

清末民初的民主思想：意義與淵源*

黃克武**

一、前言

二、近代西方民主思想的特點與演變

三、清末民初中國民主思想的解析

四、近代西方民主思想與清末民初民主思想之差異及其詮釋

五、清末民初民主思想的淵源：連續性與非連續性

六、結論

一、前　　言

在中國現代化的過程中對民主政治的追尋是一個一貫的主題，從鴉片戰前中國知識分子接觸到歐美民主制度開始，許多知識分子就抱著無比的熱情盼望民主制度在中國的實現，在一個半世紀之後，當我們回顧近代中國民主政治的發展時，多數人會同意民主中國的建立仍是困難重重，一九八九年六四天安門事件尤其反映問題之複雜與路途之艱辛。然而一個有趣的現象是：即使民主在中國的實現是那麼困難，從清末開始中國知識分子民主思想的主流卻與一種樂觀的烏托邦精神結合在一起，不少的知識分子對民主制度充滿了信心，他們認為民主可以立即實現，而一旦實現真正的民主，中國可以立臻富強。同時在樂觀精神的背後，這種民主思想又以一種潮流論的歷史觀為基礎，認為民主是一種世界歷史的潮流，不是人力所能轉移，只要我們順著這個潮流去做，歷史會帶領我們實現民主。這樣的想法與近代西方民主思想很不相同。

在樂觀精神籠罩下的中國民主思想與近代西方的民主思想可以說是「貌

* 本文從題目的擬定、大綱的安排與觀點的提出均與墨子刻教授往復討論，又蒙與會學者多方指正，特此致謝。惟錯誤之處仍由作者自行負責。

** 中央研究院近代史研究所助理研究員

似而實異」，二者之間雖然有「點」的類似性，但這些點卻是放在不同的脈絡之中而具有不同的意義。混淆產生的關鍵是中國民主思想的主要觀念均採借自西方，而西方近代民主思想也不是一個統一的概念，同樣是一個複雜的發展過程。中國思想家在採借的過程中，加入了主觀的詮釋，將這些源於西方的想法與中國傳統的一些預設結合在一起，而造成思想脈絡的根本變遷。例如同樣一個國會或政黨的概念，放在中國民主思想與西方民主思想中具有相當不同的意義，其它的觀念也是如此。強調思想脈絡的差異是本文對近代中西民主思想的根本看法。

本文將以1850年代至1920年代有關民主思想的著作為基本史料，探討清末民初中國民主思想的一個主要趨勢，尤其注意魏源(1794-1857)、馮桂芬(1809-1874)、王韜(1828-1897)、鄭觀應(1842-?)、康有為(1858-1927)、嚴復(1854-1921)、譚嗣同(1865-1898)、梁啟超(1873-1929)、孫中山(1866-1925)等人的文章。這些人的作品雖然無法包括近代中國民主思想的全貌，但無疑的卻具有相當的代表性，可謂思想的主流。本文希望透過這些文章了解以下的幾個問題：

1. 清末民初民主思想有何特點？他們提出了那些關鍵的觀念？這些觀念的意義為何？
2. 近代中西民主觀念有何異同？有那些近代西方民主思想的重要觀念在中國民主思想中並不存在？
3. 我們應如何解釋中國民主思想的特點與中西之間的差異？
4. 中國民主觀念的淵源為何？源自西方？源自中國？或是中國知識分子對當時情況的反應？
5. 這些關鍵觀念產生的歷史順序為何？其社會與文化背景為何？

在二手的研究成果方面對第一、二個問題已經有一些研究，對三、四二個問題也有初步的解答。主要有以下三個取向：

一、有關孫中山思想的研究認為他的民主觀念來自民本思想，並與近代西方的一些觀念相結合。而牟宗三等人則認為民主思想中至少有一部分是隱含在內聖外王的觀念之中，新外王的精神可以「開」出民主。^①

二、許多學者認為民主是一個西方的概念，是從西方傳入中國，與傳統中國的民本思想相矛盾。一個有趣的比喻認為民主就像一個輪子，在西方它

^① 牟宗三，政道與治道（臺北，學生書局，民國71年），新序與第三章理性之運用表現與架構表現。

是圓的，在中國也是圓的。②中西民主觀念的差異是因為中國人還沒有學會西方民主，或中國人誤解西方民主的真正意涵。

三、史華茲 (Benjamin Schwartz)、張灝、墨子刻 (Thomas Metzger) 等人曾從事相當重要的研究，探討中國人在採借西方民主觀念時有意無意地忽略了在西方民主思想中相當重要的一些觀念。史氏在論嚴復一書中認為民主在中國近代思想中只有工具性性質，是達成國家富強的方法，並不重視自由、人權等終極價值。③張灝在「幽暗意識與民主傳統」一書中談到五四時期知識分子「有感於中國是世界現代文明的一環，而現代文明有其主要的發展趨勢和歷史潮流，因此認為中國應該認同這種趨向和潮流，才不愧為世界文明的一分子」；而世界文明的潮流之一是民主制度，故他們極力主張民主。但民主在中國卻被美化為一種絕對的理想，五四知識分子將民主視為萬靈丹，因而不能正視民主制度的真貌。這種思想產生的原因第一是中國知識分子忽略了西方民主傳統中的「幽暗意識」、低估了人性的陰暗面，這與儒家傳統中對人性的樂觀精神不無關係；第二是近代中國民族困境，使知識分子在心理上渴望能發現一套西方的仙丹，立刻達到中國的富強。這種心理一方面促成科學主義的興起——認為一切政治、社會問題可以用科學技術來解決，另一方面則將民主理想化為完美的制度，並相信民主制度可以立即在中國實現。④墨子刻在「從約翰彌爾民主理論看臺灣政治言論」一文中也注意到這個問題，他認為英美民主思想和中國民主思想的根本分歧在於中國知識分子將約翰彌爾的民主思想樂觀化：

中華民國的自由主義者覺得民主是個絕對的目標，按照這個目標民間社會與政治核心到某種程度會分別化，民間社會與政治核心的道德水準會愈來愈高；國民會自己統治自己，而中國會完全實現富強，這個目標的來源是理性與世界歷史的潮流，而誠意地實行這個目標的政治核心會有完全的能力而不會引起道德共識或思想紛紜的危機。

他並分析這種樂觀主義的來源主要是中國的文化傳統，中國主流的政治思想偏向樂觀主義，儒家思想認為人們能使現實的政府徹底地道德化，實現內聖外王的理想，同時在知識論上傾向「樂觀主義的認識論」，認為人可以了解客觀的真理（知「道」），只要君子在位，他們可以依賴其所了解的知識與道德真理，立即改善現實社會；第二個原因作者簡單地指出是「清末民初以

② 此比喻見李暉佛，政治小檔案（臺北，前衛出版社，民國72年），頁157-163。

③ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), pp. 131-148, 237-247.

④ 張灝，幽暗意識與民主傳統（臺北，聯經出版事業公司，民國79年）。

後中國政治思想轉向特別樂觀的路」。⑤以上的分析都相當深入，張灝指出了傳統人性論以及五四知識分子的處境與民主思想的關係，墨子刻則談到周代以來中國政治思想傳統、知識論對臺灣當代知識分子之民主言論的影響。但是沒有一個作品仔細地區別西方民主觀念與這個觀念的「中國版本」之間的整體差異，以及在清末民初的發展過程。這是本文所想要做的。

下面本文簡單地介紹方法論方面的問題，第二節處理近代西方民主觀念的特點與演變，然後再依序探討以上的五個問題。

本文認為所有的思想內涵可分為其所企求的目標，以及其所理解的現實世界，而現實世界中同時包含了支持與妨礙人們實現目標的力量，思想可以描述為以現有的資源，提出有效方法，掃除障礙，實現理想的一套計畫。整體來說近代西方民主所源生的社會背景是一個資本主義下階級劃分的市場社會，而在此社會中實現保護私人資產、發展自我、社會平等等目標。在中國其社會背景截然不同，本文稱之為「天高皇帝遠的散沙社會」，這個社會在十九世紀中葉之後又被帝國主義國家強迫放入世界市場的秩序之中，因此其目標除了一部分是採自西方的理想之外，還包括源於中國傳統的理想以及社會整合與力量凝聚的強烈要求。總之在目標與現實世界兩層次中西民主思想都有差異。

其次本文運用轉化與調適這一組對照的觀念來分析思想的類型。這組概念用韋伯 (Max Weber) 的話來說是一種 *ideal type*。轉化類型的思想傾向徹底改造的理想主義，調適思想則傾向逐步改進的現實主義。轉化類型的思想家往往追求絕對完美的理想，具有烏托邦精神，而且主張運用有效的方法立即實現理想；調適類型的思想家則追求較平實的目標，或強調階段性、等級性的成就，他們對於現實多帶有妥協的精神，認為現有的社會無法完全改變，在方法運用上他們多採局部的改良方案。以這組觀念來看中國思想傳統，可以發現中國意識的傳統傾向轉化類型，而制度傳統則傾向調適類型；而近代中國思想變遷的大勢是從宋明理學以轉化思想為主流，至鴉片戰爭前夕經世思想轉化、調適並重的傾向，結合意識傳統與制度傳統；轉變為以康梁思想、五四運動、新儒家思想以及中國共產主義思想為代表的轉化類型一支獨秀的局面。近代中國民主思想的樂觀精神就是在中國現代轉化思想逐漸盛行的背景下出現，並成為中國現代轉化思想的重要基礎。

⑤ 墨子刻，「從約翰彌爾民主理論看臺灣政治言論」，當代，期24（民國77年4月），頁78-95。

⑥但相對而言，近代西方民主思想卻傾向調適類型，具有與現實世界相互妥協的精神。（此處是指自由民主思想，而非盧騷——黑格爾——馬克斯的民主傳統，下詳。）下面本文先介紹近代西方民主思想的特點與演變，再談上述的五個問題。

二、近代西方民主思想的特點與演變

近代西方民主思想是相當複雜的概念，在此只能作扼要的說明，它是從希臘、羅馬以來在思想和制度雙方面逐漸發展而形成的。整體來說，其思想的創生包含以下幾個階段：一、一些基本的觀念可以追溯到希臘、羅馬。在希臘傳統中將最高的道德理想與實際的政治規範（如法律與規章）之分化；同時確立公民應有政治自由可以輪流執政。羅馬時期則出現強調共和與法治的精神，基督教中亦有上帝之前人人平等的觀念。這些想法都與後來的發展有密切的關係。二、一五〇〇年前後在義大利，從馬基維利（Niccolo, Machiavelli 1469-1527）等人所發展出對政治的實際看法，強調政治規範要從經驗研究和政治行為之中導引出來。他們主張國家與民間社會（civil society）的分離，尤其側重保障個人的權利。例如霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）主張建立一個不受國家干涉的自由領域，在其中貿易、商業與家庭活動可以繁榮發展。⑦三、在此之後逐漸發展出二個傳統，一是盧騷——黑格爾——馬克斯的傳統，另一是自由民主（Liberal Democracy）的傳統。盧騷——黑格爾——馬克斯的傳統主張建立政治體制能消除階級統治，徹底表達「人民意志」，在認識論上他們認為真理是比較清楚的，歷史的發展顯示了人類進步的過程與未來發展的方向。這個傳統主張以一種烏托邦式的理想來改造現實世界，傾向上述的轉化類型。另一自由民主傳統可以以約翰彌

⑥ 以轉化——調適的分析架構研究近代中國思想與文化的變遷，見 Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucacy* (Cambridge: Harvard University Press, 1973); *Escape from Predicament* (New York: Columbia University Press, 1977). "Ching-shih Thought and the Late Ming and Early Ch'ing Period: Some Preliminary Considerations"，收入近世中國經世思想研討會論文集（臺北，中央研究院近代史研究所，民國73年），頁21-35；"T'ang Chun-i and the Conditions of Transformative Thinking in Contemporary China," *The American Asian Review*, Vol. III, No. 1 (1985), pp. 1-47. 黃克武，「皇朝經世文編」學術、治體部分思想之分析（臺北，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，民國73年）；「理學與經世——清初切問齋文鈔學術立場之分析」，載中央研究院近代史研究所集刊，期16（民國76年6月），頁37-65。

⑦ David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), p. 50.

