丁茶山政治思想中的契約論特色

蔡振豐

提 要

十九世紀的東亞世界在面對西方勢力的入侵時，提出了“中體西用”、“東道西器”與“和魂洋才”的說法，然而只有日本的“和魂洋才”之說，推進了社會的改革，而取得成功。雖然大部分的學者認為日本所以成功的原因在於揚棄儒教獨尊思想及其體用哲學。然而東亞的知識分子並未放棄傳統的思想，而持續摸索具有東亞特色的人文學與社會科學的理論。對於崇尚西學的現代東亞知識分子而言，東亞儒教文化最欠缺的是面對現實處境的理論，因而在重覆性的論點下，難有理論的發展。然而，實情是否如此？基於這個問題，本文嘗試討論朝鮮丁茶山（1762—1836）政治思想中可能的理論發展，由此說明其思想在儒學上的創新，以及與現代性思想的關聯。本文的結論以為：丁茶山以“二人相與”說詮釋“仁”的意義，其論點可以與西方的社會契約論相連繫，在當時的儒學環境具有調整、創新的意義，在未來也有發展的可能性。由於儒學在當今已經不再具有過去東亞政治傳統的權威性，如果它不能轉變為具有理論活力的學說，則其地位將岌岌可危，由此而言，丁茶山儒學中的契約論特色，將是東亞儒學發展中值得珍視的傳統資源。

關鍵詞：東亞儒學 朝鮮儒學 仁 丁茶山（Jeong Dasan） 黃宗羲 社會契約論

一、問題的緣起

猶太人哲學家洛維特(Karl Löwith, 1897—1973)於1936—41年間在日本東北帝國大學任教時,發現許多日本人上班穿西裝,在家中卻換回和服,努力學習西洋知識,卻明顯受到傳統文化的束縛,他因而說:“日本人認為他們有驚人的能力去開放和綜合。他們之中有不少人都相信已經把新和舊結合了起來……我認識的所有日本人都相信他們已從我們身上學了所有東西,並且改良了它們;他們都相信日本已站在我們前面。”¹ 洛維特所觀察到的現象,可視為是十九世紀“和魂洋才”說的延續。然而,與“和魂洋才”相近的概念,如中國張之洞(1837—1909)《勸學篇》的“中體西用”(“舊學為體新學為用”)說、朝鮮陸用鼎(1843—1917)《宜田記述·論當今時局事勢》的“東道西器”說,似乎最後都是以失敗收場。因此,就結果而言,“和魂洋才”與“中體西用”、“東道西器”的說法應可被區分為兩種不同的思想型態。²

“中體西用”與“東道西器”是在中國“體用”、“道器”論的哲學範疇下所形成的思想,這類思想的問題可以從兩方面批評,一是違反“體用一致”的論述原則,如嚴復(1854—1921)說:“未聞牛為體,馬為用者也”即是;³ 二是以形上學觀之,“體”具有“無限性”,而“用”為“有限”之事物,以“中學”、“東學”具有形而上的地位,而將“西學”視為是依“中學”、“東學”所生之用,這種想法事實上存有著文化保守主義與絕對主義的想法。相對而言,“和魂洋才”中的“和魂”在歷史的發展中有不同的意義。早期日本所使用的“和魂”相對於“漢才”、“漢

1 Löwith, Karl, “The Japanese Mind — A Picture of the Mentality that We Must Understand if We are to Conquer.” In: *Sämtliche Schriften*, Stuttgart: Metzler, Bd.2, 1983, p.556.

2 如金永植認為:就科學的發展而言,十九世紀後的日本不應被歸入東方,而應被歸入西方。見氏著:《東亞思想史上近代早期日本的問題》,收入《科學與東亞儒家傳統》(臺北:臺大出版中心,2014年)頁294—298。

3 嚴復:《與外交報主人論教育書》中言:“體用者,即一物而言之也。有牛之體,則有負重之用;有馬之體,則有致遠之用。未聞牛為體,馬為用者也”。見《嚴復集》(北京:中華書局,1886年),冊3,頁558—559。

意”，有“本土的、庶民的思維、行動能力”、“日本的神道”的意義，並無儒學的意涵。⁴ 德川時代新井白石（1657—1765）批評西學“唯精於形與器，所謂只知形而下者也；形而上則迄今未聞”，⁵ 以及佐久間象山（1811—1864）的“東洋道德，西洋藝術”的說法，⁶ 都與中國的體用觀相近，也有儒學的色彩。但明治維新前，吉田松陰（1830—1859）《留魂錄》中所言“大和魂”，則有“為民族自保的反抗精神”、“為强大日本而奮發忘我的犧牲精神”的意思。⁷ 明治維新之後，“大和魂”的意義又有轉變，如福澤諭吉（1835—1901）所說的“西洋文明僅為手段，而皇室乃收攬日本精神之中心”，似乎又與皇統與國體的意義有所關聯。⁸ 因此，明治維新後“和魂洋才”所以能產生作用，其關鍵在於揚棄儒教獨尊的思想及其體用的哲學。

事實上，“和魂洋才”與“中體西用”、“東道西器”應該都想要在“傳統”與“西化”之間找到一種“第三立場”。只是“和魂洋才”加重了對傳統儒教思想的批判，而“中體西用”、“東道西器”則重申了傳統的重要性。擁護“中體西用”與“東道西器”說的學者，不知不覺的走向文化保守主義的立場，而被西化的學者批評為守舊勢力；這種情形就如同談論“反西歐中心主義”或“近代超克”時，也很容易形成傾向東方中心主義的立場，因而促成更大的反彈。因此，如何在“傳統”與“反傳統”之間找到一種“第三立場”？這或許必須藉助“理論”與“創新”這兩個重要的概念。

儒學並非沒有理論體系，如朱子（1130—1200）的理氣理論就曾經影響東亞世界數百年之久。但是性理學所談論的雖是“人人皆可以為堯舜”的成聖之學，但在日本及朝鮮的政治上，真正發揮其作用卻是名分論，以致性理學的政治論述並不能有新的發展。日本、朝鮮學者將儒學稱為儒教，所強調的是“教

4 參見胡稹：《日本精神的實象與虛象：“大和魂”的建構》，《外國文學評論》2012年第2期，頁32—54。

5 參平川祐弘著：《和魂洋才の譜系》（河出書房新社，1976年），頁21、24。

6 佐久間象山：《省譽錄》（東京：岩波書局，1944年），頁103。

7 古川薰譯：《吉田松陰留魂錄（全訳注）》（東京：講談社學術文庫，1977年）扉頁錄有吉田松陰臨刑時所作歌“吾尸縱曝武藏野，白骨猶歌大和魂”之句。

8 福澤諭吉語。見平沼糾夫監修、池田一貴譯：《福澤諭吉の日本皇室論—現代語訳》（無窮會編集，2008年），頁35。

化”的一面,因而其倫理學可以被簡化為“忠孝”觀,這在日本明治維新後最為明顯,所以西周(1829—1897)反復強調道德與政治的區別,⁹ 福澤諭吉也批判了僵硬的儒教主義,指責儒學“不知變通改進之旨”,“導停滯不前之元素入於人間社會”,斷言其“在昔奏功,如今無用”。¹⁰ 缺乏政治論述、理論性與理論的創新是西周與福澤諭吉對儒學的共同看法,但其中也有從中看到儒學的轉機者,如努力溝通東西思想的基督徒大西祝(1864—1900)。大西祝反對井上哲次郎(1855—1944)《敕語衍義》批評基督教破壞了日本傳統良俗,高揚忠孝的重要性,因而在《當今思想界的要務》裏主張應採取既不依靠“西洋主義”也不依靠“日本主義”的立場。¹¹ 大西的這種立場如何達成? 這可以參考其在《儒教與實際的道德》中的論點,簡要言之,其重點有二。一是是強調宋明理學對原始儒家的創新,主張應該不拘舊套而敢於反思傳統;¹² 二是認為儒教長於實際而短於理論,而西方倫理學長於理論而短於談論實際存在的“君子”,因此他以“君子之理想”一詞象徵著: 偏於實際的儒教與偏於理論的西方倫理學之融合。¹³

