

理想與現實之擺盪

—儒家的政治思維與歷史困境

何 信 全

彭濤《儒化共產黨或是共化儒家？一試論當代中國大陸「儒家復興」之政治命運》一書，對於當前中國在共產黨領導之下，一方面提倡儒家，一方面在經濟改革開放之下，政治上卻固守威權統治，這種共產黨威權統治與儒家結合的可能發展，是否能夠真正導引儒家的復興，提出諸多的剖析與質疑。彭先生這本書對當前中國的威權統治，所提出的政治與社會面向諸多觀察，可以說別具意義。本書的觀察分析，提供了吾人了解現代中國政治，以及儒家與華人世界未來發展議題，一個絕佳的省思機會。

歷史如同一條長河，在漫長的歷史發展演變中，觀古常可以鑑今。對於本書主題所關注儒家與專制政治的互動關係，如果我們回溯儒學在秦漢以來兩千年專制政治歷史中的發展，將會發現二者之間存在諸多複雜扭曲之關聯。對於儒學與君主專制政治關係之歷史脈絡的展示，將有助於我們對當前「儒化共產黨或是共化儒家」議題之理解；透過歷史面向的考察參照，也有助於我們評估此一議題的可能發展與結局。要之，當今中國之提倡儒家，究竟是真正想依循儒家思想的核心價值，抑或只是利用儒家，為中國共產黨的威權統治妝點門面，的確是值得吾人關注的議題。

本文將從此一議題出發，探析中國歷史發展中儒家政治思維及其在專制政治中的歷史困境，藉以檢視當前中國之提倡儒家，是否真正代表儒學之復興，抑或如同中國歷代專制帝王之提倡儒家，不過是以儒家為帝制之護身符，實則其利用儒家之模式如出一轍？透過此一歷史線索，一方面希望能為關心當前儒學復興運動與中國未來發展的讀者，提供對此一議題更多深入理解的機會；另一方面，也為側重政治學與社會學視角的本書，提供一個從思想與歷史文化面向的補充。

一、中國：儒教之國的吊詭

西方研究中國的學者，常喜歡用「儒教之國」來定位他們研究的對象：中國。如果相較於西方的基督教國家，或者是中東的伊斯蘭教國家，乃至東南亞的佛教國家，以儒教之國勾勒中國圖像，可謂大致無誤。然而，中國真的是一個不折不扣的儒教之國嗎？不要說是西方學者由於文化隔閡，不免失之精準；即便在華人文化圈，亦常常只是表面觀之，未必能真正透視中國歷史的真實。

中國是否為一儒教之國？這要看從哪個面向看。從社會文化乃至宗教層面，我們的確可以看到儒家對中國社會文化的深刻影響，以及在深層的哲學與宗教層面，提供中國人安身立命之憑依。不過，在儒家視為志業的政治層面，卻存在諸多扭曲夾雜。若干人士僅憑表面觀察，以為漢武帝「罷斥百家，獨尊儒術」之後，中國傳統政治即是依循儒家政治思維，難免陷於皮相之論。不必諱言，中國傳統政治自秦漢至明清兩千年，儘管君主專制程度深淺不一，其為君主專制之本質則未嘗稍變。然則，若以漢武帝獨尊儒術宣示觀之，豈非要在儒家政治思維與君主專制之間劃上等號？現代中國自五四以來許多倡導自由民主的人士，即據此批評儒家乃帝王專制的護身符，認為非打倒孔家店不足以建立自由民主的中國。

儒家究竟是否為中國君主專制的護身符？此一議題，包含兩個問題：第一、中國傳統君主制度是專制政治嗎？第二、中國傳統君主制度的理論與實踐的根源是儒家嗎？關於第一個問題，以研究中國歷史著稱的錢穆，嘗著《中國傳統政治》一書，從中國以儒教治國的觀點，力辯在儒家思維之下，中國君主非專制之論。針對此論，一生鑽研儒家哲學與中西政治，並本儒家實踐精神參與政治的張君勱，為此寫作《錢著《中國傳統政治》商榷》一書¹，批評錢賓四對中國傳統君主政治之所見，難免限於皮相，實非深入之論。張君勱指出：

〔錢著〕對於何謂君主專制、何謂非君主專制，竟未細為畫分，而遽以宰相制、三省制等為君主非專制之論證也。不知宰相制即今存在，有時可對於君主發生限制作用，然君主本質之為專制，初未變焉。²

錢先生以為君主專制之名不適用於中國之君主。試考秦、漢、唐、宋歷史，自秦始皇以下逮洪憲帝制，何一而非以一人之意獨斷獨行，視天下為一家私產者乎？其間雖有賢明之主與昏庸之主之分，其以天下為一家之私，如出一轍。³

