

# 明清之際新自由傳統的建立

• 周昌龍

## 一 前言

在西力明顯衝擊之前，中國本土形成的自由傳統是怎樣的一種存在形態？到目前為止，學界顯然還未能就此問題勾勒出一輪廓清晰的完整答案，而仍處在各自表述的有限認知程度。狄百瑞(William Theodore de Bary)站在新儒家哲學的角度，以「人格主義」(personalism)為中國自由傳統的核心內涵，認為傳統士大夫在孔孟「正統」思想薰陶下，抱持「自尊」、「自得」、「自任」、「學以為己」或「為己之學」等理念，建構獨立自由的內在人格，從宋明以來，遂形成一種追求內在自由的傳統<sup>①</sup>。心性之學形態下的內在自由是否中國自由傳統的全部內涵？或者，是否能代表完整的主流內涵，一如狄百瑞所描述的？身為中國近代自由主義思想主要發言人之一的胡適(1891-1962)，一直努力要從傳統資源中發掘出自由根柢，以證明自由價值和民主制度都不是橫向移植的舶來品，而是我固有之的。

胡適在其中晚年所寫的許多英文著作中，為中國歷史勾勒出一個「蘇格拉底傳統」(Socratic tradition)，這個傳統以人文、理智、反抗精神為主軸：強調自治與自我管理；極早形成了平民化的社會結構；在「有教無類」理念和科舉制度實施下，保障了社會流動和文官任用；鼓勵對君主犯顏直諫，臣子雖然可能因此遭受嚴刑重罰甚至身死族誅，但民間馬上會將這些受難者尊奉為愛民抗暴的英雄或神明，香火長祀，文化機制基本上能夠運作<sup>②</sup>。

翻開歷史，我們不能不承認傳統文化中確實存在胡適所描述的基因，是傳統文化重要的構成部分。這些基因又確實跟政治自由、公民自由的某些核心理念直接相關。不止這樣，從明清以來所形成的「近代傳統」中，我們發覺，在許多重要思想家的觀念裏，雖然內在自由仍是聖賢之學的重要內容，比重卻一直

在西力衝擊之前，中國本土形成的自由傳統是怎樣的一種存在形態？學界至今還未有清晰的答案。身為中國近代自由主義思想主要發言人之一的胡適，一直努力要從傳統資源中發掘出自由根柢，以證明自由價值和民主制度都不是橫向移植的舶來品，而是我固有之的。

在下降，而自由人格的形成，也逐漸從強調「身之主宰」的超越意義移向「自然生機」的存有意義，生活現象或形體生命本身，變成了思考的新中心點。從這裏出發，經濟、法制、客觀知識、自然生機的自由人格構成新的儒學價值觀，將儒學帶向島田虔次所謂的「近代思維」<sup>③</sup>。內在自由當然仍是不可磨滅的價值，然而，對形體生活的重視驅使價值觀不停向外在客觀世界伸展，構成一個遠比狄百瑞所闡述的更為複雜的近代自由傳統。這個傳統希望在精神生活中加入物質基礎，在倫理上將高高在上的「天理」現實化、情理化，變成切實可行的、內外如一的禮。以往天理人欲敵對二分的道德觀起了變化，新的價值命題是「理存乎欲」，或「道不離器」<sup>④</sup>。

從明清以來所形成的「近代傳統」中，雖然內在自由仍是聖賢之學的重要內容，比重卻一直在下降，而自由人格的形成，也逐漸從強調「身之主宰」的超越意義移向「自然生機」的存有意義，生活現象或形體生命本身。這個傳統希望在精神生活中加入物質基礎，以往天理人欲敵對二分的道德觀起了變化，新的價值命題是「理存乎欲」，或「道不離器」。

這種觀念上的近代性轉變是系統且普遍的。普遍性用以說明思想的傳播情況與接受度，系統性則說明思想本身的內在周延性。當一種思想是環環相扣地都在向同一方向轉變，由體到用作有機聯繫、全結構的轉變，則此一轉變自會符合孔恩 (Thomas S. Kuhn) 所謂新典範 (new paradigm) 的條件<sup>⑤</sup>。