大西的論點雖然將儒教局限在倫理學上,但他論儒教未來應該要有創新與理論的發展,對東亞各國思考傳統儒學的走向仍然有十足的啓發力。以韓國而言,廿世紀初朝鮮實學因與國政改革的課題相關聯而受到重視,但在此同時也出現了基督教的開化論及親日派開化論。¹⁴ 開化論點的延續,再加上1990年代的全球化資本主義浪潮,使得傳統儒教文化成了“百無一用”的學問,也使得從事韓國學的學者不免有“如果我們的語言被遺忘,連傳承數千年的文化也

9 見西周《愛敵論》,收入大久保利謙編:《西周全集》第3卷(東京:宗高書房,1967年),頁246。

10 福澤諭吉著:《文明論之概略》,收入慶應義塾編纂:《福澤諭吉全集》(東京:岩波書店,1959年),卷四,頁162—163。

11 小坂國繼編:《大西祝選集》(東京:岩波書店,2014年),卷2,頁59—60。

12 大西言:“如程朱等之學說,自謂繼承孔孟之流,然較之孔孟之說,豈非在理論上進一大步乎?”見《儒教與實際的道德》,收入《大西祝選集》卷2,頁130。

13 大西言:“以予之見,君子之理想乃我國民得自儒教之一大傳家寶也。”見《儒教與實際的道德》,《大西祝選集》,卷2,頁138—139。

14 參見林焚澤著、李學堂譯:《韓國學:理論與方法》(濟南:山東大學出版社,2010年)中《國學的成立過程和對實學的認識》及《韓國文化的歷史認識邏輯》二文。

滅絕的話，那就等於民族自身的滅亡。爲了民族的自我恢復，學術性的探究變得尤爲迫切”的感嘆。¹⁵ 韓國所發生的問題事實上也存在於儒教文化圈中的東亞各國，而且在全球化資本主義的破壞下，不但是傳統文化，甚至於人文學的存廢都岌岌可危。從現實上看，因爲生計方式的轉變，重新恢復傳統文化似乎難以成功，因而應該思考的是傳統思想如何能夠在理論上有所創新，而再度受到現代人的重視。

對接受西學的現代東亞知識分子而言，東亞儒教文化最欠缺的是面對現實處境的理論，因而在重覆性的論點下，不可能有理論性的發展。而學者在論述各自的文化傳統時，很少能夠說出傳統思想在近代化的過程中，有何理論的創新，因而只能零散的形成東、西方思想的比較研究，或者指出東方思想中已含有西方思想的某些元素。如韓國學者李建芳（1861—1939）在針對朝鮮儒者丁茶山（1762—1836）《經世遺表》所寫的序文中說：

今以（茶山）先生之書較之孟（孟德斯鳩）、盧（盧梭）諸人，固未易軒輊其間。然彼皆顯言直斥，無所忌諱，故能悉發其胸中之奇，而先生之言，婉而正，深而密，鋒穎間露而至理存焉。……遂謂先生有遜於彼，則非知言也。然先生不惟不克獲施於當時，並與其區區之空言，而莫之講也。視孟、盧諸人，道行言施，功茂一世，而光垂百代者，果如何也？此余所以重悲先生之不過，而深恨於東西之不相倫也。¹⁶

李建芳認爲茶山的論點與孟德斯鳩、盧梭的論點難分軒輊，之所以未獲施行而成空言，是由於命運不遇。其說雖不無道理，但也忽略了茶山論點之未成理論性的系統，因而難以突顯其創見，對現實或後世的學者造成真正的影響。因此，類似李建芳的說法，也很容易被研究西方學術的學者譏諷爲文化保守主義者的自戀心態。再者，由於東方學術不擅長以理論建構或論證的形式呈現，因而

15 引文爲林燮澤論趙潤濟先生對國文學的開拓時，所作的概括語。見林燮澤著、李學堂譯：《韓國學：理論與方法》，頁 312。

16 轉引自林燮澤著、李學堂譯：《韓國學：理論與方法》，頁 13。括號中的文字爲筆者所加。

傳統學術的優點很難被現代的學者所理解。然而不擅長以理論及論證的形式表達,並不表示背後沒有理論的邏輯存在,爲了溝通傳統與現代,研究傳統學問的學者就不能不嘗試以理論的方式重現傳統思想,努力探討其在歷史上的創新,以及對未來學術的啓示。

基於上述的想法,本文嘗試討論丁茶山政治思想中的理論性可能,並由此說明其思想在儒學上的創新,以及與近代性思想的關聯性等等問題。

二、茶山儒學創新的起點

(一) 以孟子學爲基礎的“二人相與”說

若論茶山的儒學創新,就不能不注意其對“仁”的詮釋。依丁若鏞的仁說,仁可包括“仁心”及“仁功”二部份。“仁心”如朱熹對仁的解釋,指在內在動機上,對善有全然的堅持;而“仁功”則是指在外在的結果上,必須符合衆人所預期的效益或目的。茶山對“仁心”與“仁功”同等重視,故認爲《論語·憲問》中孔子言管仲“如其仁”的意思,是指管仲之仁(仁功)與召忽之仁(仁心)具有同等的價值。¹⁷ 由於茶山不忽略動機與效益,使得他對“仁”產生了兩個根本的定義:一是“仁者,人人盡其道”、“嚮人之愛也”;¹⁸二是“仁者,二人相與也”、“二人之間盡其道,皆仁也”。¹⁹

“仁者,二人相與也”的說法雖與中國阮元(1764—1849)“仁者人也,讀如

17 《論語古今注》卷七言:“孔(安國)曰:‘誰如管仲之仁’。駁曰:非也。添入誰字,猶不白矣。凡此物之數與彼物相當者曰如其數。子路獨以召忽爲殺身成仁,而不知管仲之功將仁覆天下,故孔子盛稱其功曰:管仲雖不死,亦可以當召忽之死也。秤其輕重,細心商量而終不見其不相當,故再言之曰:如其仁”。見《定本與猶堂全書》,(首爾:茶山學術文化財團,2012年)冊9,頁129—134。

18 丁若鏞言:“仁者,嚮人之愛也。處人倫,盡其分謂之仁。爲仁由己,故曰:不遠”。又言:“仁者,人人之盡其道也。子事親然後有孝之名;少事長,然後有弟之名;臣事君,然後有忠之名;牧養民,然後有慈之名。去仁,何以成名?”見《論語古今注·雍也下》,《定本與猶堂全書》,冊8,頁232—233。

19 《論語古今注》言:“仁者,二人相與也。事親孝爲仁,父與子二人也;事兄悌爲仁,兄與弟二人也;事君忠爲仁,君與臣二人也;牧民慈爲仁,牧與民二人也;以至夫婦、朋友。凡二人之間,盡其道者,皆仁也。然,孝弟爲之根”。見《論語古今注·學而》,《定本與猶堂全書》,冊8,頁33。

相人偶之人”相似，²⁰然而阮元將《孟子·盡心》中所說的“性”解釋為“口目耳鼻四肢為性”、“性字從心，即血氣心知也”，²¹這明顯與荀子學及其禮樂的觀點較為接近，而與茶山經由孟子所言的“性善”及“大體/小體”，²²所建立的“性嗜好說”有不同的理論旨趣。“以荀子學為理論基礎的相人偶說”與“以孟子學為基礎的二人相與說”有何理論上的差異？如以茶山對仁所作的“嚮人之愛也”與“二人相與”來說明，則可見阮元的“相人偶”說，並不能有茶山“嚮人之愛也”的意義，這使得阮元“相人偶”的說法，只建立在對待雙方在現實情境上的協調，而不能在協調的雙方之上，成立一種雙方皆可遵從的超越性的道德協商原則。由此而論，茶山的“二人相與”說與中國學者阮元論“相人偶為仁”是有差異的，他的說法並非抄襲於中國學者的意見。

茶山所說的“嚮人之愛”強調“為仁由己”，偏重於主體應行的理分；而“二人相與”則涉及兩個主體在交互之間所產生的理分。茶山言“子事親然後有孝之名；少事長，然後有弟之名”。推致茶山此意，“子事親”是單方面的“嚮人之愛”，這是子獨盡其在倫理中的“分”，可以有“孝”之名，而“二人之間，盡其道者”是雙方面的“嚮人之愛”則有“孝慈”之名。這說明“孝”不是子單方面的行為，而是“父與子二人”的行為，因而子之“孝”的完成，也需要有父之“慈”的支持，孝慈意味著對待雙方在精神與物質上的相互扶助。將此上述的討論放在政治的關係中，則所謂的“嚮人之愛”之仁，可以做為普遍道德規範的理性基