爾的民主思想為代表，同時包括在他之前的邊沁、詹姆士彌爾的民主思想，以及在他之後韋伯、熊彼得等人對其理論的修改。這一傳統則明顯地傾向調適類型。他們的基本觀念不是建立一個沒有階級或只有一個階級的社會；而是以接受或承認階級劃分之社會為起點，在此之上建立一套民主架構，這種對階級社會的承認與近代資本主義的發展有密切的關係。

上述近代西方的二個民主傳統是清末民初中國民主思想的重要源頭。其中自由民主傳統影響尤其深遠，並且成為今日歐美民主制度的理論基礎，下面我們以自由民主傳統中的二個例子來作較詳細的說明，這二者分別是十九世紀初年以邊沁、詹姆士彌爾為代表的保護模式，認為民主制度的基本原則是保護被統治者免於受政府的壓迫；以及十九世紀中葉以約翰彌爾為代表的發展模式，認為民主除了具有保護功能之外，更重要的是提供人們自我發展的機會。^⑧ 最後再綜述近代西方自由民主思想的特點。

1. 保護模式

保護模式的民主思想約產生於1820年代，以功利主義思想家邊沁與詹姆士彌爾為代表，其背景有二，一為工業革命後的資本主義的市場社會，二為古典政治經濟學對人與社會的看法。他們結合了平等的理想與市場的競爭原則，並以民主選舉的方法達成其理想。

功利主義的基本原則是謀求最大多數的最大幸福。因為計算社會幸福必須考慮每一個個人的幸福，由此衍生出平等主義的道德原則。但功利主義所謂的快樂雖包括精神性的，不過主要指物質上的財富，而且認為財富與幸福是相對應的。他們接受古典政治經濟學對個人與社會的看法，認為個人是一個毫無止境地追求財富累積的個體，這種欲望是無限的，一個欲望的滿足會產生一個新的欲望；而在此人性法則的影響下，社會是一羣彼此之間有利益衝突之個人的集合。為了防止社會的分裂，必須有法律來維繫基本的秩序。最好的法律是要能够謀求最大多數的最大幸福。

而維繫社會基本秩序的重點是保障財產的安全以及運用自身財富與勞力再創造財富的安全。邊沁認為如果無法保障得到收成，那就不會有人願意去開墾土地。所以法律必須要保障私有財產。因為每個人的能力不同，有些人

^⑧ 有關這二個模式的描述主要參考 C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977). 以及 David Held, *Models of Democracy*.

會擁有較別人爲多的財產，而如果用法律去減少他們的財產而達到平等，會降低生產者的動機，並減少創造財富與快樂的機會，所以在平等與安全之間，毫無疑問「安全」較「平等」更爲重要。他甚至認爲任何現存的財產，即使不是個人勞力之成果的財產也必須受到完全的保障。由此可以反映邊沁之理論與資本主義市場社會之間的密切關連。

這種社會所需要的政治制度必須配合上述的要求，它必須產生一個政府，一方面能建立一個自由市場的社會，另一方面又要保護公民不受政府的壓迫。爲了達到這樣的目標他們提出選舉制，以及一些相關的設計如秘密投票、定期選舉、言論出版自由等來保障投票的結果可以確實表達出投票者的願望。而接下來的中心問題是選舉人的範圍限制問題。至1820年時，邊沁已支持成男普選，他認爲要防止政府的專制只有使政府置於大多數人民的控制之下，否則政府會被利用來追求少數人的私利。他說幸福這種東西是統治者得到愈多，被統治者就得到愈少。

詹姆士彌爾進一步發展上述的保護模式。他更大膽地支持一人一票的全面普選，因爲投票權是一種政治武器，任何人缺乏投票權就無法自我保護。但他又考慮是否有較狹窄的選舉可以和普選一樣保護每一個公民的利益，他的辦法是排除所有的女人，四十歲以下的男人，以及四十歲以上男人中最窮的三分之一。他認爲這些人能代表其它人的利益，並做出一種較好的選擇。他並相信大多數的勞工階級會以賢能的中產階級爲榜樣並接受他們的建議。

總之，這個工業社會下所建立的第一個民主模式基本上是接受現實的產物，在此之前的民主思想多半是超越現實，想建立一種新的人，但保護模式的民主思想把人就視爲市場社會下所形塑的人，是有無盡的欲望來追求自身的利益的個體，而人與人之間是互相衝突的。他們認爲一個好的政府只要保護個人並促進國家總體的生產，而別無其它目標。就是在這種性格之上，保護模式受約翰彌爾的攻擊，他提出下面所要談到的發展模式的民主思想。

2. 發展模式

十九世紀中葉之後隨著資本主義的發展，社會上有二個重要的演變刺激思想家提出新的民主理論，代表人物是約翰彌爾。第一個演變是勞工階級似乎開始對有產階級形成威脅，1848年歐洲的革命，以及在英國的民權運動（Chartist Movement）都可顯示勞工勢力的成長。第二，勞工生活狀況嚴重惡化，使一些自由主義者無法將之視爲是道德上正義的與經濟上不可避免

的。在此背景下約翰彌爾提出了新的民主模式。首先，他並沒有忽略保護模式所主張的基本原則，人民要免於受政府的壓迫。但他覺得更需要保護的是人類自我發展的機會。民主社會是改良的結果也是進一步改良的方法。很明顯的，發展模式在目標方面已不再完全接受資本主義下不平等的狀況，而具有超越並改造現實的性格，這是從調適向轉化的發展。同時在現實世界方面，發展模式對人和社會的看法也與保護模式之觀點有所不同，他們不完全同意古典經濟學的看法。約翰彌爾認為人在本質上不是一個消費者與剝削者，而是自我能力的發展者，並從能力發展中得到最大快樂。現實社會中階級的不平等與民主的理想不符，社會不是也不應是自利與互相衝突之個體的結合，一個好的社會是能够允許並鼓勵每一個人充分發揮自己的潛能。而民主制度透過讓人民主動參與政治，可使人在知識、道德上更為進步。但僅有民主制是不够的，他還提出生產合作制來取代現有的勞資關係，以及以普及教育來協助自我發展，藉此解決資本主義生產關係與自我發展、人人平等的民主理想之間的衝突。

發展模式在目標上帶有較強烈的道德色彩，反對現有的不平等，有轉化的意味。但在另一方面他仍然保存調適的性格，這可以從二方面看出來。第一，約翰彌爾認為現存社會不平等的根源是由於封建時代的財產分配，以及後來的法律無法改正這種缺失。資本主義的原則並不對現存的財富、收入、權力分配的不平等負責。他甚至認為資本主義還逐漸改進這種不平等。第二，他雖然認為人可以超越自利心，且透過政治參與可以發展自我，但大多數人還沒有達到這一程度。所以一人一票的普選是很笨的辦法，其結果是專為一階級服務。他提出的辦法是多票選舉制。例如一個無技術工人一票的話，技術工人有二票，工頭或許有三票，農人、商人三或四票，而大學畢業生或學者有五、六票。總之他的看法是只要是人們在知識上是不平等的，給予每人相同的比重在原則上就是錯誤的。

此外彌爾也注意到外在環境與自由、民主的關係，他認為民主適合在一個沒有敵國外患威脅的安定社會，而不適合一個在經濟上、文化上落後的社會。在外敵環伺下，較好的解決方式是減少個人自由，而非增加個人自由。但在一個能夠進步到藉自由與平等的討論而自我改進的社會中，則應儘量增加個人自由。^⑨

^⑨ John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1985), pp. 9-10.

以上是近代西方二個民主模式，這二者基本上都傾向調適類型，接受資本主義階級社會的原則，在目標上均肯定「以人民自己統治自己」來保護被統治者不受統治者的迫害，而第二模式更強調給予平等機會發展自我的目標，就此而言可以說後者比前者更民主。在方法上二者的差別並不很大，例如三權分立、代議政府（選舉政治領袖、定期選舉、秘密投票），選舉領袖與行政官僚的區別、以憲法保障自由人權（認為政府的範圍是創造一個環境，使公民能够追求自己的生活方式，並免於受到社會暴力或政治干涉）等，只是在一人一票的原則上第二模式的多票選舉制較前者不符民主的原則。綜言之，保護模式的合法化基礎是公民需要受保護以確定統治者的政策與公民整體利益配合。發展模式的基礎是政治參與所必要的，這不僅是因為要保護個人的利益，同時也為了創造自我能力的發展。

整體而言近代西方的自由民主有以下幾個特點，一、古典經濟學對人與社會的看法，認為人是私利的追求者，社會是不同利益羣體的結合。二、國家與民間社會的分離，民主的終極目的在保障民間社會中公民的自由、權利。三、與現實世界妥協的調適精神，民主不是絕對的理想，而是一個比較不壞的制度。四、重視法治與正當的民主程序。

另一個值得注意的文化背景是民主思想與歷史觀之間的關係，中古以來基督教的神意史觀主宰了人們對歷史的認識，認為歷史是神意的展現，至十八世紀在啟蒙思想影響下，出現進步史觀，視歷史為不斷進步的直線發展過程。至十九世紀又將歷史發展從過去推向未來，孔德 (Auguste Comte)、馬克斯、約翰彌爾都提出一套從過去到未來的線性發展過程。這種時代的氣氛對民主思想中的樂觀精神都有影響，但在西方這種樂觀精神是出現在截然不同於中國的文化脈絡，我們可舉十九世紀三〇年代托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 所撰「美國的民主」一書為例，他也認為民主是一個世界潮流，是無法抗拒的，阻擋民主等於是違抗上帝的旨意。其中明顯受到神意史觀與進步史觀的影響。^⑩

中國十九世紀末葉以來的民主思想與西方的轉化傳統尤其是盧騷——黑格爾——馬克斯的傳統和潮流觀念不無關係，但作者認為我們無法完全以採借自西方來解釋這種現象，在中國民主觀念與樂觀精神的結合還涉及了十九世紀中葉以來時局的刺激與中國自身思想脈絡的變化。它是近代中國知識分

^⑩ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Alfred A. Knopf, 1956).