¹ 本書後更名出版，即張君勱：《中國專制君主政制之評議》（台北：弘文館，1986年）一書。

² 同上，頁5。

³ 同上，頁18。

張君勳認為自秦漢至洪憲帝制，無不以天下為一家之私；又且君主一人獨斷獨行，雖有宰相制度有時多少發揮限制作用，緩和和一些專制毒害，畢竟無關專制政治之本質。張氏之論，洵屬恰切。關於相權牽制君權的問題，本文將在下述有所分析。在當代學者之中，徐復觀對中國君主專制政治傳統的形成，頗多深入研究。徐復觀曾長期從政，並有參贊中樞的機會，實際體驗中國現實政治中「伴君如伴虎」的真相，因而得以跳脫書生之見，不受中國政治傳統中儒家治國的表象所蒙蔽。徐復觀也明確指出：

中國從古代以至近代，…〔由〕封建政治向大一統的專制政治的發展。而大一統的專制政治建立起來以後，雖不斷改朝換代，但卒無一種社會力量可以支持建立專制以外的政治形式；於是中國專制政治的規模之大，時間之久，在人類歷史中殆罕有其匹。⁴

要之，關於中國傳統君主制度是否專制政治的問題，儘管由於儒家思維某種程度的介入，因而在專制程度上多少發生一些緩和的作用，然而證諸現代民主與專制之政治理論，就家天下、世襲制度以及君主擁有獨斷的絕對權力而言，其本質為專制政治殆無疑義。

其次，關於中國君主專制的理論與實踐根源問題，儘管漢武帝之後表面上獨尊儒術，常讓人誤以為中國作為儒教之國，儒家政治思維乃是君主專制的骨幹。實則，中國作為儒教之國存在著弔詭，亦即中國君主專制在理論與實踐上，皆另有與儒家對立的真正根源。此一根源，即是商鞅入秦變法後所奠定法家理論與政治實踐之基礎。誠如吾人所知，商鞅變法，以農戰為主軸，以達到富國強兵為目的。商鞅主張：

聖人之為國也，壹賞，壹刑，壹教。壹賞則兵無敵，壹刑則令行，壹教則下聽上。（《商君書·賞刑》）

論者每謂法家統治理論之形成，商鞅重法，慎到重勢，申不害重術，至韓非而集其大成。韓非的政治思維，以國君一人之君權運作為中心，強調法莫如顯，為官之所師；而術不欲見，為君之所執。國君以法術為主軸，並利用刑賞二柄（胡蘿蔔與棒子）以控御臣民，構成統治之勢。在此一情形之下，自可達到「明君無為於上，群臣竦懼乎下」（《韓非子·主道》）之境界。要之，在韓非的政治思維之下，理想國度的圖像乃是：

明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，

⁴徐復觀：《中國思想史論集》五版（台北：學生，1979年），頁8。

以斬首為勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，為勇者盡之於軍。（《韓非子·五蠹》）

韓非曾受教於荀子，受荀子性惡論影響，以人生而自私自利，凡所思所行不過驅利避害而已，故統治之道，惟以利害相繩。勞思光認為韓非「一面將性惡論推至極致，另一面則承權威主義之思想，否定一切價值，而只肯定一君權。」⁵確為中肯之論。

秦以法家的理論與實踐統一中國，建立一個以帝王專制為中心的國家。而漢承秦制，即便漢武帝起倡導儒術，然而以法家思維為基底的君主專制政治，並未改變。漢武帝倡導儒術，除了民間教化功能之外，在政治上最多只是對法家的嚴苛政治有所調節，多少緩和了一些專制苛政的毒害。事實上，自秦漢至明清，中國歷史兩千多年來立基於法家思維的君主專制本質從未改變。

要之，中國作為儒教之國，但在以法家政治思維為主軸的長期君主專制傳統中，卻一直處於表面上宣稱儒家，實際上又否定儒家的弔詭之中。置身於儒家政治理想與法家政治現實擺盪之中，堅持儒家理想的真正儒者，在歷史困境中難免有志難伸，甚至因理想的堅持而惹滿悲劇色彩。

二、 儒化帝制或帝制化儒家？

由上述可以看出，中國作為儒教之國存在的弔詭，來自儒家與法家在中國傳統政治的競合關係之中。表面觀之，漢武帝採董仲舒之議「罷斥百家，獨尊儒術」之後，儒家似乎已取得政治上獨尊地位；然而就政治運作的實質而論，中國歷代君主政治依然是以法家理論與嬴秦的實踐為骨幹。這是何以畢生鑽研儒學的宋代大儒朱熹，以其對儒家政治思維的理解，面對君主專制的政治現實，不免發出千古的慨嘆：