20 阮元《論語論仁論》言：“人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流，及《中庸篇》仁者人也，鄭康成注：讀如相人偶之人。數語足以明之矣。春秋時孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人，相人偶而盡其敬、禮、忠、恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也，凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁矣”。見其《擘經室集》，（北京：中華書局，1993）1集卷8，頁178。

21 阮元《性命古訓》言：“哲愚授於天為命，受於人為性。君子祈命而節性；盡性而知命。故《孟子·盡心》亦謂口目耳鼻四肢為性也。性中有味色聲臭安佚之欲，是以必當節之”、“性字從心，即血氣心知也。有血氣無心知，非性也；有心知無血氣，非性也。血氣心知皆天所命，人所受也”。見其《擘經室集》，1集卷10，頁211、217。

22 《孟子·告子》載：“孟子曰：‘從其大體為大人；從其小體為小人’。曰：‘鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？’曰：‘耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。’”

礎,而“二人相與”之仁,可視為是雙方在協商、互動下的,最大利益化的理性基礎。如此,“二人相與”之說,可應用於“個人/他人”、“個人/社會組織”、“社會組織/社會組織”、“牧/民”(“執政者/人民”)、“政府/人民”等各種相互關係的組合,則形成政治性的一般性原則,此所以茶山言:“父與子二人也”、“兄與弟二人也”、“君與臣二人也”、“牧與民二人也”,以至夫婦、朋友。

(二) 由“二人之間盡其道”延伸的政治論述

(1) “理性的公共運用”

茶山論“仁”為政治的基礎,是指以人人所共享的,具有形式意義的“嗜好之性”為本,而不是以朱子所言的“天理”或葉適(1150—1223)所言的“社會秩序”作為根本。又因為“嗜好之性”具有形式原則的意義,所以由嗜好之性所形成的道德規範,不是社會概念化下僵固的仁、義、禮、智等德目,而是在有所嗜好下,執持“己所不欲,勿施於人”、“不專己”與對事情發展的“人意相存問”所形成的規範共識。在此意義下,茶山論仁所延伸的政治理論就涉及了“理性的公共運用”(public use of reason)這一概念。

“理性的公共運用”相對於“理性的私自運用”(private use of reason),²³康德(Immanuel Kant; 1724—1804)認為:若理性的運用可以無限上綱,那這個社會將不復存在,因為我們將在繳稅時先問:“我們為什麼要繳稅?”在軍隊中長官下達命令時問:“我們為什麼要服從命令?”這些問題並非不能討論,而是為了整體社會的運作,無法允許大眾各別的討論,所以“理性的私自運用”必須受到限制,以使社會的機能有效率地運轉。但作為一個學者(a man of learning addressing),也可跳出身為公民及在其公民崗位、職務上運用理性,而將理性運

23 “理性的公共運用”相對於“理性的私自運用”(private use of reason),本文之使用這種區分得自於康德(Immanuel Kant)在《答“何謂啟蒙”之問題》(“An Answer to the Question: What is Enlightenment?”),參見 Mary J. Gregor trans. And ed., *Practical Philosophy: Selections* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp.11 - 22. “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”的德文中譯可參見李明輝譯:《康德歷史哲學論文集》(臺北:聯經出版社,2013年),李明輝的譯文將上兩詞譯作“理性的公開運用”與“理性的私自運用”,而其他學者也有譯作“理性的公共使用”與“理性的私自使用”者。

用於整體閱讀羣體(reading public),盡其所能的了解所有制度、政治、規範背後的論述,而不應毫不質疑地聽命行事,這樣的思考即是“理性的公共運用”。借用“理性的公共運用”與“理性的私自運用”兩個概念來討論茶山所說的“二人之間盡其道”,則可見“二人之間”存在著社會性身分的意義,而以“嗜好之性”作為基礎的“嚮人之愛”,則有超越社會身分而作理性思考的意義,而當“嚮人之愛”可以貫徹在“二人之間”時,才可以說是“二人之間盡其道”。

(2) “相互性判準”

茶山生存的年代,雖然沒有普遍之民在政治社會中享有法律上之權利與義務的“公民身分”或“公民權”的概念,但他說“牧與民二人也”,顯然是視“牧”與“民”是平等的個體,因而其中寄託著“公民權”的理想。依此,由“二人之間盡其道”所延伸的政治理論,可涉及“在君與臣、牧與民、民與民等種種政治關係下,需要何種道德理念”的問題,因而“二人之間盡其道”可理解為羅爾斯(John Rawls, 1921—2002)所說的“相互性判準”這一概念(the criterion of reciprocity)。

所謂相互性判準是指:“正當的政治權力的使用,只在於當我們真誠地相信,我們在證成自己政治行為時所提供的理由是充分的,而且也合理地相信其他公民會合理的接受這些理由”。²⁴ 簡而言之,相互性判準要求公民、政府用其他人能接受的理由,來證明政治制度或法律的妥當性或正當性。“相互性判準”是一種“公民相待之道的義務”(duty of civility),是公民、法官、行政官員在公共事務上必須遵循的公共理性行動,所有的人有義務依據最合理的政治性正義觀,向其他公民解釋自己的政治立場。由於將“公民相待之道的義務”作為法律的條文將違反言論自由,所以“公民相待之道的義務”只是一種道德義務(moral duty)而非法律義務(legal duty)。若公民能善盡對“相互性判準”的要求,則可形成“公民的友誼”(civic friendship)關係。²⁵

24 見 John Rawls, *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p.137.

25 以上參見 John Rawls, *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”*, pp.135 - 136.

(3) 主權者的公共理性

在西方政治史上,霍布斯(Thomas Hobbes, 1588 – 1679)第一個提出“公共理性”(public reason)的概念,而他所謂的公共理性是指“絕對主權者的理性”、“上帝代理人的理性”。²⁶ 在霍布斯的理論中,由自然狀態(the state of nature)過渡到國家(common-wealth)中,即是要從“使用私人理性”轉化為“支持公共理性”。意即:在自然狀態中,人們在“私人理性”(private reason)的主導下而產生衝突,形成互相敵對的戰爭狀態。在戰爭狀態下,爲了尋求自保,人們訂立社會契約,將權力讓渡給絕對的、無限的主權者(sov​er​eign),由主權者來保障公衆的利益與安全,因此主權者的理性即是公共理性。

這種將“主權者的理性”、“上帝代理人的理性”視爲“公共理性”的說法,在東亞儒家傳統中並不是透過契約論的形式來達成,而是通過西周時“以德配天”的概念來達成,意即,“天命靡常”“有德者居之”的神權德化說,成了主權者之公共理性的來源,而周公的制禮作樂成了主權者之理性的代表。然而在君主世襲的家天下體制下,“有德者居之”成了政治神話,也使得湯武革命說,成了儒家政治論述的禁忌。以朱子學而言,朱子論及湯武言:“湯武反之”多從道德修養上言湯武“反復得這本心”,²⁷ 並以湯武革命是通變之權,不是常行道理,認爲聖人未許人用“權”字。²⁸ 茶山反對朱子的意見,在《湯論》中認爲“湯放桀”、“臣伐君”是古來常有之事,非湯所開始,²⁹ 肯定湯武革命的正當性,由

26 在西方政治史上,霍布斯(Thomas Hobbes, 1588 – 1679)第一個提出“公共理性”(public reason)概念,而且他認爲“個人的理性就要服從於公共,也就是服從上帝的代理人”。見 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. By Richard Tuck (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), p.96. 中譯文參考黎思復、黎廷弼譯:《利維坦》(北京:商務印書館,1996年)。

27 如《朱子語類》卷六十一《孟子十一·盡心下·養心莫善於寡欲章》載朱子言:“以湯武聖人,孟子猶說‘湯武反之也’。反,復也,反復得這本心。如‘不邇聲色,不殖貨利’,只爲要存此心。”