目前學界從普遍性角度論證理欲、公私、義利等價值轉變已有可觀成績<sup>⑥</sup>，系統性則似尚未有人注意。本文以明季重要思想家李贄 (卓吾，1527-1602) 為主，相關思想家為輔，探討明清思想中從獨重內在自由到內外並重的近代傳統之間，思想內部的系統性轉移。

## 二 自由與自然

溝口雄三將思想史上的自然觀念分為「本來的自然」和「自然的本來」兩種彼此相關但重點相反的立場，前者如朱熹所說：「父子欲其親，君臣欲其義」這種「自然」，後者如和李卓吾同時的思想家呂坤 (1536-1618) 所言：「物理人情，自然而已」。一重「本有」、「根性」的目的意義，一重「物之自爾」的物理意義，雖然其目的意義也並未失去<sup>⑦</sup>。陽明再傳弟子徐渭 (文長，1521-1593) 有文章批評當時這種新自然觀的理論：「如象之蓋舜入宮，又忽然忸怩；閒居之小人始為不善，繼而愧，既而又作偽以着其善……故蓋舜入宮，自然也；忸怩，亦自然也；閒居為不善，自然也，繼而愧，自然也，既而又作偽以着其善，亦自然也。」<sup>⑧</sup>將欺騙害人、害人失敗後忸怩、為不善、羞慚、掩飾等行為反應都視為可理解接受的自然，因為都是「真」的、個人的反應。這裏的自然，顯然已不是朱熹「君臣欲其義」的本然式的自然，而是強調生命形態的物理自然了。一旦將自然從「本應如此」的目的意義向「自來如此」的現實意義轉換時，受自然觀念牽動的理觀念，便也逐步從超越的天理內涵轉向人情物理內涵，理不能再像騎馬一樣跨在氣上，顛指氣使地按照目的論的教條向氣發出各種禁制命令，而須認知氣是自然有機生命，有其必須展開的理由，也有其自身的展開規則。在氣 (人情物理) 中求理，不能單從理性推設一最高的、超絕統一的理，要求氣來配合，而需要先尊重個別具體事物的條理，從分殊中歸納出普遍，獲得不違背人情物理的，「自然而然，不容思勉」的理。從王龍溪、王心齋、李卓吾一直到清盛世的戴東

原，思想界菁英份子在此義理學上所走的，正是這一條先分殊後理一、先博後約、先禮後理的路。在這個變化過程中，李卓吾所處的是承先啟後的轉軸地位。

李卓吾思想的「近代性」在下面一則故事中可以清楚看出。《孟子·萬章》中記載舜被騙去修井，活埋在井中。象往霸佔舜的居室，見舜在牀操琴，便忸怩作態說：「鬱陶，思君爾。」舜於是也高興地將臣庶交給象治理。理學家對這個文本歷來有不同解讀。朱熹《四書集註》在這則故事下註：「見其憂則憂，見其喜則喜，兄弟之情，自有所不能已耳。」從兄弟親情「本應如此」的目的論角度出發，強調舜合乎天理的無我之愛，與程子「象憂亦憂，象喜亦喜，人情天理，于是而至」的說法一脈相承。李卓吾則從人情物理自然的角重新詮釋此一傳說，他直言舜見象而喜不會是真喜，因為「知其欲殺己而喜之，是喜殺也，是不誠也」。舜的喜只是為了要交換象的喜，「非真心喜象則不可以解象之毒」。所以在人情自然上是偽喜。但其情其勢，不偽又不可，所以這偽其實又是出於自然之「真」的<sup>◎</sup>。通過對人情物理作上述辯證式的深入思考，李卓吾銷解了以本然解釋天理的單純性，在理中注入實然之事的複雜難測性，從而在哲學上結束了天理形上學的時代，使顧炎武(亭林, 1613-1682)到戴東原同樣立足於分殊和物理自然基礎上的清代新學得以順利展開。