千五百年之間…其間雖或不無小康，而堯、舜、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。⁶

以研究朱熹著稱的余英時亦感嘆，從朱熹到現在又過了八百年，這兩千三百

⁵ 勞思光：《中國哲學史》（香港：中文大學崇基書院，1980年三版）。第一卷，頁306。

⁶ 朱熹：《朱文公文集》，卷三十六，〈答陳同甫〉。參見余英時：《歷史與思想》（台北：聯經，1976年），頁46。

年之間的中國，孔子所傳的儒家之道，亦從未曾實現。余英時一語道破其間秘辛：

現代人都說中國君主專制的傳統在精神上是靠儒家支持的。這話不知道算是恭維儒家還是侮辱儒家，至少韓非的「孤憤」之魂一定會委屈得痛哭的。現代人之所以讀錯了歷史，一方面固然是由於叔孫通之流「緣飾」的成功，另一方面也是由於歷代帝王中很少有人像漢宣帝、明太祖那樣坦率可愛，肯公然地說：「絕不施仁政」！⁷

要之，在中國歷史上儒家與君主專制長期的共伴現象，固然多少緩和一點專制的毒害；然而儒者從政擺盪在理想與現實之間，除少數大儒之外，難免失去儒家本來面目。尤有甚者，在牢不可破的帝制架構之下，少數大儒希望以儒家轉化帝制的「儒化帝制」努力，在現實政治壓縮之下，轉而淪為以儒術提供帝王統治服務的「帝制化儒家」之途。在中國歷史中，從漢武帝接受董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」之議後，儒家政治思維與君主專制體制運作彼此互動，也開始「儒化帝制」與「帝制化儒家」二者之間的競合與拉扯。董仲舒誠為一代大儒，然而正如徐復觀所指出：

董氏肯定了大一統的專制政體，並不等於他肯定了「家天下」。相反的，他贊成禪讓和征誅的兩種政權轉移方式，即是他依然守住「天下為公」的政治理想。不過他前一努力，適應了專制政治自身的要求，當然會收到很大的效果。而他後一努力，他不曾了解實際上是與前一努力不能相容的。所以必然是落空的。⁸

形勢比人強，董仲舒「儒化帝制」的公天下企圖，畢竟敵不過歷代帝王「帝制化儒家」的政治算計。當然，帝王此一算計，如果沒有失格的儒生幫忙是難以得計的。事實上，在漢武帝獨尊儒術的同時，也正是帝制化儒家的開始。根據司馬遷《史記》的記載，漢武帝的丞相公孫弘習以儒術緣飾吏事，而頗得武帝之首肯：

〔公孫弘〕每朝會談，開陳其端，令人主自擇，不肯面折庭爭。於是天子察其行敦厚，辯論有餘，習文法吏事，而又緣飾以儒術，上大說〔悅〕之。…天子常說，所言皆聽，以此日益親貴。嘗與公卿約議，至上前，皆倍〔背〕其約以順上旨。⁹

以傳公羊學著稱的西漢大儒轅固生，曾以「曲學阿世」(《史記·儒林列傳》)

⁷余英時：《歷史與思想》，頁 45-46。

⁸徐復觀：《兩漢思想史》，卷二，頁 297。

⁹司馬遷：《史記》，卷一一二，〈平津侯列傳〉。

四字批評公孫弘出賣儒學的行徑，正道出從漢初開始曲儒學以就帝制的歷史真相。此一「帝制化儒家」的格局，在漢武帝之後依然繼續延續了下去。漢武帝之後，繼昭帝之位的宣帝，嘗反駁其太子元帝謂其「持刑太深，宜重用儒生」之議。宣帝認為：

漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任？乃嘆曰：「亂我家者，太子也！」¹⁰

儒家以倡導王道為職志，反對霸道，法家則持相反的立場，主張霸道。因此所謂霸王道雜之，即是儒、法二者雜之；更進一步講，即是在「漢承秦制」的法家基本政治體制骨幹之下，援引儒術以妝點門面。要之，儘管漢武帝獨尊儒術之後，儒學定於一尊，儒家表面上看似風光，然而正如余英時所指出，從漢初開始儒學已經法家化。余英時認為：

漢初儒學的法家化，其最具特色的表現乃在於君臣觀念的根本改變。漢儒拋棄了孟子的「君輕」論，荀子的「從道不從君」論，而代之以法家的「尊君卑臣論」。¹¹

代表法家思維的秦制，以高高在上的國君為政治中心，其他臣民皆隸屬於國君，成為工具性的存在。中國自漢以後君臣地位懸隔，甚至發展而為「君要臣死，不得不死」的格局，相較於孔子「君使臣以禮，則臣事君以忠」（《論語·八佾》），以及孟子「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁》）君臣對等的儒家思維，不難看出其間帝制化儒家的烙印。要之，從「儒學法家化」的觀察來看，我們可以說董仲舒「儒化帝制」的計畫，只贏得面子；反之，「帝制化儒家」才是真正贏得裡子。質言之，為中國傳統政治體制奠基的西漢政治，由董仲舒以一代大儒進行的「儒化帝制」計畫開始，然而在現實政治運作中終於淪為「帝制化儒家」之結局。

