

晚明西学东渐与顾炎武政治哲学之突破

许苏民

(南京大学 中国思想家研究中心, 江苏 南京 210093)

摘要: 在晚明西方政治哲学东渐的背景下, 顾炎武既不可能不受其影响和启迪, 但更有自己独到的理论创造。首先, 他以“合天下之私以成天下之公”来规定“王政”之本质, 虽与传教士宣传的亚里士多德的“王政”理论相通, 但在表述上却显示了比传教士更高的概括能力和直探事物本质的理论思维水平。其次, 他以“法从人”与“人从法”来规定“人治”与“法治”的本质区别, 与传教士宣传的西方法治理论相通, 其依据法治理念提出的建立官员财产申报制度的主张, 更是一个重大的制度创新。第三, 他特别热衷于论述的“君、臣、民”政治平等观念和权力制衡学说, 与传教士宣传的西方政治哲学观念有惊人的相似和对应之处。通过发掘中国传统思想之精华和对古代典籍作创造性的诠释, 阐发与西方政治哲学相同或相似的观念, 并以此建立民族文化的自尊和自信, 是顾炎武回应西方政治哲学东渐所表现出的一个重要的思想特征。

关键词: 西学东渐; 顾炎武; 政治哲学; 自然法; 法治; 平等

中图分类号: B249.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2013) 06-0001-09

顾炎武的政治哲学是否受到了西学的影响? 这是一个从来没有人探讨过的问题。其政治哲学思想, 集中反映在他 50 岁 (1662) 至去世前 (1682) 所写的《日知录》一书中。但他并没有说自己读过哪些西方政治哲学著作。既然如此, 又何以证明其政治哲学受到晚明西学东渐的影响呢?

值得注意的是, 顾炎武写《日知录》的 20 年, 绝大部分时光是在山西和陕西度过的。山西绛州是晚明“耶稣会在中国最成功的传教区之一, 并成为教会书籍一个相当重要的出版中心”^①。意大利传教士高一志 (Alfonso Vagnoni) 从 1624 年 12 月到达绛州至 1640 年 4 月去世, 在山西传教达 15 年之久, 授洗士绅阶层有功名者约二三百人。其“西学治平四书”^② 和《达道纪言》就是在山西和关中的中国学者协助下写成并首先在当地士绅间流传的。《日知录》仅谈及“静乐李鲈习西洋之学”, 但他在山西结识的“习西洋之学”者当远不止李鲈一人。在山西士绅阶层的话语环境中, 他不可能不接触西学书籍。

当然, 更重要的还是《日知录》中所出现的那些与西学惊人相似或相同的观念, 尽管这些观念往往是通过发掘传统思想之精华和对古代典籍作创造性诠释来阐发的, 但正如徐光启等人努力发掘中国古代科学思想来与西学相印证一样, 顾炎武发掘和阐发古代政治哲学的精华, 也明显带有回应东渐之西学的意味。以此来建立民族文化的自尊和自信, 推进中国文化的发展, 是明清之际中国哲人借助外来思想启迪来保存和发展优秀民族文化的方式之一。如此看待顾炎武政治哲学中出现的那些与

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目 (11JJD720018)。

作者简介: 许苏民, 南京大学中国思想家研究中心教授, 博士生导师, 华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职研究员, 研究方向: 中国思想史和中西哲学比较。

^① 黄一农《两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒》, 上海: 上海古籍出版社, 2006 年, 第 309 页。

^② “西学治平四书”指《西学治平》(《治政源本》)、《民治西学》、《王宜温和》、《王政须臣》这四本书。参见许苏民《正义即和谐: 晚明西方政治哲学的东渐——以“西学治平四书”为主要文献依据的考察》, 载《中山大学学报》2012 年第 6 期。