### 三 個己與自治

蕭公權論述明代政治思想時，對李卓吾極致推崇，將之與王陽明並列，視為反專制政治的先驅<sup>◎</sup>。李卓吾確實對專制政治及支持這種政治制度的正統儒教提出了質疑，說衝決網羅未免有點誇大，正確評價，應該說是對傳統提供了全面反省的新思想資源。這種新思想資源，不但可以有效地反省正統學術，也同樣可以有效地審視制度結構，在政體、治術或禮儀法制等問題上提出令人深省的新論題。

李卓吾在政治思想上提出了「人本自治」的自由主義政治觀點，所謂「人能自治」，表示一切人不管在德性或政治生活上，都是可以自我承擔責任的自由主體，不必託庇於他人<sup>◎</sup>。甚至，他用更具政治內涵的「民」字代替主體意義的「人」字，將命題變成「民實自治」，更貼近政治體制議題<sup>◎</sup>。

「人本自治」實源於李卓吾自由平等的人性觀點。自然生機的生命連精神帶形體均無所不善，在本質上自我完足，並無所謂提昇的問題。人格道德的修養只是一種明覺，使因受障蔽的良知靈根重明其原具之明德，而非在天生自然人格之外別有一種可以提昇的超越人格。自工夫層面而言，除自然明覺之外，也別無其他勉強克制的工夫。從這個意義來說，聖人在本質上和一般愚夫愚婦並無不同，聖人之道也就是百姓日用之道。王學著名的「滿街都是聖人」的命題，就是在這種自然之性即善的思想前提下發生的。

李卓吾有意將「滿街都是聖人」這個命題應用在政治上。除了在德性上強調聖

從王龍溪、王心齋、李卓吾一直到清盛世的戴東原，思想界菁英份子在此義理學上所走的，是一條先分殊後理一、先博後約、先禮後理的路。李卓吾在政治思想上提出了「人本自治」的自由主義政治觀點，所謂「人能自治」，表示一切人不管在德性或政治生活上，都是可以自我承擔責任的自由主體，不必託庇於他人。

李卓吾(圖)有意將「滿街都是聖人」這個命題應用在政治上。除了在德性上強調聖人與凡夫平等之外，他還在社會等級上鼓吹尊卑貴賤平等。這樣，任何人都無權宣稱自己可以治人，因為沒有一個人可以在德性或能力上居於比另外一個人優越的地位。



人與凡夫平等之外，他還在社會等級上鼓吹尊卑貴賤平等，他以輪輻轂轉和車的關係比喻王侯庶人和國家的關係<sup>⑩</sup>。車的各部分都是一種功能性結構，各有職司，小固不可以充大，大才又何嘗能小用？國家社會原本就需要各種不同性向、不同才能的人來合作組成，如王陽明所說：「而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者」，故皋夔稷契等聖賢也只是分任一事，並未要求全能<sup>⑪</sup>。結構上或許不能沒有上下尊卑，但這只是一種名，方便組織行事而已，並非人的德性或本質性的分殊，也非才能上

的高下差異。就本質的德性而言，則「人之德性，本自至尊無對」<sup>⑫</sup>，就天生不同的才能而言，「各從所好，各聘所長，無一人之不中用」<sup>⑬</sup>，原都是自由平等的，王侯並不真的比庶人高，庶人也不必比王侯低。不止如此，自天子至於庶人，自德性而言，都「通為一身，是以雖庶人之賤，亦皆明明德於天下，而親民以明其明德」<sup>⑭</sup>。每個人都明德親民，都是天子，也都是庶人。

這樣，任何一個人，不管是堯舜還是周孔，都無權宣稱自己可以治人，因為沒有一個人可以在德性或能力上居於比另外一個人優越的地位。所謂：「天地與我同根，誰是勝我者；萬物與我為一體，又誰是不如我者？」<sup>⑮</sup>而且，因為每個人都是自由的個體，各有不同的個性能力發展要求，所謂：「千萬其人者，各得其千萬人之心；千萬其心者，各遂其千萬人之欲」<sup>⑯</sup>。如果強用一種聖賢之道管治天下人，反會困亂天下，令百姓失所。

