乎很難得到滿清必惡劣於任何一漢族政權之結論。一個漢人的朝廷，是不是可能在處理政治敏感的思想活動上，有不同的作風，甚至表現出寬容或鼓勵的態度，使整個思想界有一較優良的孕育或運作的環境，誠為一大可疑之事。

另外一個須要注意的事實，是十七世紀的士人中，有些是根本不反對異族入主，或在討論政治議題時，不重視清為滿族之一因素，如唐甄就是一例。對這樣的中國士人而言，他們所討論的政治意見，就是一個一般性的政治意見，無分漢族或異族朝廷，都有關涉的一些問題。因而影響此類意念發展的，主要是這些想法或作者本身內在的限制，及讀者和社會有無反應的問題，與清廷和其思想路線，並沒有直接的關係。

所以在討論十七世紀政治新論的意義時，值得研究的第三方面問題，就正是這些非傳統的政治思想，其突破的潛能與困境究竟何在？思想史上某些觀念的突破力與其困境所在。常是同一體之兩面。從中國政治思想發展史的軌跡來看，本文所提及的五個新論點，其突出的特性，在這些念頭確實為整個傳統的中國政治思想，找到了一些重要的新議題，如君制制度的本質問題，中央集權體系在政治及思想文化上代表的意義，及論現實政治與思想文化或精神自由之間如何才能造成一最有利的互動關係等等。而這些議題，從比較思想史的角度看來，亦饒富價值，十七世紀西歐所謂啟蒙時代政治思想的大突破，有很多是以類似的議題為焦點而發展出爆炸性的力量的。再有一個值得強調的現象，是十七世紀中國政治思想中的新議題，已把問題的討論提高到理論和抽象的層次，也就說這些作者不再像東林學者一般，習於以對個案或具體事例的攻訐抨擊的方式，來表示他們對現實政治的不滿與批評，用錢穆的話說，就是把議政停留在「人物賢奸，出處忠佞而止」^⑤。他們開始將眼光

⑤ 錢穆，中國近三百年學術史，頁三五。

放遠，跨過朝代的界限，因而也把問題提到理論的層次，並且從理性化的角度，想求制度上作「根本改造之想」，這些特質，是十七世紀少數用心於思考，並且觀察敏銳，敢於推想的士人，為中國政治思想的拓展與突破，所作的最大的貢獻，也是他們的新議論所挾的最重要的突破性潛力。

然而，就以十七世紀的這初步發展而論，這些論點也還有一些沒有釐清的部分，可以視為中國政治思想突破第一個階段上所顯示的某些困境。例如說，有多位士人從不同的角度，都大致歸結出來君主專制制度有其根本上不理想的地方，但是他們大半想用限制其權力，或其他制度上的辦法，將君制制度負面的作用減低到最低，並以其他的機構、制度和人物，來增強或創造該制度下可能有的正面效益。基本上，他們未嘗想像過以他種人物或其他制度來替代君主專制的政治體系。即使從功能的角度的來說，任何政府若都需要某種最高領袖，他們也不能臆測有無其他的辦法產生此最高領袖，並繼續保證其所具的賢明的才能和優良的表現。又譬如，不少人意識到中央與地方權限的分劃，是一個牽動全局，影響重大的政治問題，但是具體的方案和原則上的發揮，單以十七世紀的作品看來，都還是一個未進入深刻發揮階段的芻議。最後，像政治權威與精神範疇的關係，到底是分還是合的成份多較為有利？或者竟以精神權威高居政權之上？這也是一個關鍵性的問題，當時見其端倪，而未得任何清楚的結論。