予以深受中國傳統影響之眼光去觀察西方民主，而為當代所開的一劑藥方。當然這樣的觀點還需要史料的證實，下面本文從清末民初民主思想的特點開始探討。

三、清末民初中國民主思想的解析

中國知識分子接觸西方民主政治始於鴉片戰爭之前，然而至鴉片戰後才有較詳細的介紹，早期的作品多附屬於世界地理之類的書中，其內容十分簡略，但近代中國知識分子對西方民主政治的理解從一開始就具有相當的特色。以下本文嘗試依時間先後來看當時思想家所了解的西方民主政治，然後再歸納出清末民初中國民主思想的特點。^⑪

鴉片戰後首先系統介紹西方的書是魏源，魏氏在鴉片戰前編輯「皇朝經世文編」，戰後又將關懷的重點轉移為對西方的認識，編成「海國圖誌」，書中介紹各國的狀況，其中已充分反映出對民主制度的嚮往，例如魏源認為美國的制度「其章程可垂奕世而無敝」，而且制度周全，達到「公」的理想：

公舉一大酋統攝之，匪惟不世及，且不四載即受代，一變古今官家之局，而人心翕然，可不謂公乎？議事聽訟，選官舉賢，皆自下始，眾可可之，眾否否之，眾好好之，眾惡惡之，三占從二，舍獨徇同。即在下預議之人，亦先由公舉，可不謂周乎？^⑫

徐繼畲（1795-1873）在 1848 年的「瀛寰志略」中認為華盛頓「創為推舉之法，幾於天下為公，駿駿乎三代之遺意也」。^⑬由此可見在接觸西方民主政治之始，不少知識分子就將這個制度視為一種完美的理想，而他們表達的方法是將之比擬「三代」公天下的精神。

至 1860 年代英法聯軍之後，對西方民主制度的了解逐漸增加，但上述的

^⑪ 有關這一主題的二手研究相當多，如王爾敏，「晚清士大夫對於近代民主政治的認識」，晚清政治思想史論（臺北，學生書局，民國58年），頁 220-276。孫會文，「晚清前期『變法』論者對西方議會制度的態度和『君主立憲』主張的形成」，國立編譯館刊，卷 3 期 2（民國63年12月）。呂實強，「甲午戰前西方民主政制的傳入與國人的反映」，中央研究院國際漢學會議論文集，歷史考古組，下冊（臺北，中央研究院，民國70年），頁 1309-1334。林啟彥，步向民主：中國知識分子與近代民主思想（香港，中華書局，1989）。大陸學者方面有熊月之，中國近代民主思想史（上海，人民出版社，1986）。

^⑫ 見魏源，增廣海國圖誌（臺北，珪庭出版社據光緒乙未年上海書局石印本影印，民國67年），卷首頁 3 上「後敍」與卷 59 「外大西洋墨利加州總敍」。

^⑬ 徐繼畲，瀛寰志略（道光28年刊本），卷 9，頁 15。

眼光並沒有改變，馮桂芬是這一時期中很重要的思想家，他在中國古代的歷史中找到許多例子，認為這些想法與西方民主的理想相通，如官吏任免取決公議、古代鄉亭之制即地方自治，他並主張以恢復陳詩的方法來保障言論自由，使言者無罪而聞者足戒，以革除上下之情不通的弊病。他直率地指出西方政治的長處在「人無棄才」、「地無遺利」、「君民不隔」、「民實必符」等。他同樣地將泰西比為三代，而且認為民主制度的重要功能是可以通上下之情，使君民之間達到完善的溝通。¹⁴ 這種強調整合社會之功能的想法在戊戌變法前後的民主思想家中十分普遍，1870與1880年代的王韜、鄭觀應二人的思想充分反映了這種民主觀念的繼續發展。

王韜曾幫助西人翻譯聖經與中國經書，他在1867至69年隨理雅各(James Legge)赴英國居住二年，並至各地參觀訪問，他的「弢園文錄外編」是在1897年(光緒二十三年)出版，但觀念的形成無疑是在七〇與八〇年代。他談到英國政治時認為英國富強的根本不是武器進步與商業繁榮，而是政治：

英國之所恃者，在上下之情通，君民之分親，本固邦寧，雖久不變。

觀其國中平日間政治，實有三代以上之遺意焉。¹⁵

他將政治型態分為三類，一為君主之國，一為民主之國，一為君民共主之國；他認為最理想的型態是以英國為代表的君民共主制，其原因與馮桂芬的想法類似：

君為主，則必以堯舜之君在上，而後可久安長治；民為主，則法制多紛更，心志難專一，究其制不無流弊；惟君民共治，上下相通，民隱得以上達，君惠亦得以下逮。都俞吁咈，猶有中國三代以上之遺意焉。¹⁶

在王韜的民主思想中最顯著的二個特色，一是將之視為完美的理想，近似三代之制；其次認為此制解決了三代以後專制政治下的君民溝通問題，可以使當代回復到了三代君民相近的治世。他並指出這個制度的實施可以達到的巨大效果：

苟得君主於上，而民主於下，則上下之交固，君民之分親矣！內可以無亂，外可以無侮，而國本有若苞桑磐石焉。由此而擴充之，富強之

¹⁴ 見馮桂芬，校邠廬抗議；呂實強，「馮桂芬的政治思想」，中華文化復興月刊，卷4期2（民國60年2月），頁5-12。

¹⁵ 王韜，弢園文錄外編（光緒23年版），卷4，頁15。

¹⁶ 同上，卷1，頁19。

效，亦無不基於此矣。¹⁷

此外鄭觀應也是很好的例子，鄭氏在1870年代（光緒初年）撰「易言」一書中已有立議院之議，但至1884年撰寫「盛世危言」時思想才成熟。¹⁸在該書「議院」一節他很詳細地討論西方議院的功能與效果。綜合他的想法約有以下幾個相關的概念：

1. 議院可以達到國家整合的功能，使朝野上下同心同德，眾志成城，他以易經上下交則泰，不交則否為根據，認為議院可以徹底地整合民志：

蓋有議院攬庶政之綱領，而後君相臣民之氣通，上下堂廉之隔去，舉國之心志如一，百端皆有條不紊，為其君者恭已南面而已。¹⁹

中國戶口不下四萬萬，果能設立議院，聯絡眾情，如身使臂，如臂使指，合四萬萬之眾人如一人，雖以并吞四海，無難也。²⁰

2. 議院可以舉賢而達到「公」的理想。他說「議院者，公議政事之院也，集眾思，廣眾益，用人行政，一秉至公」；同時議院之外多設報館，表明議院的是非，整體配合下「天下英奇之士，才智之民，皆得竭其忠誠，伸其抱負，君不至獨任其勞，民不至偏居其逸，君民相洽，情誼交孚，天下有公是非，並即有公賞罰」。而且所有的議員皆舉自民間的賢者，而非出於門第或賞賜，所以不至有營私植黨，沽名罔利的弊病，他認為議員「均勻普遍，舉自民間，則草茅之疾苦周知，彼此之偏私悉泯，其情通而不鬱，其意公而無私」。²¹
3. 議院可以實現古代民本的理想，與書經中「謀及眾人」、「咨於有眾」的精神相合。
4. 議院是國家盛衰的關鍵，只要採行此制可以使「諸利皆興，而諸弊皆去」，國家富強：

故欲行公法，莫要於張國勢，欲張國勢，莫要於得民心，欲得民心，莫要於通下情，欲通下情，莫要於設議院，中國而終自安卑弱，不欲富國強兵，為天下之望國也，則亦已耳，苟欲安內攘外，君國子民，

¹⁷ 同上，卷1，頁19-20。

¹⁸ 有關易言一書的討論見劉廣京，「易言——光緒初年的變法思想」，清華學報，新卷8期1、2合刊（民國59年8月），頁373-416。

¹⁹ 鄭觀應，盛世危言，卷4，頁1，「議院」。

²⁰ 同上。

²¹ 同上。

持公法以保太平之局，其必自設議院始矣。^㉑

鄭氏的民主思想具有相當的代表性，其後的思想家如陳虬、湯震、陳熾等人都有類似的意見，他們均認為議院可以通上下之情、開言路、公天下，是一個相當完美的制度。^㉒

除了這些早期的變法家之外，在1880與90年以後影響最大的人無疑要推康有為、嚴復、譚嗣同、梁啟超等人。從這一時期開始中國思想界受西方文化的衝擊更為強烈，思想的變動也十分激烈。下面先從康有為早期的思想談起。

康氏最早的著作要推1884至87年間（光緒十年至十三年）所撰的「康子內外篇」與「實理公法」，二書已奠下後來大同思想的基礎。在「實理公法」一書中，他以歐幾里得的幾何學為基礎力主人人平等，並倡言人人皆有自主之權，發揮「仁」心，共同推進世界大同。^㉓這種將民主理解為人人有「自主之權」的想法在清季十分普遍，嚴復、梁啟超、畢永年、何啟、胡禮垣等人都談到民主就是使人人有自主之權。^㉔同時將科學與民主一起討論在五四以後也蔚為風氣。康氏的民主思想在1901年（光緒二十七年）「孟子微」一書中更清楚地闡述出來，他將孟子的民本思想與西方的民主互相闡發，他認為二者是相通的。當時美、法、瑞士等國所實行的民主政治在孟子思想之中早已存在，他認為這種制度「近於大同之世，天下為公，選賢與能」。康氏民主思想的另一特點是將一套歷史觀與政治制度的演變結合在一起，他以公羊三世說為基礎，認為在據亂世民智未開，必須行君主制，至升平世、太平世才可行立憲民主之法，因此他的民主思想和他的大同思想是結合在一起的，在大同世實行民主政治，人人平等獨立、人人有權自主，去除

^㉑ 同上。

^㉒ 陳虬，東遊條議，卷5，頁4。湯震，危言，卷1，頁7，「議院」。陳熾，庸書，外篇卷下，「議院」。亦收入中國史學會主編，中國近代史料叢刊——戊戌變法（上海，神州國光社，1953），第一冊。

^㉓ 有關康有為早期思想的研究見李三寶，「康子內外篇初步分析：康南海現存最早作品」，清華學報，新卷11期1、2合刊（民國64年12月），頁213-247；“K'ang Yu-wei's Shih-li Kung-fa chuan-shu”，中央研究院近代史研究所集刊，期7（民國67年6月），頁683-725；「經世傳統中的新契機——康有為早期思想研究之一」，近世中國經世思想研討會論文集（臺北，中央研究院近代史研究所，民國73年），頁561-574。

^㉔ 何啟、胡禮垣認為「是故為國之大道，先在使人人之有自主之權，此不特為政治之宏規，亦且為天理之至當」，見新政眞詮，第五編，頁52。畢永年認為「傳曰：人受天地之中以生，所謂命也，人人皆承天地之氣以為命，即人人皆有自主之權」，見湘報類纂，甲集上，頁1-2。嚴復指出「彼設等差而以隸相尊者，其自由必不全，故言自由則不可以不明平等，平等而後有自主之權，合自主之權於以治一羣之事者，謂之民主」，見嚴幾道文鈔（臺北，文海出版社，民國58年），卷1，頁30下。梁啟超的觀點下文將引用與討論。

私心，達到「通、同、公」。^⑥這種歷史觀將人類發展的趨勢解釋為階段發展的過程，而民主制度是發展過程中必將實現的。這種想法與中國近代視民主為一種世界潮流的想法有密切的關係。

嚴復曾赴英留學，一八七九年返國，任教於北洋水師學堂，甲午戰敗之後發表「論世變之亟」、「原強」、「辟韓」等文，並翻譯約翰彌爾的「羣己權界論」，對西方民主觀念的傳播貢獻很大。他認為西方強於中國的地方在於科學與民主，他說西方「於學術則黜僞而崇真，於刑政則屈私以爲公」。他認為君主專制是大盜竊國，視天下爲私產，民主則是一種以公的精神來治理天下的政治制度，公的精神表現在三方面，一在於保障言論自由，使人人都可以暢言國事，上下之間不致有壅塞之弊。另一方面民主也使人身與財產具有不受侵犯的權利，它是一種「尚賢、隆民」的政治。第三，民主制可以使國民放棄私心，同心合力、聯爲一氣而禦外侮。但嚴復並不主張立即實現民主，他主張漸進改革，與康有爲的想法類似，他認為中國人民民智未開，不具自治的能力，倉促地改君主爲民主必然導致天下大亂。所以他說，「今日要政統於三端：一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德」。在人民品質達到一定水準之後方可實現民主。嚴氏的民主觀亦與歷史潮流論結合在一起，他認為如果逆此潮流其禍可至亡國滅種。對於議院的功效他也有相當樂觀的看法：

設議院於京師，而令天下郡縣公舉其守宰，是道也。欲民之忠愛必由此，欲教化之興必由此，欲地力之盡必由此，欲道路之闢商務之興必由此，欲民各束身自好而爭濯磨於善必由此。於乎！聖人復起不易吾言矣。^⑦