自漢之後，在法家以君主為中心的思維之下，中國歷代帝王無不以集權為首要之務。基於鞏固君權，並便於家天下的世襲，對中國傳統在「布衣可以為卿相」、「宰相需用讀書人」觀念下，頗能展現理性精神，並代表國家客觀制度之相權，不斷地加以破壞。為了避免君主權力受到以相權統領的客觀制度之約制，君主乃不斷以尚書、中書、門下等近侍內臣取代相權，或讓諸相並立以削弱相權。¹²到了明太祖朱元璋，甚至乾脆廢除宰相直統六部，法家尊君思想與帝制現實緊密結

¹⁰ 班固：《漢書》，卷九，〈元帝本紀〉。宣帝甚至為此，考慮更換太子，雖然最後並未成真。

¹¹ 余英時：前揭書，頁 32。

¹² 日本學者和田清把這種內臣不斷取代相權之位的現象，稱為中國官制「波紋式的循環發生」。參見徐復觀：《兩漢思想史》，卷二，頁 269-271；余英時：前揭書，頁 55。

合，君主擁有絕對權力的專制格局徹底完成。在絕對君權之下，儒學自是難逃被歪曲的命運。正如徐復觀所指出：

從歷史上看，學術思想…若在本質上係與現實政治相對立，而在形勢上又須有某程度之合作時，則現實政治對學術思想之歪曲，常大過於學術思想對現實政治之修正。…〔儒家〕在此種長期專制政治之下…或因受現實政治趨向的壓力而漸被歪曲；歪曲既久，遂有時忘記其本來面目，如忘記其「天下為公」、「民貴君輕」等類之本來面目，這可以說是歷史中的無可奈何之事。¹³

要之，儒家的政治理想，畢竟不敵現實政治的殘酷。帝制化儒家的格局，所凸顯儒家政治理想在政治現實中的歷史困境，自漢迄今兩千三百年來未嘗改變。以古觀今，習近平憑藉擁有的現實政治權力，對公共知識分子與維權人士的無情打壓，不啻正體現韓非站在法家立場，不容「儒以文亂法」(〈五蠹〉)之政治思維。就此而言，當前中國「儒化共產黨」或「共化儒家」此一議題可能結局為何？答案似乎已呼之欲出。

三、微光掩抑的儒家政治思維

先秦由孔孟奠定的儒家政治思維，在秦漢之後兩千年來的帝王專制制度之下，形同在暗夜之中微光掩抑。其間固有真正儒者挺身而出，以言論及立身行事見證儒家政治理想，使儒家理想得以不絕如縷；然而畢竟只是徒託空言，難以見諸行事，讓讀史者不免憑添幾分惆悵。

論者每謂西方現代民主以追求人類自由平等為目標，強調人民主權，國家乃是人民之國家，而非一人或少數得而私之，不論是古代的國君、貴族或現代的獨裁者。質言之，天下乃天下人之天下，而非一家一姓或一黨之天下。其次，在民主政治之下，人民自由而平等，用康德(Kant)的話說，民主政治乃是一個「目的王國」(The Kingdom of Ends)，每一個人都是獨立的主體，是目的而非他人之工具。人的自由以平等為基礎，而西方平等觀念，最早源自斯多噶學派(Stoics)強調人皆是理性動物，以人有理性為基點奠定人是平等的道德基礎。到了中世紀，在基督教上帝造人教義之下，以人在上帝眼中皆為平等，提供了宗教意義的平等基礎。人是平等的，沒有人能役使他人，所以人是自由的。二者匯合，成為民主政治人民在政治與法律上皆是自由而平等的理論源頭。

¹³徐復觀：《中國思想史論集》，頁 7-9。

如果我們根據上述西方現代民主政治之下自由平等的論述，檢視儒家的政治思維，我們會發現在儒家兩千多年的思想中，此種自由平等乃至民主思維亦躍躍然動。當代新儒學復興運動之中，1958年由張君勱、徐復觀、牟宗三、唐君毅四人聯名發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉¹⁴一文，即據此提出「天下為公」與「人格平等」二原則，認為是儒家政治思維的基本內涵。〈宣言〉指出：

從儒家之肯定天下非一人之天下，並一貫相信在道德上，人皆可以為堯舜為聖賢，及民之所好好之，民之所惡惡之等來看，此中之天下為公人格平等之思想，即為民主政治思想根源之所在，至少亦為民主政治思想之種子所在。¹⁵

就儒家政治思維的核心內涵而言，根據天下為公與人格平等這兩個原則，重構儒家的人權、法治與民主論述，可謂頗中肯綮。儒家人格平等論述，首先建立在孔子作為道德哲學基礎的「仁」之上。孔子謂「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》），禮本指客觀的規範制度，但孔子強調「人而不仁如禮何？」（《八佾》），亦即外在的禮必待內在的仁為基礎。質言之，孔子之仁，乃是指吾人內在的道德判斷能力。孔子之後，孟子的性善論，開展出一套人觀。此一人觀，以人禽之辨為出發點，強調人人皆有異於禽獸的惻隱、羞惡、恭敬、辭讓「四端之心」，為仁義禮智之根源（《告子上》）。