“西学治平四书”和《达道纪言》等书相同或相似的观念，似乎就可以得到比较合理的解释了。

一、关于自然法学说和法治理论

与中国传统政治哲学相比，西方政治哲学的显著特点是具有来自古希腊罗马基于发达的商品经济、注重个人权利之保护的自然法传统和法治传统。即使在中世纪，这一传统仍然在市民社会占据绝对优势的“自由城市”中得以延续；即使是托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1224/1225—1274）这样的基督教圣人，也不能不在其政治哲学中容纳亚里士多德学说。15世纪的文艺复兴带来了古希腊罗马文化的复兴，古老的自然法传统和法治传统更焕发出别样的光彩。在中国社会出现“天下之势偏重在商”的历史性异动、早期市民阶层也在为捍卫自身权利而斗争的16—17世纪，传教士带来注重个人权利之保护的自然法观念和法治观念，其震撼力自不可小觑。

1. 自然法学说之输入与顾炎武论“合天下之私以成天下之公”

中国自古以来通行的是“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的金科玉律，君王不但是全国土地的最高所有者，而且是臣民生命和财产的最高所有者。传统儒学之所谓“正名”，首先就是为君王的最高所有权正名。^①程朱理学更以其抹杀个人权利、否认“私”的合理性的论说，为专制制度作了最有力的辩护。程颐明确指出“天子居天下之尊，率土之滨，莫非王臣，在下者何敢专其有？凡土地之富，人民之众，皆王者之有也，此理之正也。”^②朱熹反复申说“克去己私，便是天理”，只是到了明朝万历年间，才有李贽出来为“私”正名，提出了著名的“人必有私”说。

李贽的为私正名，对西学的输入起了“接应”^③的作用；而西学的输入，又反转来对这一新思潮起了推波助澜作用。以自然人性来为个人权利辩护，是西方自然法传统的首要特征。亚里士多德说：“人人都爱自己，而自爱出于天赋。”^④“设置一个王位的用意是在给社会安排一个保护人，使各家的产业全都获荫庇而受到保卫，可免除一切欺侮或压迫。”^⑤高一志将这一理论带到了中国，他在论“王权由何而生存”时说“人性原自私爱，乃无不好自自适，岂有甘臣而从他人之命耶？即始明视他人之才能功德绝超于众，而因自足庇保下民者，即不待强而自甘服从，以致成君臣之伦也。”^⑥也就是说，王权存在的合法性依据是对个人及其家庭原本就具有的自然权利的保护。

顾炎武关于“王政”本质的论述，与高一志转述的亚里士多德的观点相通。其《日知录》卷三《言私其糶》条说“‘雨我公田，遂及我私’，先公而后私也。‘言私其糶，献豸于公’，先私而后公也。自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，故情之所不能免，故先王弗为之禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私以成天下之公，此所以为王政也……此义不明久矣。世之君子必曰：有公而无私，此后世之美言，非先王之至训也。”^⑦这段论述，在两个方面显示了与程朱理学的根本对立：第一，“私”不再是“克去”的对象，而是先王体恤的对象；第二，衡量王政的标准不再是“有公而无私”，只有“合天下之私以成天下之公”，才是“王政”之本质。

① 《韩诗外传》卷五云“孔子侍坐于季孙，季孙之宰通曰‘君使人假马，其与之乎？’孔子曰‘吾闻：君取于臣曰取，不曰假’。季孙悟，告宰通曰‘今以往，君有取谓之取，无曰假。’故孔子正假马之名，而君臣之义定矣。”载韩婴撰、许维遹校释：《韩诗外传集释》，北京：中华书局，1980年，第200—201页。

② 程颐《周易程氏传》卷第1《周易上经上·大有》，载《二程集》下，北京：中华书局，1981年，第770页。

③ “接应”说来自陈卫平先生，他曾论述了晚明王阳明心学的流行对西学的接应作用，我以为此说也适用于政治哲学领域。参见陈卫平《明清之际西学流播与中国本土思想的接应》，《南京大学学报》2009年第6期。