譚嗣同受康有爲的影響，但也有他自己的特色，他在1890年中期左右的著作中有不少的地方談到他對民主的看法。他在致歐陽中鵠的信中把變法的綱領歸納爲「變科舉以育人材，開議院以達下情，改官制而少其層累」，對議院的看法與上述鄭觀應等人一致，同時他在湖南大倡康氏民權平等大同之說。他在「報貞元徵」一書批判中國社會中君臣之倫，認爲遠不如西方的民主：

^⑥ 康有爲，孟子微（臺北，臺灣商務印書館，民國59年）；黃俊傑，「從孟子微看康有爲對中西思想的調融」，近世中國經世思想研討會論文集（臺北，中央研究院近代史研究所，民國73年），頁577-609。

^⑦ 嚴氏觀點見「原強」與「論世變之亟」等文。二手研究見周振甫，嚴復思想述評（上海：中華書局，民國29年）；Schwartz 前引書；熊月之，中國近代民主思想史，頁242-251。

即如君臣之倫，人人知其有，不待言矣，而有所謂民主者，尤爲大公至正，彬彬唐虞揖讓之風，視中國秦以後尊君卑臣，以隔絕不通氣爲握固之愚計，相去奚止霄壤。㉙

這一段話認爲民主可以通上下之情，達到三代公天下的理想。在1896年（光緒二十二年）所寫的「仁學」一書，他已有一個較完整的想法。他的哲學環繞著「仁」，仁是徹底地發揮平等、博愛的精神，達到萬物一體的和諧與貫通，而仁的理想也正是民主政治的理想。他接受康氏的公羊三世說，認爲歷史由「據亂世」進化到「升平世」、「太平世」，也就是由君統進步到政教分治，最後歸結於民主。他並進一步地從仁學的觀點批評君主專制，認爲君主視天下爲私產，使中國社會充滿了壅塞與隔閡，這種制度嚴重違背仁所蘊含的平等精神與「通」和「公」的理想。㉚

梁啟超也受康氏思想影響，而建立自己的思想體系。他在1896年作「古議院考」，1897年作「論君政民政相嬗之理」都談到他對民主政治的看法。㉛「古議院考」一文認爲議院是泰西各國強大的關鍵，而此制度在中國雖無其名，但有其意，他舉出易經上下交泰，書經謀及庶人，孟子國人皆曰可殺然後殺之等例子。但他認爲議院制度雖然好，卻不宜立即實行，因爲中國風氣未開、民氣未成，議院會導至混亂，他的想法是「強國以議院爲本，議院以學校爲本」。這樣的想法涉及三世漸進的觀念，在「論君政民政相嬗之理」一文中他依春秋三世的理論分歷史的演變爲三階段，分別是多君爲政之世、一君爲政之世、民爲政之世，三者與據亂世、升平世、太平世相配合。在他的觀念中歷史發展具有必然性，而且不可躡等，最後一定進入民主政治的階段：

其國既能行民政者，必其民之智甚開，其民之力甚厚，既舉一國之民，而智焉而力焉，則必無復退而爲君權主治之理。此猶花岡石之下，不得復有煤層，煤層之下不得復有人跡層也。㉜

蓋地球之運將入太平，固非泰西之所得專，亦非震旦之所得遲，吾知不及百年，將舉五洲而悉惟民之從，而吾中國亦未必能獨立而不變，

㉙ 譚嗣同，「思緯壹臺短書——報貝元徵」，譚嗣同全集（北京，三聯書店，1954），頁391。

㉚ 有關譚嗣同思想的分析見張灝，烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析（臺北，聯經出版事業公司，民國77年）。

㉛ 梁啟超，飲冰室文集（昆明，中華書局，民國30年），第一冊，頁94-96；第二冊，頁7-11。

㉜ 同上，第二冊，頁10。

此亦事理之無可如何者也。^{③2}

梁氏有關民主思想的另一篇重要文章是「新民說」。該文發表於1903年（光緒二十九年），在思想界造成深遠的影響。五四時期的學者多受其啟發。全文環繞著在一個理想的民主時代中國民所應具備的條件。其中反映二個重要的觀念，第一，梁氏認為現實世界中的「民」是愚陋、怯弱、渙散、混濁的，是須要精英階層幫助、啟發並加以革新的對象，中國社會是這些鬆散、落後之個體的結合。這種對個人與社會的看法是中國民主思想中很根本的預設，與上述西方功利主義者所持古典經濟學的看法很不一樣。第二，由於有這種對個人與社會的看法，梁氏以為民主制度的理想是達成羣體整合的功能，所以他說權利思想包括一私人對一公羣應盡之義務，而「自由云者，團體之自由非個人之自由也」；自治的最高理想是達到羣的自治：

舉其羣如一軍隊然，進則齊進，止則齊止，一羣之公率罔不守，一羣之公益罔不趨，一羣之公責罔不盡。^{③3}

以上清末對民主政治的看法從魏源至梁啟超已形成一套與西方民主思想很不相同的視野，這些意見對當時的士人與政府官員都有深刻的影響。我們可以舉清末民初對議院或國會以及對政黨的看法來作說明。

1907（光緒三十三年）7月御史徐定超在「請速設議院保護華僑以維人心弭民變摺」中主張設議院以通下情，達到上下一心、君民一體。^{③4}同年8月黑龍江巡撫程德全上疏主張速開國會，以「通上下而知情變」、「聯國家與人民合為一事」。^{③5}類似的意見不勝枚舉。這些官員的意見集結在1910年「國會請願同志會意見書」一文上，^{③6}他們都對國會的功能抱持極度樂觀的嚮往，認為是解決國內各種問題的關鍵。這樣的看法在當時報章、雜誌、私

^{③2} 同上，第二冊，頁11。

^{③3} 「新民說」收入飲冰室專集之四，頁1-161，引文見頁52。黎安友（Andrew Nathan）認為梁氏的「新民說」顯示中國民主思想忽略了個人利益與羣體利益之矛盾，認為二者是一致的，實際上在「新民說」中花了很多功夫說明法律如何可以用來調節個人與社會利益的衝突，他並非不認識個人利益與羣體利益之間的差距。所以對梁來說以羣為中心的整合是一個尚未達成的理想，而非他思想的預設。梁氏的觀點有誤解之處。梁啟超的觀點見同上，頁51。Andrew Nathan的研究見 *Chinese Democracy* (London: I. B. Tauris. & Co. Ltd, 1986), pp. 45-66. 此點承伊懋可教授 (Prof. Mark Elvin) 啟發，謹此致謝。

^{③4} 徐定超「請速設議院保護華僑以維人心弭民變摺」，見故宮博物院明清檔案部編，清末籌備立憲檔案史料（北京，中華書局，1979），下冊，頁603。

^{③5} 程德全，「請速開國會以救時艱片」，同上，頁605-606。

^{③6} 見王忍之等編，辛亥革命前十年時論選集（北京，三聯書局，1977），卷3，頁606-623。該文提出之第一論綱即為「吾國若能速開國會，可革一切貧弱之根源」。

人著作上也很普遍。1903年時魯迅認為地形的演變和政體的變化有相同的原則，政治方面是由君主專制政體進步到君主立憲，再到民主共和政體，這是社會政治進化的公例。³⁷ 1908年李慶芳在「中國國會議」一文中從世界歷史的演變指出民主是不可抗拒的世界潮流：

西曆當十二世紀中葉，立憲政治之潮流發源於大不列顛民族。至十五世紀遂由英國而西漸於美。十七世紀末造，過英吉利海峽，隨風奔放，一瀉千里，波及歐洲大陸，而法，而德，而奧與匈，而荷蘭，而西班牙，而葡、比、瑞、丹諸小國。堤低水巨沖之即潰，蓋莫不浸淫沉沒於立憲政治潮流之中。……環地球數十國，順其潮流者強，逆其潮流者弱。能利導此潮流者，國民之政治能力必優，不能利導此潮流者，國民之政治能力必紕，而幸福因以寡。試批閱十二世紀後之各國立憲史，殆成世界之公例。³⁸

1908年雜誌上討論國會的文章非常多，例如在「論國會爲治外交之本」，作者認為若開國會可以同心敵愾、眾志成城徹底解決外交問題。在「設國會之理由書」中作者則以為在立憲國家因為設有國會所以可以「明上下之權限，立是非之標準，怯壅蔽於未然，而利用輿論以申國權」。³⁹ 這些文章實際上與當時政治上的國會請願運動相表裏，共同形成當時的主流意見。誠然也有一些人持反對的看法，如章炳麟在1907年寫的「代議然否論」，⁴⁰ 1909年俠少（筆名）在雲南雜誌發表的「國會問題之真相」，⁴¹ 都對這種過度樂觀的看法表示懷疑，當時可能還有不少人有同樣的看法，但在輿論界這些意見卻屈居少數。

以上是清末對國會問題的看法，在對政黨問題之上當時也有很多的討論，尤其是民國以後爭論更是激烈，張玉法先生曾做過相當深入的研究，⁴² 本文認為當時對政黨的討論有二個重要的特色。第一，政黨問題一直處於爭

³⁷ 張華，「魯迅對西方民主思想的態度」，魯迅研究，期12（1988），頁46。

³⁸ 見辛亥革命前十年時論選集，卷3，頁112。原載中國新報，期9。

³⁹ 見辛亥革命前十年時論選集，卷3，頁7-8，126-130。

⁴⁰ 載民報，號24（1908年10月10日），頁1-27。

⁴¹ 見辛亥革命前十年時論選集，卷3，頁458。作者指出「專制之時代，中央則君主獨裁之政治也，地方則暴官污吏之政治也，將來立憲之時代，中央則君主暨貴族專制也，地方則官吏與劣紳土豪之政治也。故吾人謂君主專制只一重之專制，而今之立憲政體反加數重之專制。世之崇拜國會論、迷信國會論者，其亦知所返耶！」

⁴² 張玉法，民國初年的政黨（臺北，中央研究院近代史研究所，民國74年），第一章，民初對政黨移植的爭論。

論之中，雖然有人認為政黨政治是實行民主的必要條件，但傳統中國黨爭的歷史經驗卻使許多人對之抱持疑懼的態度，吳貫因的意見很具代表性，他在「政黨政治與不黨政治」一文中認為：

若夫國民之政治道德其程度不高，則有黨反不如無黨，昔唐代牛李之黨，宋代蜀洛之黨，皆徒以紊亂國政，無益於事，昔人譏之者眾矣。今之政黨，其政治道德之程度，比之牛李之黨、蜀洛之黨，尤遠在下風焉，則欲建設政黨政治，其害之中於國家者何如，不待智者而知也。^⑬

這種對政黨政治的疑懼至1930年代還很盛行，例如胡適在1935年（民國二十四年，國民黨的訓政時期）主張「從一黨到無黨的政治」；^⑭錢穆則認為中國傳統的政治理想是「公忠不黨、超派超黨、無派無黨」，所以他主張創設「公忠不黨的民主政治」。^⑮胡適與錢穆對政黨的意見並非因為他們支持或畏懼訓政時期的國民黨，二人對當時國民黨的專政有直接的批評，他們的想法涉及下面第二個特色，亦即中國傳統中公與私的觀念。傳統觀念認為政治活動應該是一種環繞著「公」的理想之活動，因此「結黨營私」被視為是非常壞的事，一個好的政黨應「掃除私心」、追求全民的利益。孫中山在一九一三年（民國二年）為「國民月刊」所寫的出世辭提到這樣的想法，他認為：