孟子認為此四端之心非由外鑠，而是我固有之，其人性本善之說，即立基於此。孟子認為仁義禮智皆為我所固有，若能經由心思作用將四端擴而充之，使仁義禮智皆得以實現，則「人皆可以為堯舜」（《告子下》）。孟子此一性善之說，其後由陸象山的「心即理」，以及王陽明的「致良知」之說，得到進一步發揮，奠定儒家在道德意義上人格平等的基本論述。道德意義上的自由平等論述，雖不同於政治法律意義的自由平等，然而卻足以提供了政治法律平等的道德基礎。

其次，儒家政治思維的另一要義，即是天下為公觀念。這一觀念，乃是孔子作《春秋》「貶天子，退諸侯，討大夫」（《史記·太史公自序》）之基本要義。¹⁶此一要義，到了孟子有了透徹的發揮。正如吾人所知，孟子認為：

¹⁴ 此一宣言於1958年新年同時發表於《民主評論》與《再生》，並收入張君勱：《中西印哲學文集》（台北：學生，1981年）。

¹⁵ 同上，頁882。

¹⁶ 孔子曰：「大道之行也，天下為公。」（《禮記·大同篇》）。又，相傳姜太公所著《六韜》一書，雖係後人推託之作，然其中「天下非一人之天下，乃天下之天下也。」一語（《文師》），對照孔孟之說，亦可見天下為公實乃先秦至秦漢之際的通義。

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民者為天子，得乎天子者為諸侯，得乎諸侯者為大夫。（《孟子·盡心下》）

質言之，孟子主張「得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。」（〈離婁上〉）孟子認為湯武革命，乃是「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（〈梁惠王下〉），皆足以彰顯儒家天下為公而非任何人可得而私之的理念。此一公天下的理念，乃是儒家通義，即便與孟子在人性立論上有異的荀子，亦揭櫫「天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。」（《荀子·大略》）質言之，既然天之立君，以為民也，則若君不賢，自應讓位於賢者。儒家公天下之義，到了西漢由轅固生所傳的公羊春秋，透過革命觀念加以展現。漢景帝時，轅固生與黃生為湯武革命之義論辯於帝前：

黃生曰：「湯武非受命，乃弑也。」轅固生曰：「不然。夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武，湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不為之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？」黃生曰：「…桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也…非弑而何也？」轅固生曰：「必若所云，是高帝代秦即天子之位，非也？」於是景帝曰：「…言學者無言湯武受命，不為愚。」遂罷。是後學者莫敢明受命放殺者。¹⁷

從轅固生與黃生的論辯，以及景帝偏向黃生的裁斷，正可由一斑窺全豹，反映出在君主制度之下儒家政治理想的歷史困境。在儒家公天下原則之下，禪讓與革命皆是應有之義，然此義正與私天下的世襲君主制度相對立，不免受到打壓與扭曲。現代學者陳柱闡明孔子公羊春秋哲學，首明革命之義。陳柱指出：

孔子作春秋，寓有革命之大義。…後世俗儒，不知革命之義古之學者恆言之，乃倡為君父一體，天下無不是之君父之說。自此等說出，而革命遂為學者所諱言。¹⁸

要之，西漢一方面固然繼承秦朝法家政治體制，一方面儒家公天下之古義猶存，所以西漢昭帝時的儒生眭孟與宣帝時的蓋寬饒，皆根據儒家公天下之義上書皇帝要求禪讓而被誅¹⁹。從此，儒家公天下古義在私天下的帝王打壓之下，只能轉而以「微言大義」的隱晦方式，微光掩抑地閃爍在歷史長河之中。

漢朝之後，只有像朱熹這樣的大儒，才敢明白戳破中國歷代儘管標榜儒教立國，然而其實孔子之道從未真正實現的真相。到了明末的黃宗羲，對於中國現實

¹⁷司馬遷：《史記》，卷一二一，〈儒林列傳〉。

¹⁸ 陳柱：《公羊家哲學》（台北：中華書局，1971年），頁2。

¹⁹ 參見徐復觀：《學術與政治之間》（台北：學生，1980年），頁365-366；余英時：前揭書，頁8-9。

政治在私天下格局之下的禍害，尤感切身之痛。他重新楊黻儒家公天下之義，強調「天下為主，君為客」，亦即天下乃屬於天下人之天下，而非人君一家一姓之私產。人君只是為興公利除公害而設，乃為天下人辦事，而臣乃輔助君而為天下人辦事者，君臣名異而實同；然而現實中的人君，背離「藏天下於天下」的公天下之意，以私心「藏天下於筐篋」。²⁰要之，根據黃宗羲之論，國家乃是屬於人民的國家，而君臣(政府)不過是服務人民，為人民辦事的機器或工具。然而，在家天下的格局之下，卻反其道而行。黃宗羲指出：