28 如《朱子語類》卷十九《論語十九·子罕篇下·可與共學章》載朱子言:“經,是常行道理。權,則是那常理行不得處,不得已而有所通變底道理。權得其中,固是與經不異,畢竟權則可暫而不可常。如堯舜揖遜,湯武徵誅,此是權也,豈可常行乎!觀聖人此意,畢竟是未許人用‘權’字。”

29 茶山《湯論》言:“湯放桀可乎?臣伐君而可乎?曰:古之道也,非湯初爲之也。”見《文集·論》卷11,《定本與猶堂全書》(首爾:茶山學術文化財團,2012年),冊2,頁304—305。相近的意見亦見《逸周書克殷篇辨》,《梅氏書平》卷4,《定本與猶堂全書》,冊13,頁329。

此而可以論及能符合於民意的主權者之公共理性。

茶山既能由湯武革命而涉及了“主權者之公共理性”的問題，則在“君主”與“民”“二人之間盡其道”的論述下，君主作為禮樂刑政之制定者，他的重要作為就不在於“修身”以合於“天理”，而是以一個理性存有者的身份，尊重自己的“嗜好之性”、尊重其所面對的個人與社會組織，並且在“人我之際”盡“君主”之職分，以“孝、弟、慈”視察下民，³⁰以“不專己”與“人意相存問”的態度面對臣民以及各項具體的政治措施。³¹依此而論，茶山理論中所說君主並不具有絕對主權者的理性，而比較接近於“能作理性之公共運用”的主權者。

三、茶山依儒學創新而隱含的契約論特色

(一) 君主論

茶山之論君主權力的合法來源，可見於《原牧》、《湯論》及《經世遺表·邦禮草本引》中，茲引述於下：

邃古之初，民而已，豈有牧哉！民于于然聚居，有一夫與鄰閭，莫之決。有叟焉，善為公言，就而正之，四鄰咸服，推而共尊之，名曰里正。……里正從民望而制之法，上之黨正；黨正從民望而制之法，上之州長。州上之國君，國君上之皇王，故其法皆便民。（《原牧》）³²

30 茶山認為《大學》一書是為了教“胄子”而有的教材。所謂的“胄子”語出《尚書·堯典》，指“天子之子（不分嫡庶）”、“三公、諸侯以下之嫡子”，在《周禮》稱為“國子”，故《大學》實是用以教導統治者的教材。茶山認為《大學》的主要內容在於“孝弟慈”三者，故以“明明德”為“孝弟為德，通乎神明”的意思。他認為胄子必須受此“孝、弟、慈”之教，以作為個人“自修”及眾人“行禮樂刑政”之本源。

31 茶山言：“為人君止於仁，亦只是自修。堯舜不强勸民使止於至善也。（……）堯舜身先自修，為百姓導率而已。强令民止於至善，無此法也”。上段文字指出君主必須把握“為仁由己”的原則，而不可“不强令民以至善”，這顯見茶山認為君主必須以“不專己”、“從民之好”的態度順導人民。引文見於《大學公議》“在止於至善”章，《定本與猶堂全書》，冊6，頁87。

32 《原牧》，《文集·原》卷十，《定本與猶堂全書》，（首爾：茶山學術文化財團，2012年），冊2，頁206—207。

湯放桀可乎？臣伐君而可乎？曰：古之道也，非湯創爲之也。神農氏世衰，諸侯相虐，軒轅習用干戈，以徵不享。諸侯咸歸，以與炎帝戰于阪泉之野，三戰而得志，以代神農。則是臣伐君，而黃帝爲之。將臣伐君而罪之，黃帝爲首惡，而湯奚問焉！（《湯論》）³³

以余觀之，奮發興作，使天下之人，騷騷擾擾，勞勞役役，曾不能謀一息之安者，堯舜是已。以余觀之，綜密嚴酷，使天下之人，夔夔遯遯，瞿瞿悚悚，曾不敢飾一毫之詐者，堯舜是已。天下莫勤於堯舜，誣之以無爲；天下莫密於堯舜，誣之以疎迂。使人主每欲有爲，必憶堯舜以自沮，此天下之所以日腐而不能新也。（《經世遺表·邦禮草本引》）³⁴

從上節所論茶山“二人之間盡其道”的政治理念而言，上三段引文的重點有四：

（1）茶山在《原牧》中主張君主權力的來源是起於羣聚之需要，然而他並未如霍布斯在《利維坦》（*Leviathan*）中論人與人的紛爭是起於人性的競爭、猜疑與榮譽感，³⁵而是以“閔”論之。他所以未假設人與人間或羣體與羣體間的糾紛起於權力、財富、名利的欲望，其原因可以追究到他接近於孟子學的“性嗜好說”。

（2）茶山主張人與人或族羣與族羣間存在著一種有待公正仲裁的“失序狀態”，由此，他在《原牧》中所論“黨正從民望而制之法，上之州長。州上之國君，國君上之皇王”的“下而上”的政治論述，就具推舉一人以代表集體人格的“契約論”，以及政治層級上的“代表制”的特徵。

（3）茶山認爲“湯放桀”、“臣伐君”是古來常有之事，非湯所創爲，這表示代表集體人格的主權者並不能擁有永久的主權。在承平時期，茶山或許會認同霍布斯的看法，認爲臣民既然已經在契約關係下授權於主權代表人，則爲了保障主權行使的效益，避免人民因過度追求自由、利益所引起的暴亂和騷動，

33 《湯論》，《文集·論》卷十一，《定本與猶堂全書》（首爾：茶山學術文化財團，2012年），冊2，頁304—305。

34 見《經世遺表·邦禮草本引》，《定本與猶堂全書》，冊24，頁26—27。相近的意見亦見《論語古今注·爲政第二·爲政以德》，《定本與猶堂全書》，冊8，頁54。

35 見 Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp.87-88.

臣民將失去反抗主權代表人的權利，使王權能得到各級授權者的尊重，得以強勢地執行。³⁶ 但如果主權代表人無法達到保障和平、安全與公正的目的，則臣民便可收回移轉出去的權力，而將權力移轉給另一個主權代表人，並以徵伐的方式推翻前一個主權代表人。

(4) 君主作為主權代表人，其作用在於保障人民的生計、安全，讓他們得到公正的對待，所以其工作之辛苦必倍於常人。在辛勤工作下，不可能有“無為而治”的情況，因此後世的君主必須認清自己作為主權代表人的責任，不能追求虛妄的無為之治。

綜上所述，茶山的論點雖然沒有明確的提出契約論的理論，但藉由“由下而上的推舉”與“二人為仁”的儒學新解，將可發現其中具有契約論的特色。

(二) “帝命”及“侯戴”的理論意義

若理解茶山所論之“下而上”的權力結構論具有社會契約論的意義，則茶山在《梅氏書平》《逸周書克殷篇辨》中論及“帝命”為君主權力的合法基礎，則可得到恰當的解釋。《逸周書克殷篇辨》論及“帝命”及“侯戴”二者，其言如下：

今人以秦以後之眼，仰視秦以前之天，其萬事萬物，無一非倒景斜光。湯、武其最大者也，其與秦以後之法，天壤不侔，厥有兩端，一曰帝命，一曰侯戴。古人事天，皆誠信而忱畏之，非如後世爭王之人，憑依假託而稱天也。厥有虔心，昭事之人，格于上帝，能躬承密訓，灼知天命。為帝王者，不得此人，不敢以為國；承祖考之緒者，得此人然後能致治以中興；值鼎革之際者，得此人然後能受命而肇業。……其云侯戴者何？民聚而求其長，長列而求其帥，各立一帥，名之曰侯。侯之中有翹楚，相與會議以戴之，名之曰天子。天子之子若孫不肖，諸侯莫之宗也，亦安而受之；有

³⁶ 如霍布斯言：“主權代表人不論在什麼口實之下對臣民所做的事情沒有一件可以確切地被稱為不義或侵害的，因為每一臣民都是主權者每一行為的授權人，所以除開自己是上帝的臣民，因而必須服從自然律以外，對其他任何事物都決不缺乏法權。於是，在一個國家中，臣民可以，而往往根據主權者的命令被處死，然而雙方都沒有做對不起對方的事”。見 Thomas Hobbes, *Leviathan*, p.148.