④ 亚里士多德《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第55页。

⑤ 亚里士多德《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第279页。

⑥ 《王宜温和》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第262—263页。

⑦ 顾炎武《日知录》卷3《言私其糶》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第92页。

从上述观点出发，顾炎武鲜明地提出了保护私有财产权利的要求。与程颐之所谓“土地之富，人民之众，皆王者之有”的观念相对立，顾炎武对于宋理宗景定年间实行的名为出钱购买、实为强行夺取的剥夺民田而归官方所有的政策，作了愤怒批评，认为这是导致南宋灭亡的一个重要原因：“景定之君臣，其买此田也，不过予以告牒、会子虚名，不售之物，逼而夺之，以至彗出民愁，而自亡其国。”^①与此相反，对于明朝后期实行的承认民间对抛荒官田的实际占有、并依民田例起科的政策，顾炎武则持肯定态度，认为只有改革官田重赋的弊政，让人民真正取得对土地的所有权，才能“去累代之横征，而立万年之永利”^②。

他认为，不仅当代之君不得侵犯人民的私有财产，即使是被前代之君所剥夺的私有财产，也得无条件归还给人民。“《隋书·李德林传》：‘高祖以高阿那肱卫国县市店八十区赐德林，车驾幸晋阳，店人上表，称地是民物，高氏强夺，于内造舍。上命有司料还价直。’则是以当代之君而还前代所夺之地价，古人已有之矣。又考《后汉书》：‘谯元子瑛，奉家钱千万于公孙述，以赎父死。及元卒，天下平定，元弟庆诣阙自陈，光武敕所在還元家钱。’则知人主以天下为心，固当如此。”^③他认为，统治者所标榜的所谓“以天下为心”，不应是一句空洞无实的漂亮话，而应落实到保障每一个人的私有财产权利上。

以“合天下之私以成天下之公”来规定“王政”之本质，虽与传教士宣传的亚里士多德的“王政”理论相通，但在表述上却显示了比传教士更高的概括能力和直探事物本质的理论思维水平，故成为一个经典性的命题而受到中国近代哲人的高度重视。严复认为这一命题在本质上与以保障个人权利为根本宗旨的近代民主政治理念相通，并把它看做改革传统政治制度、唤起人民抵御外来侵略的爱国心、建立独立富强的近代民族国家的根本理念。^④

2. 法治观念之输入与顾炎武论“法行则人从法，法败则法从人”

高一志将西方的法治理论带到了中国。他认为，所谓法治，就是法律的统治，是人服从法律，而非法律服从人；只有实行法治，才能保证国家的长治久安。他写道“辣责德国幸受治于贤士里古义者，七百载之际法度未见稍易，因民宁福无乱其间，客问于保撒尼名士曰‘子国律法恒古不改，何故？’答曰‘律法固宜主乎于人，而人必不宜主乎于律法者也。’或问于他士亚尼基者曰‘子国见时谁司权之？’答曰‘律法而已。’”^⑤此外，高一志还阐述了“法律面前人人平等”的观念，明确指出“法度者，乃上下尊卑所均而无异者也。”^⑥

顾炎武也从中国古代典籍中发掘出与西方法治理论相似的观念，以“法从人”与“人从法”来规定人治与法治的本质区别。他认为，比起君主的个人品德来说，制度对于国家的兴亡更为重要。他深刻认识到，法制之所以败坏，在于专制政治本质上是“法从人”的特权人治，而不是“人从法”的法治。《日知录》卷八《法制》条说“叔向与子产书曰‘国将亡，必多制。’夫法制繁，则巧猾之徒，皆得以法为市，而虽有贤者，不能自用，此国事所以日非也。善乎杜元凯之解《左氏》也，曰‘法行则人从法，法败则法从人。’”^⑦专制国家制定的法律不可谓不多，但就是不可能真正落到实处。所谓“巧猾之徒，皆得以法为市”云云，就是对这种情形的生动描述。只有“人从法”，法

① 顾炎武《日知录》卷10《苏松二府田赋之重》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第367页。

② 顾炎武《日知录》卷10《苏松二府田赋之重》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第366-367页。

③ 顾炎武《日知录》卷10《苏松二府田赋之重》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第367页。