〔君主〕以我之大私為天下之大公，始而慚焉，久而安焉。視天下為莫大之產業，傳諸子孫，受享無窮。…古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而安寧者，為君也。…然則為天下之大害者，君而已矣。²¹

要之，在帝王家天下的現實政治中，儒家公天下的政治理想可以說完全落空。帝王藏天下於私，久假而不歸，並以功名利祿籠絡士人，為其幫辦，除了少數真正儒者能不為功名利祿所拘，努力守護儒家政治價值之外，儒家天下為公的理想，幾乎埋沒在歷史的荒煙蔓草之中。

除了上述人格平等與天下為公之外，儒家的德治觀念其實隱含某種憲政思維。西方近代憲政觀念的要義，在於「限制政府權力，保障人民自由」，強調政府只擁有有限權力，而非絕對權力。質言之，政府權力之上還有憲政規範。儒家德治觀念加諸帝王權力運作的道德限制，儘管並未成功，最多只能說多少緩和一點專制的毒害；然而相對於法家在尊君觀念之下，君主為國法所從出，居於高高在上的權力核心，擁有不受任何規範的絕對權力而言，亦足以顯現儒家更近於現代憲政民主的精神。²²關於此點，正如勞思光所指出：

中國君主制度，表現中國政治生活有非理性因素…〔然而〕至少在理論上確有限制君權之規法，又為他國之君主制度所無者。除「君主立憲」乃現代民權思想之產物，自不能屬於此類外，其他國家之君主制度，在此意義下，即皆不如中國君主制度。²³

²⁰參見黃宗羲：《明夷待訪錄》，〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉諸篇。《黃宗羲全集》(台北：里仁，1987年)，第一冊。

²¹ 同上，〈原君〉。

²² 論者常易受法家之名稱所惑，以為法家主張法治(rule of law)，其實是莫大的誤解。法家主張國君之意志為法之根源，而法之內涵則為刑賞之規定，乃是一種刑治(rule by law)，是人治而非法治。相較之下，儒家人性論蘊含由內在人性提供普遍道德法則，作為外在普遍法律規則之基礎，其實才真正能建構現代普遍法治之論述。關於此點，筆者在拙作〈儒學也能推導出現代法治原則嗎？以「道德自主性」為中心的探討〉(《思與言》，49卷，第2期)一文中，有比較詳細的討論。

²³ 勞思光：前揭書，第三卷下，頁701。

這些限制君權的規法，表現在制度上相權及諫權之設計，而無可否認地，相權及諫權之理念根源，皆來自儒家的德治觀念。這些限制君權的制度成效，儘管非常有限，然而有限君權的理念，卻足與強調政府權力有限的現代憲政思維遙相呼應。而儒家政治理念，在帝制的政治現實中陷於歷史困境，於此亦可見一斑。除了上述君主以內臣不斷取代宰相權位之外，為諫諍皇帝而設的諫官，在宋代之後亦轉而變成由皇帝親擢，用以糾繩宰相而非皇帝。²⁴儒家政治理想總是在現實政治壓縮之下落空，這又是一個顯例。

由上述可以看出，在中國君主專制歷史中，以政治為志業的儒家，其政治思維難免陷於歷史困境之中。不過，儒家的政治理想儘管在帝制之下微光掩抑，卻也不絕如縷。要之，檢視儒家的政治思維，以及其在歷史中與專制政治之互動關係，有助於我們理解儒學的真正內涵，以及在當今中國專制政治格局中，儒家其實也正面臨同樣的歷史困境。

四、歷史的十字路口：中國何去何從？

近代中國自鴉片戰爭失敗，打破雄踞東亞的光榮孤立局面之後，開始面臨國族的存亡絕續問題。正如以研究嚴復著稱的史華慈(B. Schwartz)所指出，嚴復及其同時代的中國知識菁英，莫不以追求國家富強為首要之務；相較之下，西方近代追求的自由民主與人權之目標，在中國則不免淪為達成國家富強目標之工具。²⁵事實上，中國的救亡圖存之路顛簸而多岐，先是清末立憲與革命之爭，康梁代表的英式君主立憲，與孫中山代表的法式共和革命，兩條不同道路之分歧。一九〇〇年義和團導致八國聯軍之役，清廷民心盡失，決定了共和革命之路勝出的發展方向。然而也正如梁啟超「革命不能得民主反得專制」的預言，孫中山革命成功之後，歷經軍閥割據分裂而再度統一，卻又面臨右翼專制之下資本主義，與左翼共產主義無產階級專政不同道路的選擇。加上日本侵華戰爭之介入，攪亂了中國追求富強的穩健步調與節奏，終由國共內戰決定了戰後中國走上左翼共產主義的道路。孫中山革命標榜的自由民主目標，在中國就如同遊魂一般，不論是與戰前的右翼政權或是戰後的左翼政權，皆形同陌路，始終掛搭不上。

要之，中國將何去何從？這是中國近代以來諸多知識菁英殫精竭慮之所在。事實上，中國也在西方的強勢影響之下，幾乎嘗試了西方現代化的各種藥方，諸

²⁴ 參見錢穆：《中國歷代政治得失》(台北：三民，1969年)，頁69-70。

²⁵ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), p.141.