在人天生完善且自由，「人能自治」、「民實自治」的前提下，唯一管治百姓的方法，就是「以人治人」，聽任千萬人各以自己的「人人自有一種方便法門」，「各遂千萬人之欲」，而「聽其自治」。

#### 四 自私與理財

儒學在核心理念上肯定「萬物一體」，陽明學對此尤其強調。李卓吾又能夠將「自私自利」的明代新興思潮注入萬物一體的傳統命題中，顯現出近代新傳統的特色。

李卓吾分析自私自利與萬物一體之間的辯證關係。萬物一體不是硬將萬物

都統於一，而是在一中體現萬物。每個物都同時包容其他物，因此，每個物其實都是萬中的一，也是一中的萬。既言一體，就須包容所有的異體，一物未容，就不是萬物一體。而萬物在自然存在中本來就相異，「有如面然，面則千萬其人，亦千萬其面矣」，面既不可能相同，唯一致一的方法便是：「又知其面之不容不千萬而一聽其自千自萬也」，讓萬物保持各自為異體的自由，又都尊重包容所有自由個體，這才是「至一」，才是「大同」<sup>②</sup>。這樣的萬物一體，不再是理一分殊的有統一定理的一，在發生論上也不會再接受「一生萬物」的觀點，而必須承認萬物自然的、多元性的存在。從哲學上而言，李卓吾可能只是應用了華嚴宗「一切攝一，一攝一切」的思考模式，但在「近代性」意義上，李卓吾思想中值得重視的不是佛學一多相攝的圓融關係，而是個體先於一體，或私先於公的發生論的關係。

為了論證個體先於一體，李卓吾大膽推翻了程朱哲學中理先於氣的設定，強調宇宙自然中唯有陰陽二氣，而物理自然中唯有夫婦男女<sup>③</sup>。夫婦男女本來只是自然，自然的情性也就是自然的禮義，不宜強加價值判斷。在社會組織上，夫婦男女的自然被理解為私，私的集合才是公。清初黃宗羲、顧炎武都有「合天下之私以成天下之公」的命題<sup>④</sup>，雖然他們都是視李卓吾為異端的正統型思想家，但在公與私這個新命題上，卻都把握住了這當中的「近代性」。

基本上，李卓吾認定「好貨、好色、勤學、進取，如多積金寶，如多買田宅為子孫謀，博求風水為兒孫福蔭」等，都是「百姓日用」、「共知而共言」的「真邇言」<sup>⑤</sup>，也是真正的「民之好惡」，任何政治制度首先都不可違反這些自然要求，因此，李卓吾贊同《大學》所說的，不察雞豚、不畜牛羊、不畜聚斂之臣，亦即不與民爭利的理財原則，以為這樣「與民同其好惡，而府庫自充矣，則名曰理財，實公財耳，名曰生財，實散財耳」<sup>⑥</sup>。這樣，親民即實現明德，理財即是修身，德性修養與經濟理財之間，同源並進，左右相得。

然而，這並不同於西方海耶克 (Friedrich A. von Hayek, 1899-1992) 等人所堅持的自由市場經濟。李卓吾極力讚美漢武帝時桑弘羊的均輸平準等政策，認為這些國家調節資本的手段，「不待加賦，而國用自足」，為「國家大業，制四海安邊足用之本，不可廢也」<sup>⑦</sup>。可見他並不反對經濟上的公權力干預，只要這種干預不增加百姓負擔，不以聚斂為目的。至於這樣的干預和與民爭利之間如何區隔，李卓吾就沒有說明了。

在「近代性」意義上，李卓吾思想中值得重視的不是佛學一多相攝的圓融關係，而是個體先於一體，或私先於公的發生論的關係。為了論證個體先於一體，李卓吾大膽推翻了程朱哲學中理先於氣的設定，強調私的集合才是公。清初黃宗羲、顧炎武都是視李卓吾為異端的正統型思想家，但在公與私這個新命題上，卻都把握住了這當中的「近代性」。

## 註釋

① William Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (New York: Columbia University Press, 1983), chaps. 2-4; also de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in *Self and Society in Ming Thought*, ed. William Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970), 145-248.