能使國家進步、國民安樂者，乃為良政治；能有使國家進步、國民安樂之政策者，乃為良政黨；謀以國家進步、國民幸福而生之主張，是謂黨見；因此而生之競爭，是謂黨爭。非然者，為少數人之權利計，為私人之安樂計，此種主張及手段，皆不以國家為前題者也。若是之見，是為私見；若是之爭，是為私爭。黨爭可有，而私爭不可有；黨見可堅持，而私見不可堅持。^⑯

這種想法與西方民主思想中認為政黨代表團體或階級的利益，政治是在妥協中追求平衡的觀念，有很大的差距。

民國初年民主共和制度正式建立，也設立了人們企望已久的國會，但在

^⑬ 收入民國經世文編（臺北，文星書店，民國51年），頁6。

^⑭ 胡適，「從一黨到無黨的政治」，獨立評論，號171（民國24年10月），頁10-12。

^⑮ 錢穆，「中國傳統政治與五權憲法」，政學私言（臺北，臺灣商務印書館，民國56年臺1版），頁1-14。拙著，「錢穆的學術思想與政治見解」，國立臺灣師範大學歷史學報，期15（民國76年），頁393-412。

^⑯ 孫中山，孫中山全集（北京，中華書局，1981），卷3，頁64。

運作過程中發生許多問題，而使人們對國會不再抱著熱望。^⑦然而整體而言對民主制度的樂觀精神仍然存在，其中對憲法的態度就是一個很好的例子，民初一個相當普遍的看法是：認為只要能够制定一部好的憲法，中國所有的問題可以立刻解決。^⑧上述樂觀的看法與清末對議院或國會的看法在精神上完全相同。

民國初年有關民主的言論相當多，尤其五四運動標舉民主與科學，其後討論「德先生」的風氣更盛，在此無法詳細討論，然而無可否認的，其最具代表性的民主思想仍推孫中山先生的民權理論。以下本文先描述孫氏的看法，再歸納清末民初中國民主思想的特點。

孫中山的民權理論根據其民國十三年民權主義演講稿及其它資料可以歸納為以下幾點，這些看法雖不乏採自西方的一些政治程序以及孫氏個人的創見，但大致上與上述的歷史脈絡有密切的關係。

他將西方的 *democracy* 叫民權，但有時也叫民主或民治。他的第一個看法，也是整個理論合法化的基礎是潮流史觀，他認為我們為什麼要實行民權主義根本的原因在於它是一個人力所無法抗拒的潮流，是大勢之所趨，無法阻止也非人力所能助長。歷史發展的規律是：君權一定要消滅，民權一定要興起。他直接提到潮流二字的地方不下十幾二十次。最具代表性的看法如下：

世界潮流的趨勢好比長江、黃河的流水一樣，水流的方向或者有許多曲折，向北流或向南流的，但是流到最後一定是向東的，無論是怎麼樣都阻止不住的。所以世界的潮流，由神權流到君權，由君權流到民權；現在流到了民權便沒有方法可以反抗。……我們順著潮流做去，縱然一時失敗，將來一定成功，並且可以永遠的成功。^⑨

以上的陳述清楚地表示一種目的論的歷史觀，認為歷史是一條充滿動力的河流，是無法抗拒的，它會幫助並帶領我們達成絕對完美的目標，亦即一個民

^⑦ 張玉法，「民國初年的國會（1912-1913）」，中央研究院近代史研究所集刊，期13（民國73年），頁168。作者認為「主要由於黨爭激烈，各政黨太重黨派利益，缺乏有效的協調，使法案的判定多如牛毛，另一方面政府常爭取輿論同情，多方對國會加以醜化，而為息事寧人，又多方對國會議員加以收買利用，在這種情形下，在清末被視為神聖的國會，到民初既有國會之後，竟被視為是非的淵藪，罪惡的泉源，國人多不再對國會抱熱望」。

^⑧ Andrew J. Nathan, *Peking Politics, 1918-1923* (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 22. 這種觀念的形成與國人認為日本立憲之後國力增強等事亦有關。

^⑨ 孫中山，「民權主義」，孫中山全集，卷9，頁267。

主的時代。這種潮流觀念使孫氏的民主思想帶有高度樂觀的精神。

第二，他認為要採取一些民主的程序，人民要有選舉、罷免、創制、複決等四權，而政府要有行政、立法、司法、考試、監察等五權，用人民的四個政權管理政府的五個治權。

第三，他認為西方民主制與中國古代民本思想在精神上是一致的，民主就是公天下：

兩千多年前的孔子、孟子便主張民權。孔子說：「大道之行也天下爲公。」便是主張民權的大同世界。又「言必稱堯舜」，就是因爲堯舜不是家天下。堯舜的政治，名義上雖然是用君權，實際上是行民權，所以孔子總是宗仰他們。孟子說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，又說：「天視自我民視，天聽自我民聽」，又說：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」……由此可見中國人對於民權的見解，二千多年以前已經早想到了。^{⑤0}

第四，他認為民主的國家是一個和諧的整體，由知識與道德上具有卓越才能的精英分子來領導。這一點涉及他對個人與社會的看法。他認為世界上有三種人，一是先知先覺，二是後知後覺，三是不知不覺。而不知不覺的人佔大多數（他說大多數人都像三國演義中的阿斗）。三者有如工程師、工頭、工人，社會則是三種人共同努力來蓋一座房子。他認為在中國民主只靠制度是不够的，如果想達到平等的理想還得依靠「服務的人生觀」，亦即爲別人造福的心理。^{⑤1}這一種看法源自傳統知識分子的使命感，有強烈精英主義的意味，而與西方民主思想對個人與社會的看法以及「多數統治」的觀念截然不同。孫氏對中國社會中國人與社會的另一看法是個人具有充分自由，社會是一盤散沙。由於傳統社會「天高皇帝遠」，專制的情況遠不如西方厲害。中國人擴充過度充分的自由而使社會成爲一盤散沙。這種觀念影響了他對自由的看法，他的看法與梁啟超的觀念很類似，他認爲「個人不可太過自由，國家要得完全自由」，中國革命的目的是「要打破各人的自由，結成很堅固的團體，像把土敏土參加到散沙裏頭，結成一塊堅固石頭一樣」，^{⑤2}其中反映出追求羣體的團結與和諧的精神。

第五，他的民主思想具有轉化的性格，他認爲政權可以完全交到人民的

^{⑤0} 同上，頁 262。

^{⑤1} 同上，頁 298-299。

^{⑤2} 同上，頁 281-282。

手上，並能完全控制政府；而五權政府是「世界上最完全、最良善的政府。國家有了這樣的純良政府，才可以做到民有、民治、民享的國家」。⁵³他也認為他所設計的民主制度可以徹底解決西方民主所無法解決的問題，西方民主不够徹底所以「人民和政府日日衝突」，他的目的是「將來造成的新民國一定是要徹底，要造成徹底的新民國」，使人民有權，政府有能，解決人民與政府之間的衝突，⁵⁴達到中國的富強。而且不但要使中國富強，還要「駕乎歐美之上」。⁵⁵其中反映強烈的民族主義的精神，但在西方民族主義中卻不一定具有這種超越他國的高遠目標。上述絕對目標的擬定顯示孫氏民主思想的轉化性格。

第六，他的轉化思想又與調適的精神結合在一起。例如他深刻體認國情不同，故需依中國狀況斟酌損益，同時他主張經由軍政、訓政、憲政三階段逐步實施民主。他了解在當時的情況下無法立即轉化。

第七，他所反對的一些觀念，他反對將個人自由放在第一優先；他反對「利益羣體或政黨爲私利而合法競爭」的概念；他反對代議政治，因爲議會與選舉制度在中國實施的結果是選出豬仔議員，根本無法代表民意，所以他主張實施直接民權。同時他也反對資本主義的自由企業。

以上是孫氏民權理論的幾個特點，我們可以發現其基本的視野與清末民主思想有許多類似之處。總之從一八五〇年代至一九二〇年代，中國知識分子在傳統與西方的雙面衝擊下，嘗試解決新時代的挑戰，他們以一種深受傳統的眼光來觀察西方的民主政治，形成了一種本文稱爲「以轉化爲基調並充滿樂觀精神的民主觀」。總結來說這種民主觀有以下十三個特點：

1. 民主就是中國古代民本或貴民理想之實現。
2. 民主意指人人有「自主之權」。
3. 民主包括一些新的政治程序與制度，如議院、政黨、憲法、三權分立等。
4. 民主是形成一個大公無私的政府。政府由賢人組成，可以貫徹「仁」或「大同」的道德理想，同時完全不存在私利、特權或維護既得利益。
5. 民主可以達到政治領袖與政府官員和人民之間的溝通，可以開言路、

⁵³ 同上，頁 354。

⁵⁴ 同上，頁 342-344。

⁵⁵ 同上，頁 314-343。

通上下之情。

6. 民主不但可以達成內部的和諧，而且形成整體的團結。所以個人的自由可以犧牲，但羣體要得到完全的自由。
7. 民主與科學密切相關，民主的社會中包含了對西方科技的掌握。
8. 民主化所依據的不僅是道德理想，它也是以一個可以回答宇宙論、認識論、本體論、倫理、歷史、政治等問題的整體理論 (doctrine) 為基礎。
9. 民主理想的實現是徹底轉變。將一個舊社會變為新社會。
10. 民主制度可以解決所有的問題，實現完美的理想，例如可以達到國家富強、不遜於人、天下太平、世界大同，而且可以完美地分配社會中的財富、權力與聲望。
11. 民主的實現包含知識分子的使命感，要用他們所了解的正確理論來改造世界，以先覺覺後覺，要新民。
12. 民主是以一套高遠、先驗的理想評估現實世界，因此現實世界充滿了缺陷，只要不能達到徹底的成功就是失敗。
13. 潮流史觀。民主是歷史的潮流，只要順此潮流，最後終將實現。

這十三個特點在清末民初民主思想的演變之中逐漸呈現，雖然無法在每一個人的思想中都看到所有的特點，而且也可以找到一些思想家反對這些想法（章炳麟是最好的例子），但至少至民國初年（一九二〇年代）時中國知識分子的民主思想中普遍存在這些觀念。中國當代民主思想的形成與這一時期的十三個特點有相當密切的關係。

四、近代西方民主思想與清末民初民主思想之差異及其詮釋

在了解清末民初民主思想之特點之後，接著要問的問題是這一套想法與西方近代的民主思想到底有何同異？誠如在前言中所指出的，基本上本文認為二者分別存在不同的文化脈絡之中，近代西方民主思想有其自身所承受的傳統與當時所面臨的問題；而這一套想法被引介到中國來之後，中國知識分子接受了其中一部分的想法、忽略了一部分的想法，又將一些觀念用傳統中國的思惟方法與語彙來理解，而形成了包含上述十三個特點的新論域。另一個不可忽略的問題是觀念的比重，同樣一個觀念往往在不同論域中具有不同

的重要性，因此在倚輕倚重之間影響到整體的差異。

近代西方民主思想一方面承襲了西方文化傳統，包括希臘、羅馬以及基督教思想，另一方面又面臨了工業革命之後的社會問題。整體的思想背景與清末民初的環境很不相同，因此除了制度層次的民主程序，中國民主思想多數承襲自西方之外，一些在西方近代民主思想中很重要的觀念在中國民主思想中並不存在。試述以下三點：