奮發以中興者，諸侯復往朝之，亦安而受之，不問其往事也；有暴虐淫荒，以殘害萬民者，則相與會議以去之，又戴一翹楚者，以為天子。其去之者，亦未嘗殄其宗祀，滅其遺胤，不過退而復其原初之侯位而已。³⁷

茶山所謂“侯戴”中的“侯”是指“民聚而求其長，長列而求其帥”所形成的政治領袖，而“侯戴”即指諸“諸侯”所“擁戴”之“天子”。因此“侯戴”即前文所言“衆推而共尊之”的意思，其用意較無疑問。除了推尊領袖之外，茶山也論及了“主權代理人”轉換問題。他認為若諸侯或天子有“暴虐淫荒，以殘害萬民”的情況，則可再度擁立其他的政治領袖，而剝奪原有主權代理人的資格。茶山認為這種權力的剝奪不在於殄滅其宗祀及後代，只是使其回復到前一級的政治位階，由此可知茶山所構想的政權轉移，不能以殺戮作結，必須以和平的手段進行。

“侯戴”所論合於契約論較無疑問，但所謂的“帝命”則有較多的疑義。對於“帝命”之意義的解釋，可以從比較朝鮮與西方的宗教意識開始。西方社會契約論的起源可以追溯到新教神學，³⁸宗教改革後新教主張個人無須經由教會媒介，因信仰而可直接面對上帝。這種宗教意識的轉變，也使得階級性的社會關係轉向平等性的社會關係。然而，個人可直接面對上帝、人人又相互平等，這如何說明社會階層存在的意義？加上命運前定說的影響，人們不知道自己是否是上帝選民，因而心生焦慮。早在霍布斯之前，新教的思想家便為處理信徒的心理焦慮而思考社會的源起與本質，因而訴求於《聖經》中的“契約”(covenant)概念，並且主張社會要能成立，不能只訴諸人與人的契約，而應訴諸神與人之間的“恩寵的契約”的概念。“恩寵的契約”，其要旨為：人皆因原罪而墮落，但由於亞伯拉罕(Avraham; Abram)的虔信，不惜聽命獻祭獨子，從此上帝和人訂立新的契約，使其民族昌旺。西方社會契約論受上述神學的影響，

37 見《梅氏書平》卷四，《定本與猶堂全書》，冊13，頁329。

38 如 P. Claval 和 P. Miller 皆認為霍布斯接受了當時喀爾文教派(Calvinism)有關恩寵的神學討論與著述的影響。參見 Perry Miller: *Errand into Wilderness* (New York: Harper and Row, 1964), pp.1-224.

但皆將之轉化為哲學論述，因而霍布斯在《利維坦》第三部分“論基督教國家”中，首要提出的問題便是：我們為什麼要信奉《聖經》？應信奉哪本《聖經》？如何確信某個人的話是否為上帝的啓示？霍布斯認為：如果任何人聲稱超自然的啓示比起民事法來得重要，那麼國家便會出現混亂。

“恩寵契約”的要旨在於“同意”而不是“平等”，如果茶山說法的重點在於畏懼上帝（“古人事天，皆誠信而忱畏之”），則其“侯戴”之說並不建立在人人可平等地訂約的基礎上，因而本文以為應該注意到茶山說法中的“非如後世爭王之人，憑依假託而稱天也”的說法。茶山認為後人稱王多假借天意，這樣的說法與霍布斯之質問“如何確信某個人的話是否為上帝的啓示？”頗有相同。依此而論，若茶山的“帝命”可以形成“上帝論”與“心性論”兩種不同的看法，³⁹本文的看法傾向於接受“心性論”的解釋。換言之，茶山所說的“皆誠信而忱畏”，應該從心性論中“心”與“性”的關係去理解，在此“天”或“上帝”不是超絕於“人”的存在，而是指人的“存心”狀態。

茶山處於朝鮮君王世襲的體制下，深知世襲的君主無法用契約論來解釋其主權的基礎，因而退而求其次，認為君主必須要得到“格于上帝，能躬承密訓，灼知天命”的人，才具有以主權治國的合法性（“為帝王者，不得此人，不敢以為國”）。這種說法表示茶山的理論有意調適於朝鮮身分社會，也寄寓著超越朝鮮身分社會的理想。就超越身分制的理想一面而言，或許可以對“帝命”作如下的解釋：（1）“帝命”不可能與“侯戴”相背反，因而“帝命”應是“侯戴”之“經驗性作為”背後的“超驗性基礎”；（2）“侯戴”在契約關係中具有“授權”的意義，然而“雜多之民”何以能“全體一致地”授予某個“代表人”來代表他

39 茶山是否有上帝信仰的問題，在韓國學界有兩極化且相持不下的意見。本文雖同意茶山可能受到西教或西學的影響，但對茶山具有上帝信仰的說法則持保留意見。先秦儒學文獻如《詩》《書》多見“上帝”之語，茶山取“上帝”以喻心性具有先驗的特質也非不可能。故本文不想揣測這類的結論，只是依文本所見判斷其上帝之說可以是哲學上的意義，而不必然是信仰上的意義。相類於此問題，有關茶山由下而上的政治思想也有學者認為是受到西學東漸的影響，但這種論點在文獻上也不易證明，如果不涉入結果論的臆測，茶山的論證由儒學出發則確然無疑，並不需要由西學來說明。有關茶山的對西學與西教的態度不是出於信仰，而是出於“一位儒士對基督教思想挑戰的調適”的說法，可參見金永植 Yung Sik Kim: “Science and the Tradition in the Work of Chǒng Yagyong”, *Journal of TASAN Studies*, no.5(2004), Seoul: Tasan Cultural Foundation, pp.127 - 168.

們？茶山認為基於“人性之同”，每一個人在其心性中都會同意為了和平、安全與公正的理由所成立的“原初契約”之實在性與效力，因為在心性中已提供了假設性的同意，因而無需再去確認每一個人是否同意授權。茶山將這種“衆多授權者”的“統一性”稱之為“帝命”或“天命”。

經由上述的解釋，則“古人事天，皆誠信而忱畏之，非如後世爭王之人，憑依假託而稱天也”中的“事天”之意義，從契約的關係而言，可指為“承諾和平、安全與公正相待的天職”。同理，所謂“不得此人，不敢以為國”的“得此人”亦是由此天職判斷此人能否適任。換言之，由於茶山認為心性之同是一切“權利”及“權力”的前提，在心性之同下，缺乏共同行動能力的“雜衆”可形成“統一性”而授權一人或多人組成的“主權者”；同理，一旦“主權者”確立後，主權者若未能履行其“和平、安全與公正相待”的承諾，“雜衆”也可能再度統一，而進行改造與革命的行為，以擁立新的“主權者”。

四、茶山政治論在東亞世界中的 意義：與黃宗羲的比較觀點

(一) 理論類型不同所形成的儒學歧異

從東亞儒學的角度，可以看到茶山的君主論在內容上受到唐代柳宗元(773—819)《封建論》及清代黃宗羲(1610—1695)《原君》的影響。⁴⁰ 其中黃宗羲的影響最為明顯，如茶山的《經世遺表》中的《田制》、《井田議》、《鄉吏論》都可找到受到《明夷待訪錄》中《胥吏》《田制》的影響之跡。雖然茶山的部分論

40 如柳宗元《封建論》言：“夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。其智而明者，所伏必衆；告之以直而不改，必痛之而後畏；由是君長刑政生焉。故近者聚而為羣。羣之分，其爭必大，大而後有兵有德。又有大者，衆羣之長又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列。則其爭又有大者焉。德又大者，諸侯之列又就而聽命焉，以安其封，於是有方伯、連帥之類。則其爭又有大者焉。德又大者，方伯、連帥之類又就而聽命焉，以安其人，然後天下會於一。”已論及社會組織源起於羣聚之爭，為了解決紛爭，因而推舉能評斷是非曲直者，而聽其領導。而黃宗羲《原君》的主要論點有三：(1) 君主的作用在於調和天下人的自私自利，使人人得其利而不受爭奪之害；(2) 天下之人視暴君獨夫為寇讎，故湯武誅桀紂有其正當性；(3) 君主不為己利、不畏己害，故其勤勞必千萬倍於天下之人。這三個論點也出現在茶山的論說中。