如上述立憲、共和以及資本主義與共產主義等等不同道路的選擇。一九四九年以後的共產主義道路，經過大躍進與文革之後的發展，再證諸蘇聯與東歐共產制度失敗與改弦易轍，無疑地顯示這是中國誤入的一條歧途。鄧小平在舉世嚴厲譴責六四天安門事件之後，本乎「摸著石子過河」之務實態度，嘗試解開共產主義意識形態的桎梏，跨出以市場機制為核心的經濟改革第一步。經過改革開放三十年的發展，似乎看到近代中國追求的富強目標，初步有了著落。然而經濟改革之後，政治改革卻原地踏步，甚至在習近平當政之後，出現某種倒退回毛澤東時代政治集權的現象。就近代中國追求自由民主的歷程來看，今日中國正走到歷史的十字路口，未來將何去何從，正考驗著中國共產黨領導人與中國人民的智慧。

誠如上述，近代中國在亡國滅種的迫切危機之下，使得一切現代化的推動莫不以富強為首要目標。在西方，自由民主與人權是近代人們追求的首要價值目標，在中國則淪為只是達成國家富強目標之工具。在此一以富強為首要目標的思維之下，只要能夠達成國家富強，自由民主又算什麼？質言之，自由民主只是達成國家富強之手段，如果有其他更能有效達成國家富強的手段，不管是右翼或左翼專制獨裁體制，自由民主皆可被取而代之。就此而言，當今中國所以面臨自由民主發展之困境，毋寧正是近代以來以富強為首要目標之思維的苦果。當然，我們也不得不承認，中國作為東方專制傳統國家之一，長期累積的大一統專制帝國積習，恐怕也是難以迎接自由多元的民主政治重要因素之一。然而，如果中國不能走向自由民主之路，則必然無法營造一個人民有尊嚴的自由人權國度，也無法由軍事大國、經濟大國，邁向能夠得到國際尊重的政治大國與文化大國。

習近平當政之後，在改革開放三十年累積的國力基礎之上，企圖重新構築中國夢。中國歷史文化傳統，誠然是中國夢不可或缺的一塊拼圖。然而，論及中國傳統，誠如本文上述之分析，中國除了有尊重人性尊嚴、人格平等與天下為公的儒家傳統之外；還有鄙視人性，主張獨裁專制，並得到歷代帝王在實踐中加持的法家傳統。然則，構築中國夢要納入的歷史文化傳統，究竟是哪一個傳統？如果是法家支持的君主專制傳統，那麼中國勢必走向新的中華帝國之路；如果是捍衛人格平等與天下為公的儒家傳統，則中國就能與當今以自由民主人權為核心價值的世界主流匯合，締造一個既有文化傳承又現代創新的民主中國。

誠然，人類歷史發展存在各種偶然機遇之因素，然而人的意志依然是決定歷史走向的最重要因素之一。如果中國政治領導人能避免一己之私與一黨之私的考量，回歸為國家人民尋求正確出路的宏願，那麼倡導儒家就應真誠面對儒家的核心價值，依循儒家政治思維走向民主，才能跳脫中國專制歷史治亂相循的泥淖，為中國開拓長治久安的康莊大道。誠如徐復觀所指出：

由孔子思想在政治方面的正常發展，必然要走上民主政治的道路，而

這種民主政治，是超過(不是反對)歐洲民主政治所憑藉以成立的功利主義，以奠基於人的最高理念的「仁」的基礎之上，使近代的民主政治因而更能得到純化，以解決僅從制度上所不能徹底解決的問題。站在中國人的立場，真正尊重孔子的人，即應當為民主政治而努力，使孔子的精神在政治方面能有一切實的著落。…使民主政治，能生根於自己偉大的傳統之中。²⁶

徐復觀上述之言，可以說代表一位現代儒生，面對當政者一方面提倡儒家，一方面又實行專制政治之深切批判與無比的期待。相對於中國在六、七〇年代文革十年批孔揚秦，儘管台灣方面發起對應的中華文化復興運動，然而當局復興儒學的宣示，從未改變長期右翼獨裁的統治本質。今日中國一方面要恢復儒家傳統，然而另一方面卻依然堅持馬克思主義與共產黨一黨統治，不啻當年台灣發起中華文化復興運動之翻版。的確，所謂儒學復興運動，正如本文上引徐復觀評董仲舒獨尊儒術之議時所指出，當它適應專制政治自身之要求時，當然會收到很大的效果；反之，一旦儒學復興與專制政治不能相容，其結果似乎難逃落空之命運。