④ 严复说“居今之日，欲进吾民之德，于以同心合志，联一气而御外仇，则非有道焉使各私中国不可也。顾处士曰‘民不能无私也，圣人之制治也，在合天下之私以为公。’然则使各私中国奈何？曰：设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰……呜呼！圣人复起，不易吾言矣！”见《原强修订稿》，载《严复集》，北京：中华书局，1986年，第31-32页。

⑤ 《治民西学》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第509页。

⑥ 《治政源本》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第445页。

⑦ 顾炎武《日知录》卷8《法制》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第294页。

律才能真正得到贯彻实施;反之,“法从人”,就只能导致“以法为市”的政治腐败。

与黄宗羲直接谴责专制国家的法律是“非法之法”不同,顾炎武绕了一个圈子来揭露专制国家只有特权人治的非法之法。他引证宋朝淳熙元年参知政事龚茂良的话“法者,公天下而为之者也。例者,因人而立以坏天下之公者也。”^①借此指出特权人治社会中“法”与“例”的根本对立:法律的本质属性本应是“公天下而为之”,即具有对所有人一视同仁的普适性,不能因人而异;而所谓“例”则完全相反,其特点是“因人而立”,破坏法律的普适性。尽管历史上每一朝代都宣称其法律是“公天下而为之”,但实际情形却不是如此。在专制国家中,最高的权威并非法律,而是君主的意志或行政长官的意志,于是就有了因人而异的“用例破法”;君主和行政长官的意志是变幻莫测的,加上吏胥人等上下其手,由此就形成了名为有法、实为无法的状况。更有甚者,是“因例立法”,即把本来不具有合法性、而只是体现特权人治原则的“例”确立为法,从而使非法变成合法。这种所谓法,不正是黄宗羲所痛斥的“非法之法”么?

3. 西方政治哲学论严以治官与顾炎武关于官员财产申报制度的主张

反映西方国家的法治传统,高一志提出了重在防止政府官员犯罪的立法原则,他指出“国之明主图保其民之和而塞乱端,法莫切莫便于坊其仕者之贪而绝奸徒之诸计也。”^②这一论述,揭示了社会动乱的真正根源在于官场腐败;明确论定,只有以防止和惩治官员贪污为治国之第一要务,才是维护社会稳定的关键。对于习惯把社会动乱的根源归结为“民之难治”,以完善治民之具、防民之术为“圣人之道”^③的儒家传统观念来说,这一观点无疑是具有颠覆性的。

顾炎武看到,在中国历史上有一种带有规律性的现象,即开国之初严厉惩治贪官,而后来就对贪官们采取姑息宽纵的态度了。例如汉武帝使犯法者可以用钱赎罪。北宋自熙宁年间苏子容上疏言“刑不上大夫”以后,“惩贪之法亦渐以宽”。明太祖严惩贪官,但自燕王朱棣篡位后,“赃吏巨万仅得罢官”,姑息又胜于宋朝。对此,顾炎武感叹地写道“呜呼,法不立,诛不必,而欲为吏者毋贪,不可得也。”^④在顾炎武看来,惩治贪污乃是国家的第一要务,而关键在于要严格按法律办事,不能以儒家传统的“刑不上大夫”的名义搞什么“特旨曲宥”。

顾炎武依据法治理念所提出的建立官员财产申报制度的主张,更是一个重大的制度创新。《日知录》卷十三《除贪》条说“欲正君而序百官,必自大臣始”,“诚知大臣家事之丰约,关于政化之隆污,则可以审择相之方,而亦得富民之道矣”^⑤。他认为人民的贫困首先是由于大臣贪污造成的。大臣是不是贪污,除了看他实际上占有多少财产,没有别的办法。他特别赞赏诸葛亮上疏申报财产的做法,主张把官员申报财产制度化。为了防止官员在申报财产时采取欺诈手段,他还主张要“观之于终”,即看他死后留下多少财产。在当今世界上,官员私人占有的财产受不受人民监督,已成为衡量是法治还是人治的重要标志之一。顾炎武在四百多年前提出的官员财产申报的主张,对于当今社会的法治建设仍具有重要意义。