點有承襲黃宗羲論點之跡象，但不能因為二者的文字相近，而忽略其理論發展之異。由於黃宗羲的論點中並沒有“二人相與”的仁說，所以黃宗羲的《原君》只能由君主必須“不以一己之利為利”、“不以一己之害為害”的道德觀點來交待君主權力的正當性。而茶山以“鬪”論之“二人之間”的紛爭，則涉及了牧民者的羣聚需要，及其對“善為公言者”的推舉，並不直接由“利”、“欲”等自然欲望的延伸與限制，去設想紛爭的發生與解決之道，因而可以涉及基於平等關係的契約論。換言之，茶山與黃宗羲思想的異同，其重點不在於在君主論、田制、胥吏論等各別議題在論點上的異同，而在於二者對儒學理解的理論模式上，這其中的關鍵即是茶山的“二人相與”說所形成的理論轉變及其發展。

當代學者在論及黃宗羲思想時，喜歡由黃宗羲所論的“天地間只有一氣充周”得出“心即氣也”的結論，⁴¹而將他與王夫之（1619—1692）之學歸為氣論，視為是儒學在朱子學與陽明學後的重要發展。然而，雖然黃宗羲所論的“心”，看似經驗的、實然的氣之靈，但是他也說“失其主宰，則義理化為血氣”，⁴²可知黃宗羲最終的意見認為：“作為主宰之心的義理”與“不具義理的血氣”二者不能等同。⁴³因此，黃宗羲的思想不能是實然的氣一元論，而只能說是在朱子所論的“理氣不雜不離”中，特意強調心（理）、氣不離的一面，而少於討論心（理）、氣不雜的一面。基於這個思考的模式，黃宗羲的論點實際上仍屬於強調道德主體之作用的心學一路。

由黃宗羲的思想論其“公私觀”及“天理人欲觀”，則其所謂的“私”或者“人欲”，並不指向“生理性、本能性的個體欲望”之意義，而指向“自然天理”（“公”）之“過與不及”的狀態。把這種思考的形式放在政治論述上，則黃宗羲

41 黃宗羲：《孟子師說·浩然章》言：“天地間只有一氣充周，生人生物。人稟是氣以生，心即氣之靈處，所謂知氣在上也。心體流行，其流行而有條理者，即性也。理不可見，而見之於氣，同樣，性不可見，而見之於心”。見沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：杭州古籍出版社，2005），冊1，頁60。

42 黃宗羲：《孟子師說·浩然章》言：“養氣者使主宰常存，則血氣化為義理；失其主宰，則義理化為血氣，所差在毫釐之間”。見《黃宗羲全集》，冊1，頁61。

43 黃宗羲有“心即理”之說，如其《孟子師說·仁人心也章》言：“蓋人之為人，除惻隱、羞惡、辭讓、是非之外，更無別心，其憧憧往來，起滅萬變者，皆因外物而有，於心無與也。故言求放心，不必言求理義之心；言失其本心，不必言失其理義之心，則以心即理也”。見《黃宗羲全集》，冊1，頁141。

的論點仍然停留在對“天理”的追求上,他不僅認為君主統治的合法性必須建立在君主的作為是否合乎天理上,也要求人民之“欲”與“利”必須合乎天理。如此,從君主這一面向而言,黃宗羲的論點大體承繼自儒家的民本思想,實是傳統儒學聖君思想的延伸;從普遍之人這一面向而言,也主張所有人的“欲”與“利”必然要受到天理的限制。因為黃宗羲思想的基調如此,他之論作為政治治理的田制問題時,其目的就不在於促進經濟之發展,而在於消除政府對人民的苛稅。⁴⁴ 相對而言,茶山認為理想的田制不應只著眼於稅賦,而須考慮各種職能對社會的可能貢獻,他大力抨擊“計口分田”的謬誤,主張士、工、商的作用不在於耕耘田地,而在於“教授富民子弟”、“辨土宜興水利”、“制器以省力”、“教之樹藝畜牧”,因此國家授田的對象應該只限於農民。⁴⁵ 如此,茶山所論的井田制僅是授田於農而非授天下之民以田,而圍繞於區域農業生產之上者,則有士、工、商之活動,因而井田之實施可保證基本稅賦(出賦斂)、安全防衛(起軍旅)、經濟發展(出其器用、遷有無以濟其匱乏、資其衣食住行),及國家意識或公私意識(先國家而後私利)的培養。這種想法顯見他所設想的政治治理不同於黃宗羲所論的“天理之公”,而具有社會互動的“公共性”意義。

(二) 茶山儒學理論在東亞世界中的歷史評價

當代中國學者對黃宗羲思想的評價有“近代與封建”、⁴⁶“民主與民本”⁴⁷

44 黃宗羲之討論田制,其目的不在於促進經濟之發展,而在於解決“斯民之苦暴稅久矣,有積累莫反之害”(《明夷待訪錄·田制三》)。

45 《井田議二》言:“飯雖貴,悉天下之民而歸於田,亦困而死而已矣。工不攻金、攻木、攻陶瓦埴埴,以出其器用,則有死已矣。商不通貨財,遷有無以濟其匱乏,則有死已矣。虞不作山澤之材、牧不蓄食鳥獸、嬪不治絲麻葛帛,以資其衣服,則有死已矣。若是者,皆不可以為農,不可以為農,則不可以授田”、“井田之法,不但稅斂均平,抑所以教民忠順。平居治農,皆知先國家而後私利,則有事之日,必有賴焉。其訓迪教導,豈口舌之所能及哉。”見《經世遺表·地官修制田制十·井田議二》,《定本與猶堂全書》,冊 25,頁 161—162。

46 如侯外廬《中國思想通史》卷五認為黃宗羲《明夷待訪錄》早於盧梭《民約論》三十年,並推崇此書“類似《人權宣言》,尤以《原君》、《原臣》、《原法》諸篇明顯地表現出民主主義思想”(北京:人民出版社,1958年,頁 155),而林毓生《政治秩序與多元社會》則認為黃宗羲的政治思想“未突破傳統政治思想的架構”“仍是一元論的、政教合一的聖王觀念”(臺北:聯經出版社,1990年,頁 342—343)。

47 如羅義俊認為對黃宗羲政治思想的爭議可概括為“民本論”與“民主論”兩個陣(轉下頁)

二種不同的解釋方向,而且這種現象也出在外國學者的論說上,⁴⁸這使得有類似遭遇的丁茶山與黃宗羲的思想比較成了有趣的話題。⁴⁹黃宗羲思想何以會形成兩極化的歧異?主要的因在於黃宗羲《明夷待訪錄》寫成後沒有眾多的讀者,直到清末梁啟超(1873—1929)、譚嗣同(1865—1898)提倡民權共和,廣印其書作為宣傳後,他的論點才在晚清受到注目。⁵⁰由於近代學者急於想在黃宗羲身上追尋“近代性”的理念,使得梁啟超將黃宗羲稱為“中國之盧梭”,⁵¹而《明夷待訪錄》與也被視為是盧梭《民約論》的中國版。⁵²由黃宗羲《明夷待訪錄》受到重視的過程看來,他思想中的近代性意義,不完全是依其思想本身而成立的,而是在清末政治變革的過程中,為了變法的需要而逐漸形成的。因此,

(接上頁)營,這兩者雖然都肯定黃宗羲政治思想的貢獻,但對民本論者而言,黃宗羲政治思想只是專制社會的最高成就,而對民主論者來說,黃宗羲政治思想已經達到歐洲啓蒙思想的高度,完全可以用民主主義加以概括。參見羅義俊:《“黃宗羲現象”與〈明夷待訪錄〉——兼政治移民、文化移民與夷夏之辨大義論略》,《傳統中國研究集刊(第一輯)》(上海社會科學院歷史研究所,2005年)。

48 如日本學者島田虔次(1917—2000)接受了梁啟超的看法,他在《中國之盧梭》(“中國のルソー”(1960)一文中反駁了清水盛光(1904—1999)和小島祐馬(1881—1966)的觀點。清水盛光認為黃宗羲思想與盧梭的王權批判、民權主義之間有著難以逾越的距離,而小島祐馬則認為《明夷待訪錄》的根本思想並未跨出《孟子》,因而只是繼承了原始儒教的精神。孟子思想中所表現出的民本主義,不是近代民主(デモクラシー)的民權主義,而是無可否認的君主主義立場。島田虔次的觀點可參見其所著:《中國革命の先驅者たち》(東京:筑摩書房,1965年10月),頁125—126;清水盛光的意見可參見所著《支那社會の研究》(東京:岩波書店,1939年);小島祐馬之觀點則可見於所著《中國の的的革命思想》(東京:筑摩書房,1967)。