在檢討十九世紀中國政治思想中所表現非傳統成份的歷史意義上，我們可以嚐試思索的最後一個問題，是這些議論本身在思想發展上，是不是有某種內在限制的問題。在這方面，從材料上看來，比較清楚的一點，似乎是「泥古」在中國傳統知識份子思想突破上所造成的觀念上及心理上的大障礙。「泥古」與「托古改制」在表面上可能混淆不清，但實質上是兩種非常不同的現象。所謂「托古改制」，即傳統士人將過去刻意理想化，或將之作為理想狀況的象徵，這就思想發展的本身而言，並不構成嚴重的限制力。因為古今中外的改革或創新之論，都必須有所聲援，而托諸神話及神明，外洋及異地和歷史或過去是通常所最常見的三種類型。歷史發展趨近近代以來，假托神明及神話的情況愈來愈少。在中國則因思想一向有世俗化和理念化的傳統，直至十七世紀為止，又少有機會接觸任何可以作為理想寄託的外洋或異地，故過去成了最方便而理所當然的「理想」的代名詞。不過，傳統士人托言三代盛行的理想制度，以為伸張一己新見的途徑，其所發揮者為一史論，重點不在陳述一個歷史事實，在當時是作者和讀者都大致明白而心照不宣的事。這個情

況，可以從他們引證古代先例時，流露出的種種不相一致的說辭，得到佐證。就近取譬，例如黃宗羲明夷待訪錄，談稅制時說漢稅之所以可能輕於三代，是因為「古者井田養民，其田皆上之田也。自秦而後，民所自有之田也」^⑤，與他說古代君主以天下屬公，自居服役之職，不能相容。可見當他以三代之說之時，其所謂「三代」或「古之時」，純為理想狀況的代名詞。而「托古改制」與「托洋改制」，在思想策略的應用上並無大異，十七世紀顧黃呂唐等人醞釀新說的同時，來華的耶穌會士也正在用翻譯四書、及介紹中國政體民情的辦法，「托漢改制」，為其在西歐政治改革之寄託，他們的努力實際上對稍後西方掀起的思想革命也有其貢獻。近代西方學者如韋伯 (Marx Weber) 的析述中國官僚體系等，也有部分是屬於類似的作為。

而前面所提到的理念上的「泥古」，卻屬於不同層次的現象。是指的傳統士人在實質上所受古籍及一切傳統思想遺產的範疇性的轄制 (categorical limitation)，是在自覺或不自覺的假設「天下之道，盡於六經」之類的信念。就十七世紀政治思想發展的實證來看，其觀念上多少容易認為，未來中國所追求的理想，其事實和方法都極可能是古代聖賢已經考慮過，並有建設性意見的問題，因而追求理想社會，多半的功夫在重新挖掘存於過去的寶藏。十七世紀有少數的士人，實際上已經講到他們所面臨的可能是千古所未有的奇變，遭遇的是三代以來聖賢所始料未及的難題，但是根本上，他們還不敢直截認為中國的福祉繫於前人未知也不能想像的一些原則和方針。這是儒家大傳統與受基督教影響的西方思想傳統相當不同的一點，新約聖經上所一再強調的「新天新地」、「新誠命」、「新使命」、「新道理」等傳統，其所強調與鼓勵的前瞻性衝動，對西歐近世思想界在各方面突破性潛能之間的內在關係，已為研究觀念史學者十分注重的一個題目。傳統中國士人對思想上過去資源的念念不忘，本身不見得只代表一個負面的價值，然而在探討思想突破性之類的問題時，此理念與心理的狀態確實是影響其根本臆想 (fundamental outlook) 之可動性的一個重要因素。

五、思想變動的歷史評價問題：代結論

在一個社會的文化中，若對某項重要的事件，產生了不同的想法和看法，這些新念頭所代表的歷史價值要如何評定，一直是一個思想史家熱衷爭議的問題。所有研究思想史、觀念史及哲學史的學者都非常清楚，某種觀念的品質、性格，甚或一