第一，西方民主傳統有其在人性論與知識論之上的預設，此即張灝所指出的「幽暗意識」與墨子刻所說的「悲觀主義的認識論」。張灝認為西方的幽暗意識與基督教原罪觀念有密切關係，因此近代的自由主義者對人類的墮落性與罪惡性有深刻的體認，他引阿克頓（Lord Acton）的名言，「權力使人腐化，絕對的權力會使人絕對的腐化」；美國漢彌兒頓（Alexander Hamilton）所說，「我們應該假定每個人都是會拆爛污的瘞三，他的每一個行為除了私利別無目的」；所以西方民主制度的設計就是基於這種戒慎恐懼的現實感，主張權力制衡，讓社會各種團體結黨營私，並在制衡中抵銷自私自利的行為而實現公益。墨氏則指出「悲觀主義的認識論」與西方懷疑主義的傳統有關，認為知識與道德的真理很難掌握，每一個人都有偏見與私利，沒有人能够公正無私地決定羣體的公益。這種懷疑精神在政治上產生了對異己的容忍態度，而容忍異議在西方民主的運作中扮演相當重要的角色。

在中國思想界情況很不相同，張灝認為儒家思想影響下，仍然相信人有體現至善而成聖的可能，因此幽暗意識不彰；而聖王觀念與三代史觀使儒者具有樂觀主義的烏托邦精神，這些想法與西方自由主義異道而馳。同時也使近代中國知識分子忽略西方民主思想中的「幽暗意識」。墨子刻認為中國傳統思想傾向「樂觀主義的認識論」，認為人類的心靈可以知道普遍、客觀的絕對真理，可以無私地了解公益之所在。他舉孫中山的政黨觀念為例，認為政黨應關懷國家進步與全民福祉，不應追求私利。在近代中國很難找到思想家強調民主政治是「利益羣體之間的競爭」的觀念。⁵⁶ 上文對近代民主思想之特點的描述中，第四點認為民主政治應追求大公無私，政治活動是環繞著

⁵⁶ 張灝，幽暗意識與民主傳統，頁 3-32。Thomas A. Metzger, "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou," *Early China*, 11-12 (1985-1987), pp. 61-117. Thomas A. Metzger, "Confucian Thought and the Modern Chinese Quest for Moral Autonomy," 載中央研究院三民主義研究所人文及社會科學集刊，卷 1 期 1 (民國77年)，頁 297-358。

「公」的理想的活動，可以支持墨氏的論斷。

第二，西方民主思想中主張國家與民間社會的分離，意指民主制度要在國家控制之外，建構一個可以實現公民之平等自由的社會生活空間，而在民間社會中人民具有公民權，不但可以免除政府無理的壓迫，保障自由的個人、家庭、經濟生活，而且具有進入政治核心的管道與由此而控制政治核心的能力。民間社會的概念雖起源較早，但顯然在資本主義興起後，這種要求變得更為強烈，黑格爾曾指出民間社會的概念與資本主義的自由市場的概念十分類似。⁵⁷ 這一種公民權與民間社會相結合的觀念在近代中國民主思想中也是不易找到的。

這涉及中西雙方國家與社會的關係。一方面來說中國傳統沒有「民間社會」的概念，整個社會都在國家的掌握之下（普天之下莫非王土），但同時這種掌握又不是很嚴密（天高皇帝遠）。另一方面近代中國民主思想所面對的社會不是資本主義的市場社會，並沒有自由市場的強烈需求，也不須要解決這個問題。因此當中國思想家接觸到西方民主思想時對民間社會的構想並不十分重視。相對而言，近代中國知識分子認為他們所面對的是「天高皇帝遠的散沙社會」，在十九世紀中葉之後又受到帝國主義國家的侵略。他們最深刻體認的問題是中國社會內部的溝通問題與整合問題，因此從清末到民初民主思想環繞著開言路、通上下之情、君臣一體、君民一體、全國的團結與整合等觀念。在西方民主思想中溝通與整合誠然重要，但絕不具有這些觀念在中國民主思想中的角色。這涉及中國傳統政治思想要求貫通與整合的觀念，事實上在鴉片戰爭前夕的經世思想中開言路、君臣一體、君民一體的要求十分普遍，只是當時將希望寄託在君主仁心與大臣敢言等方法之上，⁵⁸ 鴉片戰後知識分子發現西方的民主可以實現這個長遠的理想。同時在列強侵略以及社會達爾文主義「優勝劣敗」之理論的影響下，更加強了整合的要求，使知識分子從這個角度來理解民主。

因此近代西方民主思想的重點在限制國家的權力，擴充民間社會中個人的自由；在中國民主思想中卻反過來限制個人自由，強調追求羣體的自由。

中國民主思想重視整合與羣體自由的要求也與史華慈教授在論嚴復一書中的論點有關。史氏認為在近代中國民主成爲實現國家富強的手段，而對民

⁵⁷ S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 141-154.

⁵⁸ 黃克武，「皇朝經世文編」學術、治體部分思想之分析，頁 128-129。

主制度所要保障的自由、人權等終極價值不予重視。這個觀察基本上是正確的，中國知識分子採納民主的原因之一是它能促成中國的富強；但從上述十三個特點來看，在近代中國民主不單純是達成富強的一個手段，它本身也是一個與其他理想相互糾結的目的，這些理想包括公天下、世界大同、不遜於歐美、民本、順應世界潮流等；同時它還涉及對現實世界與歷史的理解。史氏的論點有過度簡單化之處。

第三，由於受幽暗意識與悲觀主義的認識論之影響，近代西方民主思想傾向調適類型，在目標的擬定與方法採行上都不強調絕對性。在近代西方民主思想中較普遍的想法認為民主是一個有缺點但缺點比較少的制度，而不將之視為一個完美無缺的理想。這與西方政治思想的傳統有關，從柏拉圖、亞里斯多德開始就對「民主政治」有深刻的批評，認為民主有陷入「暴民政治」的危險；貴族或精英政治要優於民主；一直到近代，民主都是一個有高度爭議性的議題。在近代最常被人引用的話則是英國前首相邱吉爾(Winston S. Churchill)的話，「民主不是什麼好制度，它只不過要比人類所想到的其他制度要好些」。帕普爾(K. R. Popper)也說，「民主是最不壞的制度」。⁵⁹甚至民主制最基本的想法「由人民統治」，在熊彼得與韋伯看來也是不可能的事，他們認為民主是選舉精英分子出來代替人民作決策，人民的角色只是定期在選舉中選出一組政治家。⁶⁰這些想法明顯地傾向調適思想。在近代中國也有人批判將民主視為萬靈丹的想法，最有名的是章炳麟，他在「俱分進化論」一文，批評人類歷史是樂觀進步的想法，在「代議然否論」則批評代議制度以及當時視國會可以選出賢良之士，徹底解決中國問題的意見，但這在輿論界只是少數。⁶¹大多數人們仍傾向轉化的民主觀，認為民主是完美的理想，代議制度可以充分反映民意，一旦真正實行民主可以立刻解決所有的問題。這種傾向轉化類型的民主觀使近代中國知識分子忽略了西方

⁵⁹ 這種看法已逐漸被張灝、林毓生等人引介到中國，見張灝，幽暗意識與民主傳統，頁159；林毓生，「中國人文的重建」，收入中國意識的危機（貴陽，貴州人民出版社），頁371-372。

⁶⁰ Joseph Schumpeter, *Capitalism, socialism, and Democracy* (London: Allen and Unwin, 1976). 韋伯之觀點見 David Held, *Models of Democracy*, pp. 143-164.

⁶¹ 章炳麟，「俱分進化論」，民報（北京，科學出版社影印，1957），號7（1906年9月5日），頁1-14。他認為「進化之所以為進化者，非由一方直進，而必由雙方並進。專舉一方，惟言智識進化可爾，若以道德言，則善亦進化，惡亦進化。若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化，如影之隨形，如罔兩之逐景。」張灝也注意到這一點，他認為章氏受荀學傳統的影響，加上大乘佛教無明意識的震盪，曾對中國近代思潮中的樂觀精神與烏托邦的傾向作正面的挑戰，在當時思想界獨樹一幟。見張灝，「超越意識與幽暗意識」，收入幽暗意識與民主傳統，頁75-76。

民主思想中的調適精神，也直接促成樂觀態度的形成。

中國轉化型民主觀的形成又與潮流史觀有密切關係，在下一節本文會較深入地處理這個觀念的發生與演變，前文曾提及西方民主思想中也有視歷史為階段性的線性發展過程，約翰彌爾、托克維爾、馬克斯等人都有類似的想法，這使西方民主思想也帶有樂觀性，但這種想法與中國的潮流史觀並不相同。中國潮流史觀的特色在於它不但是必然的，具有像潮水般的推動力，同時歷史發展的規則是與一些終極的理想和絕對的真理等信念結合在一起。此外在觀念構成的要素方面中國潮流史觀受到傳統樂觀思想、三代史觀的烏托邦精神、公羊三世論、西方進化論等思想因素的影響；西方線性發展史觀的來源則為基督教的神意史觀與啟蒙時代以來的進步觀念，並在盧騷——黑格爾——馬克斯的思想中進一步地被強化。二者的思想結構很不相同。

中西民主思想的比較是一個非常複雜的課題，以上幾點「點」的說明最後仍歸結到這兩個思想論域的系統差異，就此而言唯有個別地深入其歷史處境與文化傳統才能釐清這個問題。下面我們對清末民初民主思想的淵源作一考察，思考這種異於西方的「以轉化為基調並充滿樂觀精神的民主觀」是如何形成的？其中那一部分是源自西方的新觀念？而那一部分又深受傳統影響？

五、清末民初民主思想的淵源：連續性與非連續性

在現代化過程中傳統文化所扮演的角色一直是一個爭論不休的課題，本文擬以近代中國民主思想為例，對此問題加以檢討。上文曾提到近代中國民主思想中有許多傳統的成分，但無疑地，這個思想中有一部分是超越傳統的新觀念。它要求對社會的重整並強調理性地適應新環境，以及從「君主的權威」轉移到「人民的權威」。在西方思想傳播的過程中一些重要的民主思想家如洛克、孟德斯鳩、盧騷、約翰彌爾等人的著作都發揮了相當的影響力；甚至一些二手的介紹或報章的雜文也有助於觀念的傳播。朱泓源在「同盟會的革命理論」一書、呂芳上在「革命之再起」一書中都有詳細的介紹。⁶²

⁶² 朱泓源，同盟會的革命理論（臺北，中央研究院近代史研究所，民國 74 年），頁112-121。呂芳上，革命之再起（臺北，中央研究院近代史研究所，民國 78 年），頁175-186。有關盧騷的影響見林啟彥，「盧騷民約論對近代中國思想界的影響」，收入氏著，步向民主：中國知識分子與近代民主思想，第二章。

近代中國民主思想同時受到西方民主思想中傾向轉化類型的盧騷——黑格爾——馬克斯傳統，與傾向調適類型的自由民主傳統的影響，而一個重要的課題是如何調和這二者，並與傳統觀念結合。

因此近代中國民主思想也是一個新與舊的結合，這種新與舊思想因素相結合的結果徹底地改變了舊有觀念的意義。孫中山談到他的思想來源時說，他的思想有三個來源，一是西方的思想與學說，二是傳統文化的精華，三是他自己的創見，頗可說明這種新結合的涵意。五權憲法的設計是最好的例子，它受西方三權分立思想的啟發，加上中國傳統的考試與監察，形成一個新的制度，正是西方傳統、中國傳統與個人創見三者的結合。

但有時情況不那麼單純，有許多觀念思想家自己認為是源於西方，但實際經過主觀詮釋後，在不知不覺中表現出受傳統的影響。例如梁啟超解釋西方民權的概念，他說：

西方之言曰，人人有自主之權，何謂自主之權？各盡其所當爲之事，各得其所應有之利，公莫大焉，如此則天下平矣。

在以上的陳述中除了「權」的觀念較明顯的源於西方外，其它的語彙都混雜著傳統的意涵，例如「自主」是新儒家思想中相當核心的概念，「盡其所當爲之事」、「得其所應有之利」、「公」、「天下平」等都是具有相當深厚的傳統根源，但梁氏卻認為他所描述的是「西方之言」。⁶³