要之，今日中國一方面推動儒學復興，一方面堅持馬克思主義與共產黨一黨統治，在習近平邁向建構強人政治體制的道路中，顯得相當反諷而突兀。然而，回顧中國歷史發展，卻又似曾相識。正如歷代真正儒者對儒家理念之見證，總是如同寂寥的空谷足音一般，張君勱亦曾沉痛呼籲：

以民主憲政與無產專政較，誰足以治，誰足以亂，非顯然易見者乎？以唯物主義與理性主義、經驗主義較，誰為有證而公，誰為偏宕而私，此又非顯然易見者乎？²⁷

竊以為傳統政治之源病在乎君主，君主一人巍巍在上，以一人之身，即有聰明才力，何能燭照天下事之是非利害。…奈何吾居於今日，猶不樂於追求西方民主國家如英國者自光榮革命迄於今日二百八十年間，所以有治無亂之故，而反甘自縛於存亡迭代，政亂周復之傳統，而不求解脫夫！²⁸

習近平當政之後，在共產黨一黨專政主軸上推行強人政治，毋寧又走向傳統中國人治之下治亂相循的老路。強人政治是一條不歸路，儘管權力滋味誘人，又有民族主義作為飾詞，然而與當今文明世界主流背道而馳，損國損民又終不利己，只會將中國帶向不可測的險境，絕非長治久安之道。中國唯有走向民主，才能讓人民有尊嚴地實現自我，讓國家走出治亂相循的泥淖，在憲政法治中和平轉移政權，而個人自由展現創意亦正足以激勵社會經濟與文化發展。這是普世價值，深

²⁶徐復觀：《學術與政治之間》，頁 293-294。

²⁷張君勱：前揭書，頁 535。

²⁸同上，頁 466-467。

符立基於人性尊嚴的儒家思想傳統，也才是真正能贏得國際尊重的大國崛起之道。

五、結語

中國自改革開放三十年來，在經濟發展上獲致相當的成就，因而有效改善了困擾近代中國的貧窮問題，以及紓解因貧窮而引發的種種政治社經問題，提升國家整體國力，受到舉世矚目。近年來試圖重新恢復儒家文化傳統的方向，也的確應該受到肯定。蓋對比於歐洲現代化的歷程，總是能微妙地結合傳統與現代，讓傳統在演化歷程中不斷地創新，扮演現代化資產而非負債的角色；中國則自五四全盤西化運動之後，先是歐化，繼而俄化，一直在否定自身文化傳統中追求現代化，在喪失主體性之下，也衍生諸多西方現代化過程沒有的困境與難題。就此一意義而言，恢復儒家傳統，的確有助於恢復中國的主體性。²⁹然而論及中國要恢復的儒家傳統，如果忽視了儒家在中國長期歷史發展中，擺盪於政治理想與現實之間，形成諸多複雜的歷史脈絡與理路糾結，而未能加以釐清辨明，以致為帝制化、法家化的儒學表象所惑，即難以彰顯儒家本來面目，以便知所依循，更遑論有意地加以曲解利用。儒家政治思維彰顯人性，沿循人類理性指導之思路，立基於人格平等與天下為公理念。如果中共能誠心遵循儒家傳統，必能與當今世界的普世價值合流，走上自由、民主與人權尊重的大道，使中國躋身真正受到國際尊重的大國。

可惜，正如彭濤在本書中所提出的觀察，當今中國領導當局倡導儒家，未必真心誠意要依循儒家的核心價值，而是在依循馬克思主義以及共產黨領導前提之下，援引儒家傳統以為附和。尤有甚者，中共恢復儒學用意，所謂重建中國主體性，不過是藉堅持中國特色的道路，以拒絕西方自由民主之路，推行如同新加坡與俄羅斯式的東方威權制度模式。在這個意義之下，儒家立基於人格平等與天下為公，與現代自由民主人權相通的核心價值，勢將蕩然無存，只能成為依附在馬克思主義以及共產黨領導之下，扮演緣飾威權統治的角色。吾人必須指出，與東方威權制度模式相符的中國特色道路，是中國傳統中的法家、帝制或帝制化的儒學，絕不是真正的孔孟儒學。

要之，儒家在中國傳統中承受法家化與帝制化的歷史困境，似乎又重現在當

²⁹ 在研究中國現代化問題的學者之中，胡秋原主張維持中國主體性的重要，但他特別強調不應患了扶得東來西又倒之病，以致陷入另一保守反動之窠臼。胡氏的相關觀點，參見胡秋原：《一百三十年來中國思想史綱》（台北：學術，1983年5版）一書。

今中國馬克思化與共化儒家的格局之中。就此而言，儘管恢復儒學的叫聲漫天價響，各種新的儒學詮釋觀點紛紛出籠，一時似乎蔚為風潮；然而以古觀今，儒家是否能在中國真正復興，迄今並不令人樂觀。中國要在儒家思維指引之下，走上與自由民主世界匯流的人文國度，依然有漫漫長路要走。