^⑤ 黃宗羲，明夷待訪錄，田制一。

系列思想的內涵，與其被接受、欣賞，乃致在現實社會中發生影響力，這兩者之間並沒有一定的關係。也就是說，某些從理念上或邏輯上分析，顯得十分出色或最具創意的想法，並不一定會被世人瞭解、賞識，而產生真實的改變歷史的力量，然而後一現象才是一般用以衡量思想變動的歷史價值時所用的尺度。換言之，史家通常沿用以成敗論英雄的態度，及盡量發揮「事後聰明」(historical hindsight)的史學方法，在治思想史上常容易使事情的真相愈加混淆，當涉及一個思想傳統中所發展出的一些新議題這類的問題時，此態度和方法論上的基本原則所可能造成的困擾與偏差就更為清楚。

另外一個思想史的詮釋方法密切相關的，是史家在考慮其歷史意義所取的時間範疇或短或長的問題。而本文所討論的題目，嚐試分析十七世紀中國政治思想中幾個非傳統成份，若要論及這些論點對思想界及整個中國歷史所產生的影響力，則決定採其「短期效益」或「長期效益」，就可能得到相當不同的感想。因為在十七世紀當時，對政治制度及傳統政治觀點持強烈批評者實屬少數，對當代的學術及政界都談不到任何重大的影響，或形成一個扭轉局勢的新風氣。如前所論，緊隨明季諸子而起的新一代的學者，如閻若璩、毛奇齡等，紛紛著專書以檢討儒家經典之可信性。然而，因為種種客觀及主觀的因素，使這些學者的精神專執於考據，而暫時的轉移開的更大的義理，尤其是對政治問題的研討之外。顧炎武本身固重行己、博文，以經術明道、救世的大旨，但不及一個世代，至十八世紀初，研讀其著作者所重視的卻是在他心目中原居工具地位的經學本身的技術與功夫。這些現象，很具體地表明了錢穆所謂「一時代思潮，社會風氣之轉移，有不可言者」，這是從短期的角度所看得到的十七世紀政治新議的立即遭遇。

但是若把眼光放長，再過一世紀之後，到十九世紀初，我們卻看到本文中所提出的政治思想中的新成份，對中國的思想及政界發生了很真實而巨大的力量，先有嘉道間的經世學者紛紛以明季諸子自期，稍後，馮桂芬之以景亭、材一自號，都是一些眾所周知的史實。至世紀之交，不分維新革命人士，以康、梁等為首，莫不因「明夷待訪錄」與「黃書」等之內容，而為之驚心動魄，章太炎等亦表示曾喜閱唐甄等之作品，總之，十七世紀政論對整個近代中國的影響，是一個重要而尚少學者細究的問題。然而，各地倡言維新及跟隨革命者，確都曾為顧黃呂等人的作品所風靡，所謂外來思想的啟示，固亦為一不可否認的催化劑，但是清季民初許多政界及學界的重要人物如宋教仁者，都一再表示，是中國書籍中的非傳統性議論，使他們

得以接近或明瞭西方思想與政制的意義所在，並膽敢於設想一個全新的未來。研究近代西方政治史與思想史的學者，有很多認為在突破窠臼之際，其初期的脫離傳統的跡象，最是關鍵性的一步，所謂思想或政治革命上的解冰期（the thaw），其決定性的歷史價值，較順其勢而來的波勢汹涌，更為緊要。研究明代思想的學者，也已有人指出，從十五、十六世紀的角度看來，明末思想界的某些成就，「幾近一場思想革命（near revolution in thought）」^⑤，我們若把時間再延長，把中國近代思想演變的週期由十六世紀拉到民國初年，則或可名之為一場真實不過拖長了的思想革命（a prolonged revolution of thought），而十七世紀政治思想在這個長的演化過程中，正扮演著一個頗值沈吟的角色。

⑤ 參見 Wm. Theodore de Bary, "Introduction" in Wm. Theodore de Bary and The Conference on Ming Thought, *Self and Society in Ming thought* (Columbia University Press, N. Y., 1970), pp. 1-28