49 如茶山在《原牧》、《湯論》、《逸周書克殷篇辨》所論的君王形象與《經世遺表》的論述有所不同,前者主張“下而上的政治觀”、“湯武革命論”,具有近代性的特色,而後者則是“王土歸一”、“王權強化”的論說,有傳統的封建思想。

50 見梁啟超:《清代學術概論》,收於《飲冰室合集·專集》(北京:中華書局,1989年),頁14。

51 梁啟超言:“今者盧梭之《民約論》,潮洶洶然,風蓬蓬然,其來東矣,吾黨愛國之士,列炬以燭之,張樂以導之,呼萬歲以歡迎之,若是乎則中國之盧梭烏可以不著論也。人人知崇拜中國之盧梭,則二十世紀之中國,視十九世紀之歐洲,又何多讓焉?”見憂患餘生:《中國近世三大思想家·黃宗羲》,《新民叢報》第14號,1902年7月,頁53—55。

52 如清末革命黨人陳天華(1875—1905)的遺稿《獅子吼》中亦言,“他(黃宗羲)著的書有一種名叫《明夷待訪錄》,內有《原君》、《原臣》兩篇,雖不及《民約論》之完備,民約之理,卻已包括在內,比《民約論》出書還要早幾十年。”見陳天華:《獅子吼》(瀋陽:春風文藝出版社,1997年)。本小說最早刊登於1906年《民報》第2—9期。

若跳脫清末政治變革的宣傳目的,就不免有學者企圖由客觀的學術立場,指出其思想與近代性論點的不同之處。從黃宗羲之例回顧對茶山的評價亦是如此。因此,研究者不能只是片面地說他們的思想中具有近代性的影子,而必須考察他們的理論在儒學中產生什麼變革?可以產生何種理論性的發展?才能看到他們的思想在東亞儒學中的特殊意義。

美國學者狄百瑞(William T. de Bary, 1919 – 2017)在早年所出版的《中國專制主義與儒家理想:一個十七世紀的觀點》一文,⁵³認為黃宗羲的政治思想出於儒家自上而下的善政(good government)進路,目的不在於消滅君主制,而只是以道德約束君權,使君主成為聖王。之後,在稍晚出版的《明夷待訪錄》英譯本的《導論》中,狄百瑞修正之前的看法,認為《中國專制主義與儒家理想》這篇三十多年前的論文過簡單地把黃宗羲和西方民主價值區別開來。狄百瑞最終的結論以為:《明夷待訪錄》在形式上不同於西方的憲政制度,但卻有“儒家式憲政主義”(Confucian constitutionalism)的構想(Plan)。⁵⁴他所謂的“憲政”(constitution)是指:對君主權力的運用進行建制化的限制;而所謂的“儒家的”是指:憲政的運作有賴於君子個人的天職以及士的團隊精神(the esprit de corps)。⁵⁵

然而若說東亞近世儒家思想中有所謂“儒家憲政主義”的思想特色,則茶山應該比黃宗羲更具有資格。如果憲政主義是指以憲法體系約束國家權力、規定公民權利的學說或理念,則狄百瑞所說的黃宗羲儒家憲政主義

53 William T. de Bary, “Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View” in John K. Fairbank (費正清) ed., *Chinese Thought and Institution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), pp.163 – 203.

54 William T. De Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince: Huang Tsung-hsi's Ming-i tai-fang lu*. New York: Columbia University Press, 1993, “Introduction”, pp.1 – 85.

55 狄百瑞所論黃宗羲“堅持對君主權力的運用進行建制化的限制”的轉變,尚可見於狄百瑞的其他書文: *Asian Values and Human Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002; 陳立勝中譯:《亞洲價值與人權》,臺北:正中書局,2003, 115); *The Trouble with Confucianism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991) p. 55, pp. 99 – 101; *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince* (New York: Columbia University Press, 1993), pp.60 – 62, pp.66 – 68.

在“人權”⁵⁶及“憲法”⁵⁷(或者是企圖用儒家君臣共治的及士精神的文化傳統來取代憲法)⁵⁸的說明都令人存疑。狄百瑞所說的“對君主權力的運用進行建制化的限制”,從《明夷待訪錄》看來是以“宰相權”與“學校培養公意”兩項措施來達成,而這也與他所說的“君子個人的天職以及士的團隊精神”的意思相近。若狄百瑞的說法可以成立,則朝鮮自立國以來,就存在著“君臣共治”、“宰相權”與“書院之讜論”等形式,是否也可以將朝鮮所成立的儒教國家說成是“儒家憲政主義”的體現?因此,若要論及儒家憲政主義,則在理論上必須涉及在以人民權利為主體下,對人民與君主、個人與個人在社會中,以及社會與國家等種種關係的安排。由此而言,傳統朱子學或黃宗羲的說法皆無法有新的發展,而茶山的“二人相與”說則在理論上較有突破的可能性,而可以接續發展儒家憲政主義的種種理念。

五、結 語

由廿世紀開始,東亞國家普遍面臨傳統儒家文化的存續問題,以中國為例,早在1958年港臺學者牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅就有《為中國文化敬告世界人士宣言》說明他們對舊文化與新思潮的想法,⁵⁹其第九部分“中國文化之發展與民主建國”論及政治制度,承認中國文化中缺乏現代西方民主制度之建構,且將結束中國治亂迴圈之希望,寄託於民主制度的建構。宣言中說:

56 黃宗羲《明夷待訪錄·原君》認為“有生之初,人各自私也,人各自利也”,本來天下人的私與利即是公,而後世君主卻以己私己利為天下之公,故抨擊後世君主,以為若不能回返三代明君之治,可退而其次地回到無君的時代,而使“人各得自私也,人各得自利”。狄百瑞將黃宗羲所說的“自私自利”解釋為“人權”(human rights),這樣的見解令人懷疑他的說法是否過當。見 William T. De Bary, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), 85.

57 黃宗羲《明夷待訪錄·原法》,雖然主張“有治法而後有治人”、反對“非法之法”並以“無法之法”為其理想。但他說的“無法之法”端看君主立法有無“天下之心”,因此他所說的“三代之法”或“無法之法”只是一種種明君藏利於民的德政,並不能有憲法的意義。

58 例如英國是現代憲政的發源地之一,然而英國卻沒有一部正式的成文憲法,它的政權合法性主要是來源於歷史傳統。

59 見《民主評論》第9期(1958年1月)。

中國政治制度中,將僅由政府內部之宰相御史等對君主權力所施之限制,必須轉出而成爲:政府外部之人民之權力,對於政府權力作有效的政治上的限制。僅由君主加以採擇與最後決定而後施行之政治制度,必須化爲由全體人民所建立之政治制度,即憲法下之政治制度。

基於上述的理念,把憲政與儒家理論緊密聯繫起來者,有牟宗三先生的“良知坎陷”說,認爲作爲道德本體的“無限自由心”(良知)通過坎陷而降爲“認識主體”,從而開出“科學”和“民主”。由於牟宗三先生以心性論思想作爲儒家思想的主體,而其“民主開出”說又偏向“曲通”,引起大陸新儒家如蔣慶、康曉光從公羊學的立場加以反對。然而執公羊學說者的立場,不論是蔣慶的“三院”說,⁶⁰或康曉光的“儒家政黨”說,⁶¹都存有儒家權威主義的色彩,這與憲政主義的基本理念不能全然相合。

中國學者所論的儒家憲政主義,大多主張建立“民族主權”而顛覆“人民主權”,認爲中華民族主權不是從“個人本位”、“自然法”和“契約論”推導出來的邏輯結果。但是這種忽略“人民主權”的“儒家權威主義”的談法,若產生在已經民主化了的的其他儒家文化區,如韓國、日本及中國臺灣,恐怕會加速傳統儒家文化的滅亡。因此,若認爲儒家的傳統文化具有維護民族自尊,與貢獻全球