以下我們從上述十三個特點的思想淵源來作探討。

一、民主是古代民本理想的實現。此點則明顯受中國傳統影響。從古代尚書中的言論到孟子、唐甄、黃宗羲等人的著作都發揮了很大的影響力。許多學者指出民本與民主有根本的不同，認為民本思想仍以統治者的要求為中心，有如牧羊人善待羊羣，根本目的是為了牧羊人的利益。但對清末民初的思想家而言，民本與民主的原則完全相同，只是在中國一直缺乏有效的制度來實現這個理想，西方民主制度的到來提供了實現理想的方法。總之，古代民本、貴民、反專制等觀念是他們相當重要的思想資源，使他們從這個角度

⁶³ 梁啟超，「論中國積弱由於防弊」，原載光緒22年(1896)時務報第九冊，收入飲冰室文集，冊1，頁96-100。梁氏觀點的分析見張朋園，梁啟超與清季革命（臺北，中央研究院近代史研究所，民國53年），頁57；以及墨子刻的近著“Political Change in Taiwan Since 1945 and its Historical Background”該文於1990年4月5～8日，胡佛研究所（The Hoover Institution）主辦之 The Conference on Culture and Polity in the Developing World Since World War Two 中提出，見稿本頁55-56。

來理解西方民主，也增加了他們對民主制度可以在中國實踐的信心。^④

二、民主意指人人有自主之權。這一點源於西方民主思想中個人主義的成分，但與傳統新儒家追求道德自主的精神結合在一起。有關新儒家中「自主」、「自得」、「由己」等概念墨子刻、狄百瑞（William Theodore de Bary）的著作有詳細的分析，^⑤ 中國民主思想中自主之權的想法與這些想法是分不開的。梁啟超在「新民說」中認為自主之權就是「達己之所志」，包括自由與自治等，詳細觀察上述二觀念可以發現此二者與宋明理學中修身、克制情欲的觀念有密切的關係，他說「吾民將來能享民權自由平等之福與否，能行立憲議會分治之制與否，一視其自治力之大小強弱定不定以爲差」，而他以曾文正、胡文忠、李文忠等人修身的經驗來說明「一身之自治」的具體內涵。^⑥ 此外王爾敏先生指出「萬國公報」、「佐治芻言」（1885）亦屢言自主之權，此則受基督教「人人皆有靈魂皆有得救之權」之觀念的影響。^⑦

三、民主程序與制度，主要源於西方，但有一部分根據中國國情而被略為修改，如五權憲法，也有一部分制度受傳統觀念影響而具有新的意義，如反對結黨營私或認為政黨要為公益等觀念。

四、民主是形成大公無私的政府，實現「大同」與「仁」，同時能够掃除各種特權與既得利益。此點與先秦以來儒家的政治理想有密切的關係，尤其大同與仁都具有絕對理想的性質，這種高遠的理想使近代中國民主思想帶有烏托邦性格，康、梁、譚、孫等人的思想中都有此一特點。

五、民主可以開言路與通上下之情。如上所述，此點涉及近代中國的處境與當時對個人與社會的看法，但很明顯的與鴉片戰前的經世傳統有直接的連續性，拙著「皇朝經世文編」學術、治體思想之分析一文中有很多豐富的資料，說明鴉片戰前經世思想家普遍要求君臣一體、君民一體、上下一心之目標。

六、民主可以達成內部的和諧與整體的團結。此點是開言路與通上下之

^④ 黃宗羲、唐甄等人對清末民初思想家的影響見熊秉真，「十七世紀中國政治思想中非傳統成份的分析」，中央研究院近代史研究所集刊，期15（民國75年），頁30-31。

^⑤ Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament*. 狄百瑞著，李弘祺等譯，中國的自由傳統（*The Liberal Tradition in China*）（香港，中文大學出版社，1983）。

^⑥ 梁啟超，「新民說」，頁49。

^⑦ 王爾敏，「十九世紀中國士大夫對中西關係之理解及衍生之新觀念」，中國近代思想史論（臺北，華世出版社，民國66年），頁36。

情之後的結果。此目標的形成較複雜，一方面與中國傳統思想中追求貫通（一體）的觀念有關，此外中國受列強壓迫之處境所導致的現實考慮，以及十九世紀末葉之後社會達爾文主義都促成這種觀念的形成。在近代西方民主思想中追求社會整合的目標也存在，但重要性不及在中國民主思想中來得大。

七、民主與科學密切相關。此點是在中國知識分子企求西方文化的心態之下產生的，但將民主與科學的密切結合卻是西方民主思想所不具有的特色。這涉及中國的處境以及知識分子對中國現代化的構想，五四時期開始「德先生」與「賽先生」成為最熱門的口號，此種想法至今不衰。值得注意的是，五四時期不少知識分子對科學的看法與對民主的看法十分類似。這種看法被稱為科學主義，⁶⁸ 他們認為科學可以解決所有的問題，一旦掌握了現代科學中國可以立即現代化。其中同樣反映了高度樂觀的精神。中國知識分子對民主與科學的相同態度並非偶然現象，而是同一精神在不同面向的展現。

八、民主化以絕對的道德理想與整體理論為基礎。這一點可以以康有為大同思想、譚嗣同的仁學、孫中山的學說為例。此一觀念與盧騷——黑格爾——馬克斯傳統不無關係，但作者認為主要是受到中國從周代以來所形成的「樂觀主義的認識論」之傳統的影響。墨子刻對此有相當深入的分析⁶⁹。

九、民主理想的實現是徹底轉變。此點為結合目標的絕對性與方法的有效性各點所產生的。

十、民主可以解決所有的問題，實現完美的理想。作者認為此點亦受傳統政治思想的烏托邦精神影響。其中三代史觀尤其重要，這種想法認為三代是理想的治世，而三代以後衰敗陵夷，由於黃金時代在歷史上曾經出現，他們確信這個理想並非遙不可及，三代成為傳統政治思想家所擬定的根本目標。根據作者對「皇朝經世文編」的研究顯示，三代史觀在鴉片戰爭前夕的經世思想中仍然十分普遍，作者認為這種源自傳統的理想觀念影響清末民初思想家在目標設定上的樂觀精神。

十一、民主的實現包含了知識分子的使命感，要以先覺覺後覺，要新民。知識分子的使命感明顯地源自傳統，以天下國家為己任是中國士人一貫

⁶⁸ D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Heaven, 1965) 亦見林毓生，「民初科學主義的興起與含義——對民國十二年科學與玄學論爭的省察」，收入中國意識的危機，頁 300-333。

⁶⁹ 見墨子刻上引文 “Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou”。

的精神，這種觀念使中國民主思想帶有精英主義的色彩，孫中山民主理論中「服務的人生觀」主張人依其聰明才智來為他人服務是達到平等社會的根本方法，清楚地展現這種要求超越個人利害的使命感。同時這種想法影響到民主思想中「民」的概念，在中國民主思想中認為大多數的人民是「不知不覺」，落伍、退步、帶有各種與現代社會相違背的惡習，需要知識分子的教導與更新，因此民主的實現是「新民」的過程。這種看法與西方民主大異其趣。

十二、民主是以一套高遠、先驗的理想評估現實世界，因此現實世界充滿了缺陷，只要不達到徹底的成功就是失敗。此點為轉化類型思想的共同特點，作者認為這種看法與傳統三代史觀的思想模式亦有關係，在三代理想的對照下現實成為一片黑暗，同樣在民主理想的對照下現有的政治也變成了一無可取。

十三、潮流史觀。這一點在中國民主思想中是相當關鍵的特色，上文提及西方民主思想中也有類似的想法，但構成因素與近代中國的潮流史觀很不相同。中國的潮流史觀有一部分很可能受西方類似觀念的影響，但無法完全從這個角度來解釋，中國自身的思想傳統、近代歷史局面以及社會達爾文主義等都發揮了不同程度的影響力。在此我們要作較詳細的分疏。

潮流史觀在十九世紀末葉出現在中國歷史舞臺，在馮桂芬、王韜、鄭觀應的思想中仍持「三代史觀」，較特殊的是他們將泰西比擬為三代，認為民主制「為中國之古法」或「得中國之古意」，不過他們並不認為歷史是朝某一特定目標發展的潮流。但至遲在康有為、梁啟超的著作中已出現以公羊三世說為基礎的歷史潮流觀，同時他們並將民主作為最後發展的目標；而在1895年4月嚴復譯介社會達爾文主義之後，康梁的思想又受演化論的影響，將三世論與演化論相結合。然而潮流史觀的產生不僅是由於三世論與演化論二因素，還必須從近代歷史觀之整體變遷的角度來觀察。作者認為可以從以下幾點來說明，潮流史觀的產生是下列各因素彼此激盪的結果。

(一) 傳統三代史觀的影響。三代史觀雖淵源甚早，但至清中葉以前仍十分盛行。清初顧炎武、黃宗羲、陸世儀、呂留良等人都有類似的想法，至1826年（道光六年）魏源所編的「皇朝經世文編」中文章仍可找到許多例子。三代史觀不僅在對歷史發展上認為三代是理想的黃金時代，三代以後是不斷墮落的衰頹之世；它也與王霸之辯中的王道觀念、主張恢復封建反對實

施郡縣、大學八綱目、孟子「君仁莫不仁」等觀念結合在一起。^{⑦〇}「皇朝經世文編」所收錄俞長城（康熙乙丑進士，生卒不詳）的「王霸辨」一文很可以說明在鴉片戰爭前夕這種觀點還有相當大的影響力。^{⑦一}魏源將這篇文章放在「治體」部分的第一篇。

該文基本的看法是三代行王道爲治世，三代以後行霸道爲「偏陂駁雜之治」或亂世。而王與霸是性質的不同而非程度的差異（其觀點類似朱熹對此問題的看法，而與陳亮的主張明顯不同），其關鍵在統治者的心，心誠則爲王，心不誠則爲霸。作者對王道的實行充滿了信心，認爲以此誠心推之天下可以大治：

喜怒哀懼愛惡欲王道之源，君臣父子夫婦兄弟朋友王道之綱，源深則流遠，綱舉則目張，故爲人君者，必正其心于平居無事之時，而盡其誠於人倫日用之大，然後推之天下，禮樂刑政，莫不畢舉，而王道四達。

而所謂「推」意指君王的道德影響力，作者引大學、孟子說明道德影響的必然性，其中表現出對效果的高度樂觀：

夫格物致知誠意正心修身齊家，以至治國平天下，此自然之理而必至之勢也。今而曰物不必格也，知不必致也，意不必誠，心不必正，而身不必修也，我治天下而已耳，是猶不踰跬步，而欲至千里，吾見其不能及也。……孟子曰：君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。董子曰：正君心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。君心正則雖節目疏闊，不害其爲王，君心不正則雖治具畢張，不免于爲霸。

但作者又意識到如果只強調心，而不講求「治法」，會有人懷疑這是黃老之學。所以他指出心不只是內在的思想狀況，而且與外在的具體事物相貫通：

且夫正也者，豈徒正之也哉，正心則心在身，正家則心在家，以之正國正天下，則心在國與天下，心貫萬事而無有不謹，無有不實，則王也。

王道在目標上的純淨性又表現在作者將內聖外王思想與上述三代史觀相結合，他認爲「三代以前無霸，而三代以後無王也」，內聖外王的完美理想在

^{⑦〇} 見拙著，「明清經世思想與歷史觀」，中興大學歷史系編，第二屆中西史學研討會論文集（臺南，久洋出版社，民國76年），頁223-267。

^{⑦一} 以下引文見魏源編，皇朝經世文編（臺北，世界書局，民國53年），卷7，頁1上～2上。

三代時曾實現，而盛衰的轉捩點是「周宣秦穆」。以此觀點來看歷史，作者對三代以後的帝王具有高度的批判性，「漢高不事詩書而霸，然光武投戈講藝而亦霸。唐太宗閨門不肅而霸，然明太祖修女誠嚴宮政而亦霸。宋太祖乘勢竊位而霸，然昭烈仗義討賊而亦霸」。關鍵在於這些帝王心不正，所做的好事都是勉強從事，所以不能持久。