- ② 關於胡適營構中國自由傳統的努力，可參見拙著：《超越西潮：胡適與中國傳統》(台北：台灣學生書局，2001)，第二章〈胡適與中國自由傳統〉。
- ③ 島田虔次：《中國における近代思惟の挫折》，修訂版(東京：筑摩書房，1970)。
- ④ 有關這方面的論述已多，較晚出而資料更完整的有蕭蓬父、許蘇民：《明清啟蒙學術流變》(瀋陽：遼寧教育出版社，1995)。
- ⑤ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962, 1970), chap. V.
- ⑥ 最著名者如溝口雄三：《中國前近代思想の屈曲と展開》(東京：東京大學出版會，1980)，及〈中國における公・私概念の挫折〉，《思想》(東京)，669號(1980)，頁19-38。余英時：〈現代儒學的回顧與展望：從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，載氏著：《現代儒學論》(美國新澤西州：八方文化企業公司，1996)，頁1-10。
- ⑦ 溝口雄三：《中國前近代思想の屈曲と展開》，序章第四節。溝口氏之前，島田虔次亦作過類似分析，見《朱子學と陽明學》(東京：岩波書店，1967)，第一章第一節。
- ⑧ 徐渭：〈讀龍惕書〉，《徐渭集》，第二冊(北京：中華書局，1999)，頁678。徐渭為浙中王門季本的弟子。
- ⑨ 李贄：〈與友人書〉，《焚書·卷二》，《李贄全集》，第一卷(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁69。
- ⑩ 蕭公權：《中國政治思想史》，下冊(台北：中國文化大學出版社，1980)，第十七章，頁570。
- ⑪ 李贄：《道古錄·卷下第六章》，《李贄文集》，第七卷，頁372。
- ⑫ 李贄：〈送鄭大姚序〉，《焚書·卷三》，《李贄文集》，第一卷，頁105-106。
- ⑬ 李贄：《老子解·下篇》，《李贄文集》，第七卷，頁16。
- ⑭ 王陽明，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中。
- ⑮⑯ 李贄：《道古錄·卷上》，《李贄文集》，第七卷，頁360；351。
- ⑰ 李贄：〈答耿中丞〉，《焚書·卷一》，《李贄文集》，第一卷，頁16。
- ⑱ 李贄：〈念佛答問〉，《焚書·卷四》，《李贄文集》，第一卷，頁128。
- ⑲ 李贄：《道古錄·卷上》，《李贄文集》，第七卷，頁365。這是李贄思想的核心主題之一，《文集》中反覆指出。如《九正易因》卷上「乾為天」一條曰：「一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也。」《道古錄》卷上又曰：「夫天下至大也，萬民至眾也，物之不齊，又物之情也」。
- ⑳ 李贄：〈又答石陽太守〉，《焚書·卷一》，《李贄文集》，第一卷，頁5。
- ㉑ 李贄：〈夫婦論〉，《焚書·卷三》，《李贄文集》，第一卷，頁84-85。
- ㉒ 顧炎武說：「人之有私，固情之所不能免矣……合天下之私以成天下之公，此所以為王政也……世之君子必曰有公而無私，此後代之美言，非先王之至訓矣。」見《顧亭林詩文集》，〈與黃太沖書〉。黃宗羲說：「有生之初，人各自私也，人各自利也……向使無君，人各得自私也。」見《明夷待訪錄》，〈原君〉。
- ㉓ 李贄：〈答鄧明府〉，《焚書·卷一》，《李贄文集》，第一卷，頁36-38。李卓吾認為，從這些「真邇言」中立足腳跟，反身自求其明覺，則知山河大地即清淨本源，當下成聖成佛。不是離開邇言別求天理，拋卻山河大地另覓清淨本源。
- ㉔ 李贄：《道古錄·卷上》，《李贄文集》，第七卷，頁353。
- ㉕ 李贄：〈富國名臣總論〉，載《藏書·卷十七》，《李贄文集》，第二卷，頁337。