60 三院,指“庶民院”、“通儒院”、“國體院”。三院中,“庶民院”由民選產生,代表世俗民意的合法性;“通儒院”由通曉儒家經典的模範人士組成,代表儒教價值觀,具備神聖天道的合法性;“國體院”由孔子直系後代組成,代表歷史文化的合法性。三院中每一院都擁有實質性的權利,法案必須三院同時通過才能頒行,最高行政長官也必須三院共同同意才能產生。從現代民主的機制看來,“通儒院”與“國體院”皆是權威性的特權階級。蔣慶之說參見所著《生命信仰與王道政治——儒家文化的現代價值》(臺北:養正堂文化事業公司,2004年),頁312—317。

61 康曉光認爲現代儒家仁政可以給中國共產黨的一黨制提供政治合法性,也認爲儒家的禪讓制可以解決中國權威體制權力交接的問題。他將儒家道統視爲是憲法原則,將儒士共同體視爲是“政黨”以及“違憲審查”的主體,認爲:“儒士共同體也可以組建政黨,參與現實政治,捍衛儒家道統”、“違憲審查的準繩是憲法,特別是憲法原則,而儒家道統是憲法原則,通過違憲審查可以廢止有違儒家道統原則的立法活動和政府行爲,進而達到捍衛儒家道統的目的。在儒家憲政中,憲法法院承擔違憲審查職責,憲法法院的法官由儒士擔任,當然他們同時也必須是法律專家”。康曉光的意見參見所著《仁政——中國政治發展的第三條道路》(新加坡:世界科技出版社,2005年)及羅德對康曉光的專訪《中國必須走向儒家憲政》(<http://www.rujiag.com/article/id/7362/>)(2016.1.17)。

文化的可能性，則這種儒學必須要能適應當代的生活方式，並且有所調整、創新於全球文化。從上述的討論看來，茶山由“二人相與”說所延伸的社會契約論，在當時具有調整、創新的意義，在未來也有其他發展的可能性。儒學在當今已經不再具有它過去在東亞政治傳統中的權威性，如果它不能轉變為具有理論活力的學派，則其地位將岌岌可危。由此而言，茶山儒學中的契約論特色，將是東亞儒學學派值得珍視的傳統資源。

（作者：臺灣大學中國文學系教授）

引用書目

一、中文

(一) 專書

- 黎靖德編,王星賢點校:《朱子語類》。北京:中華書局,1994年。
- 沈善洪編:《黃宗羲全集》。杭州:浙江古籍出版社,2005年。
- 阮元:《學經室集》。北京:中華書局,1993年。
- 丁若鏞:《定本與猶堂全書》。首爾:茶山學術文化財團,2012年。
- 嚴復:《嚴復集》。北京:中華書局,1886年。
- 李明輝譯:《康德歷史哲學論文集》。臺北:聯經出版社,2013年。
- 狄百瑞著,陳立勝譯:《亞洲價值與人權》,臺北:正中書局,2003年。
- 林毓生:《政治秩序與多元社會》。臺北:聯經出版社,1990年。
- 林焚澤著,李學堂譯:《韓國學:理論與方法》。濟南:山東大學出版社,2010年。
- 侯外廬:《中國思想通史》。北京:人民出版社,1958年。
- 康曉光:《仁政——中國政治發展的第三條道路》。新加坡:世界科技出版,2005年。
- 梁啟超:《清代學術概論》,載《飲冰室合集·專集》。北京:中華書局,1989年。
- 陳天華:《獅子吼》。瀋陽:春風文藝出版社,1997年。
- 蔣慶:《生命信仰與王道政治——儒家文化的現代價值》。臺北:養正堂文化事業公司,2004年。
- 黎思復、黎廷弼譯:《利維坦》。北京:商務印書館,1996年。

(二) 論文

- 金永植:《東亞思想史上近代早期日本的問題》,載《科學與東亞儒家傳統》。臺北:臺大出版中心,2014年。
- 胡稹:《日本精神的實象與虛象:“大和魂”的建構》,《外國文學評論》2012年第2期。
- 徐復觀、張君勱、唐君毅:《為中國文化敬告世界人士宣言》,《民主評論》第9期(1958年1月)。
- 康曉光述,羅德記錄:《中國必須走向儒家憲政》,2016年1月17日,<http://www.rujiazg.com/>

article/id/7362/。

憂患餘生(梁啟超):《中國近世三大思想家·黃宗羲》,《新民叢報》14號(1902年7月),頁53—55。

羅義俊:《“黃宗羲現象”與〈明夷待訪錄〉——兼政治移民、文化移民與夷夏之辨大義論略》,《傳統中國研究集刊(第一輯)》。上海社會科學院歷史研究所,2005年。

二、日文

專書

大久保利謙編:《西周全集》。東京:宗高書房,1967年。

小坂國繼編:《大西祝選集》。東京:岩波書店,2014年。

小島祐馬:《中國の的的革命思想》。東京:筑摩書房,1967年。

古川薰譯:《吉田松陰留魂錄(全訳注)》。東京:講談社學術文庫,1977年。

平川祐弘:《和魂洋才の譜系》。河出書房新社,1976年。

平沼糾夫監修,池田一貴譯:《福沢諭吉の日本皇室論——現代語訳》。東京:島津書房:2008年。

佐久間象山:《省譽録》。東京:岩波書局,1944年。

島田虔次:《中國革命の先駆者たち》。東京:筑摩書房,1965年10月。

清水盛光:《支那社會の研究》。東京:岩波書店,1939年。

慶應義塾編纂:《福澤諭吉全集》。東京:岩波書店,1959年。

三、英文

(一) 專書

John Rawls, *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Mary J. Gregor trans. And ed., *Practical Philosophy: Selections*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Perry Miller: *Errand into Wilderness*. New York: Harper and Row, 1964.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. By Richard Tuck. Cambridge. New York: Cambridge University Press, 1991.

William T. de Bary, *Asian Values and Human Rights*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

William T. De Bary, *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

William T. de Bary, *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

William T. De Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince: Huang Tsung-hsi's Ming-i tai-fang lu*. New York: Columbia University Press, 1993.

(二) 論文

Löwith, Karl, "The Japanese Mind-A Picture of the Mentality that We Must Understand if We are to Conquer." In: *Sämtliche Schriften 2*. Stuttgart: Metzler, 1983.

William T. de Bary, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View" in John K. Fairbank(費正清)ed., *Chinese Thought and Institution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Yung Sik Kim: "Science and the Tradition in the Work of Chǒng Yagyong," *Journal of TASAN Studies*, no.5(2004), pp.127 - 168.

“Social Contract Theory in Jeong Dasan’s Political Thought”

Tsai, Chen-feng

(Professor, Department of Chinese Literature, Taiwan University)

Abstract

In response to the invasion of Western forces in the 19th century, reformers advocated three theories, of which only the one termed “Japanese spirit and Western techniques” succeeded in social reform in Japan. The other two, “Chinese essence and Western practice” and “Eastern values and Western technology” respectively, failed in other East Asian countries. Most scholars ascribe Japan’s success to the abandonment of Confucianism along with its substance-function philosophy. However, East Asian intellectuals did not abandon traditional thought but continued searching for humanities and social science theories with East Asian characteristics. For intellectuals who revered Western learning, the greatest deficiency of Confucian culture in East Asia was the lack of theories that would tackle practical problems. For this reason, they assumed, hardly any progress could be made as long as the old theories persisted. Is this really the case? This paper is an attempt to study the possible development of Jeong Dasan’s (1762–1836) political theory and to reveal his innovation of Confucianism and its connection with modern philosophy. It argues that Jeong’s idea that “‘humanity’ requires two persons to stay together” (as understood in the structure of the Chinese character *ren* 仁, which is made up of “two” and “person”) may be compared with social contract theory from the West and therefore has the function of moderating and improving the Confucianism of his time and the possibility of future development. Given Confucianism’s loss of

authority in the contemporary world compared with past East Asian political traditions, it will be in jeopardy if there is no transformation and revival of its philosophy. In this crisis, social contract theory in Jeong Dasan's political thought is a valuable resource for East Asian Confucianism.

Keywords: East Asian Confucianism, Joseon Confucianism, Jen, Jeong Dasan, Huang Zongxi, Social contract theory