整體來看「王霸辨」一文反映出強烈的轉化色彩，他標舉了一個絕對完美的王道理想，這個理想在三代時曾實現，而達成這個理想的唯一方法是君主的道德修養。作者對目的的純淨性和方法的有效性有相當樂觀的看法。

傳統三代史觀、王道思想與民主潮流觀的關係很難釐清，在這裏本文只能提出幾個比較可能的假設。王道思想的樂觀精神之基礎涉及一套對個人與社會的看法，認為人是很容易受道德影響的個體，「君子之德風，小人之德草」，而社會是君主、朝廷、萬民所構成的同心圓，政治權位對人民有重大的影響力。二者結合之後產生了的看法是：只要君主有仁心，則必然會有仁政，有仁政則人民必然會有所反應而向善。更何況這個理想在三代曾經實現，所以人們更有理由可以樂觀。在民主潮流觀中雖然並不存在內聖外王的預設，但仍有幾點類似，例如目標的純淨性與方法的有效性，二者在思想內涵上雖不盡相同，但在思想型態上卻很相近。其次民主潮流觀的樂觀精神的一個來源是這個制度已在西方完美地實現，其中呈現對「西方」的看法與王道思想中的三代的想法十分類似。極有趣的是在「王霸辨」一文中俞氏也用河流的比喻來表達他對王道實現的樂觀想法：

王道之行，如黃河發源於崑崙，歷積石，下龍門，達乎九州兒放乎四海，分爲川瀆，決爲浸澤，盈爲溝澗，聚爲井泉，其出無窮，其流不息，有本故也。七八月之雨集，來易盈而去易竭，無本故也。王之與霸亦然。

本文認爲三代史觀與王道思想所具有的樂觀精神從周代一直延續到清代，同時並在現代化過程中發揮其影響力。傳統樂觀精神與現代樂觀精神之間存在韋伯所謂的「選擇性親近」(selective affinity)，當近代中國之知識分子在觀察西方民主時受到這種傳統視野的影響。

(二) 十九世紀中葉之後「以泰西比擬三代」的觀念。關於這一點王爾敏先生在「清季維新人物的託古改制論」一文中有深入的研究，從馮桂芬、陳熾、陳虬到康有爲、梁啟超等人都將民主託於往古，因此追求民主也就成

了復古；⁷²康有為在1896年所撰的「孔子改制考」最具代表性，他認為孔子為萬世制法，他所造的「堯典」正是要寄託民主、議院的理想。⁷³既然以泰西比擬三代，就很自然地以看三代的眼光來看民主，這個轉變將從前復古、往後看的觀念逐漸地轉移為西化、往前看，理想世界從遠古的三代轉移為當代的泰西，並把泰西懸為中國未來的目標。目標的轉向對潮流史觀的興起有很大的影響。

(三) 十九世紀中葉以後知識分子「變局感」、「過渡時代感」與「運會觀」的影響。目標的轉向還涉及清末士人對時局的認識與解釋，王爾敏在「近代中國知識分子應變之自覺」一文中詳細列出 1840 年代之後知識分子認為由於西方勢力之東來而產生了變局感，同時並有許多人引用宋儒邵雍(1011-1077)的「運會」觀念來解釋這種歷史的變局。⁷⁴變局感認為歷史的發展到了一個與從前完全不同的新局面，因此要用新的方法來應變，變局感與「過渡時代」感也有關係，知識分子體認到這種變局只是一種過渡，經歷過過渡時代後，歷史會進入一個全新的時代。⁷⁵在變局感與過渡時代感之中，歷史發展的方向已轉向未來，而且開始具有向前的推進力。運會觀念與潮流史觀更有直接的關係，運會觀為邵雍所創，一直到清中葉都留傳有緒。這是一種時間體系，以三十年為一世，十二世(360 年)為一運，三十運(10800 年)為一會，十二會(129600 年)為一元，歷史的發展是往來循環的，⁷⁶但在清末運會觀卻成了直線發展史觀，知識分子用來說明變局的產生是出於天地自然的運轉，人只能順應其勢，無法與之抗拒，這種看法與潮流史觀對歷史動力的看法完全一致。郭嵩燾在 1876 年(光緒二年)指出，從西方的火輪船與電報可以看出「天地之氣機一發不可遏，中國士大夫自怙其私，以

⁷² 王爾敏，晚清政治思想史論，頁 31-50。

⁷³ 參見王汎森，古史辨運動的興起(臺北，允晨文化實業股份有限公司，民國76年)，頁204。

⁷⁴ 王爾敏，「近代中國知識分子應變之自覺」，中國近代思想史論，頁 381-439。

⁷⁵ 有關清末民初「過渡時代」之觀念還須進一步的研究，1901 年之清議報第 82 期上梁啟超撰「過渡時代論」，認為「過渡時代者，希望之湧泉也……，有進步則有過渡，無過渡亦無進步。……當過渡時代，則如鯤鵬圖南，九萬里而一息，江漢赴海，百千折以朝宗，大風決決，前途堂堂，生氣鬱蒼，雄心彌皇」。蔣維喬在 1903 年 1 月 28 日的日記上說「蓋中國現勢在過渡時代，而余之身，年方三十，亦在過渡時代，而余之學新舊交替，亦在過渡時代也。惟在過渡時代，則有動力，故余今歲之動力生平未有」，瘦山道人，鷗居日記，冊 1，原文未見，轉引自陳匡時，「略論梁啟超的新民說」，載蔡尚思等著，論清末民初的中國社會(上海，復旦大學出版社，1983)，頁80。由此可見過渡時代感與「歷史動力感」的形成有密切的關係。

⁷⁶ 見侯外廬等編，宋明理學史(北京，人民出版社，1984)，頁 181-206。

求抑遏天地之機，未有能勝者也」。⁷⁷ 這種運會觀又直接影響到嚴復，嚴氏在1895年（光緒二十一年）「論世變之亟」一文中不但引用郭氏的這段話，而且直言「夫世之變也，莫知其所以然，強而名之曰運會。運會既成，雖聖人無所爲力」，如果反其道而行，「惟其遏之愈深，故以禍之發也愈烈」。⁷⁸ 嚴氏的觀點很可能已受到社會達爾文主義的影響，但郭氏的觀點則是源於中國傳統。總之，在社會達爾文主義傳入中國之前運會觀念的出現已爲潮流史觀的興起奠下了基礎。

（四）公羊三世論的復興。從康有爲與梁啟超的言論來看，他們的歷史觀是以三世論爲基礎的線性發展史觀，而民主是發展的最後階段也是必然的結果。公羊三世論源於漢代何休（129-182），清初莊存與、劉逢祿努力復興，龔自珍、魏源等人都受此學風影響。但康梁的三世論與前人的不同在於，第一，龔、魏等人的三世論是一種循環論，但康、梁的三世論卻是一進而不復退的線性發展史觀；第二，在終極理想上龔自珍的目的是建立農業與宗法相結合的理想社會，魏源的理想是淳樸的太古之初；康、梁的大同世則明顯受西方文化的影響，而標舉出自由、平等、民權等。⁷⁹ 作者認爲公羊三世論在潮流史觀的興起上有推波助瀾之功。

（五）社會達爾文主義的影響。1895年之後由於嚴復翻譯赫胥黎（Thomas Henry Huxley）天演論等書後社會達爾文主義立刻瀰漫，衝擊中國思想界，康、梁都深受影響，⁸⁰ 孫中山也明言「於西學則雅癖達文之道」。⁸¹ 社會達爾文主義的歷史觀認爲社會變遷是不可避免的，社會會不斷的進步，而演化的後期又必然較前期爲優越。這種觀念與上述等因素所形成的發展史觀一拍即合，對潮流史觀的發展有增強作用。

近代中國潮流史觀的形成是一個相當複雜的問題，但基本上與上述的幾個因素有密切的關係。清末民初知識分子對西方民主的理解又與整個發展交

⁷⁷ 郭嵩焘，養知書屋文集，卷11，頁1。

⁷⁸ 嚴復，「論世變之亟」，嚴幾道文鈔，卷1，頁1上～5下。

⁷⁹ 王汎森，古史辨運動的興起，頁117-144。

⁸⁰ 有關近代中國的社會達爾文主義思想見郭正昭，「社會達爾文主義與晚清學會運動」，中央研究院近代史研究所集刊，期3下（民國61年），頁557-625；「從演化論探析嚴復型危機感的意理結構」，中央研究院近代史研究所集刊，期7（民國67年），頁527-555。張朋園，「社會達爾文主義與現代化——嚴復、梁啟超的進化觀」，陶希聖先生八秩榮慶論文集（臺北，食貨出版社，民國68年），頁187-230. James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University, 1983)。

⁸¹ 孫中山，「復翟理斯函」，孫中山全集，卷1，頁48。

織在一起。

總之，近代中國的民主思想的主要源頭是西方的制度，但在採介過程中由於思想與社會背景的影響，形成一套異於西方的民主理論，追溯其觀念的形成是連續性因素與非連續性因素互相激盪的結果。

六、結論

在前言中本文提出五個問題，第三節回答第一個問題，列出了十三個清末民初中國思想的特點；第四節回答第二個問題，認為在中國民主思想中忽略了西方民主中幽暗意識、悲觀主義的認識論、民間社會與公民權的觀念，以及調適的傾向，它與西方自由民主思想差異較大，但與盧騷——黑格爾——馬克斯的民主傳統則有不少類似之處；第五節則回答三、四、五個問題，認為清末民初的民主思想是連續性與非連續性的結合，而中國傳統文化在觀念形成的過程中扮演了舉足輕重的角色。

本文認為清末民初的民主思想是當代民主思想的重要基礎，今日，無論在中國大陸或臺灣，大多數知識分子對民主的看法仍帶有轉化的樂觀精神，北京天安門廣場與臺北中正紀念堂前的學生對「西方民主」都抱持著烏托邦式的嚮往。上述十三項清末民初民主思想的特點所形成對民主的視野在半個世紀之後還是繼續存在。

民主與中國現代化的關係仍值得繼續從事深入的探討。所有的人都希望在可能的情況下，中國能建立一個促進大眾福祉的政治運作方式。如果這個答案是民主的話，我們必須進一步問二個問題，第一，中國民主觀念有何特色，與西方民主觀念有何異同？這是本文所嘗試努力的；第二，這樣的觀念是否實際，或是否需要調整？前者是一個分析的問題，後者則是一個肯定或評估的問題。如果說西方民主政治在西方社會是一個比較有效的制度，並不一定顯示如果中國能完全實施「西方式的民主」一定是一個有效的方法，除非我們能證明中國社會與西方社會一致，或中國民主觀念與西方民主觀念一致，但歷史事實證明這二者都有顯著的差異。因此民主制度在中國的建立實際上是一個全新的、整體的社會文化挑戰，不是一個採借西方議會政治或總統民選等制度就可以解決的問題。作者認為今日臺灣的政治改革即使能够立刻實施總統民選或全面國會改選，也無法解決目前政治、社會、經濟的各種

問題。民主政治的建立是一個長遠的文化調適過程，它絕不是一蹴可幾的萬靈丹。在這個過程中對自身民主觀念的釐清以及如何根據文化傳統與實際狀況作逐步的調整是一個值得深思的問題。

1990年6月9日寫於牛津
1990年11月修訂