二、关于“君、臣、民”政治平等的观念

西方传教士把基督教关于“上帝面前人人平等”的观念带到了中国,着力宣扬了君主权力并非至高无上,君主为人民之仆人,君主必须以谦御傲、以逊迎怨等观念,并且引用了西方历史上的大量

① 顾炎武《日知录》卷8《铨选之害》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第294页。

② 《民治西学》下,北京国家图书馆藏北平西什库印书馆,1935年刊本,第29页。

③ 欧阳修《本论》:“圣人之道,虑民之意甚精,治民之具甚备,防民之术甚周,诱民之道甚笃。”

④ 顾炎武《日知录》卷13《除贪》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第490页。

⑤ 顾炎武《日知录》卷13《大臣》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第488页。

事例作为这些观念的佐证。与此相应，顾炎武也从中国古代典籍中找出了大量的事例，来论证“君、臣、民”政治平等的观念。在儒家学者中，像他这样论说君主与臣民的政治平等，是极为罕见的，它构成了顾炎武政治思想的最富于近代意义的特色。

1. 西方政治哲学论“王之名有二”与顾炎武论“天子一位之义”和“禄以代耕之义”

在中国古代，汉儒有“屈君以伸天”之说，认为“天”的权威高于君主的权威；而程朱理学则确立了“王与天同大”的观念，认为君权是至高无上的。程颐论“《春秋》大义”云“书‘春王正月’，示人君当上奉天时，下承王政。明此义，则知王与天同大，人道立矣。”^①与此相对立，晚明西方传教士则宣扬了君主权力并非至高无上的观念。高一志说“王之名有二：为人，为位。人有正范，不能任为其所不可为；位有义礼，不能以己所欲定为不可之规矣。”^②君王是人不是神，则上帝面前人人平等；君王只是一个位格，也就没有至高无上的权威，所谓“王之上有天，天之上有主”^③是也。高一志论“民之治全系于仕之身”，以古希腊智王的事迹为例，说明君王只是一种官职。无独有偶，顾炎武也在一个“人”字和一个“位”字上做足了文章，来否定君权至高无上。

首先是在“人”字上做文章。顾炎武极力证明，“君”的称谓、“万岁”的颂词原本都不是属于皇帝专有，人人可以称君，人臣也可以称万岁。他以大量史料证明，在中国古代礼制中，“君”的称谓乃是“上下之通称”，不仅帝王可以称君，诸侯、大夫也可以称君，而且女儿可以称父亲为君，媳妇可以称公爹为君，妻妾可以称丈夫为君。至于“必天子而后谓之君”，那是后人把尊卑之势加以扩大的结果。他说“万岁”在古时是“庆幸之通称”：战国时，冯谖把人民欠孟尝君的债券一把火烧了，人民向他高呼“万岁”；东汉时，冯鲂让被抓获的造反的农民回家种地，农民也向他高呼“万岁”；因此，后儒所谓“礼无人臣称万岁之制”的说法完全不合乎历史实际。又如“陛下”一词，原本是称呼皇宫前台阶下的“执事”之人的，只是由于隋朝宇文述借许善心祭陈叔宝文有称“陛下”之语而陷害之，从此才没有人敢对皇帝以外的人称“陛下”了。顾炎武的这些论述，把后世对皇帝的尊称还原为古代社会对普通人的称谓，无疑带有君权之祛魅的意味。

由此更进一步，是在“位”字上做文章。传教士宣传的君王只是行政系统中一个位格，并非至高无上的观点，受到顾炎武的格外珍视，他通过对“周室班爵禄”的解释，引申出“天子一位之义”和“禄以代耕之义”。他说“为民而立之君，故班爵之意，天子与公、侯、伯、子、男一也，而非绝世之贵。代耕而赋之禄，故班禄之意，君、卿、大夫、士与庶人在官者一也，而非无事之食。是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊；知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉。”^④他认为，从班爵的方面看，天子与公、侯、伯、子、男同处于班爵之列，这就意味着天子不过是几种爵位中的一种，并不是凌驾于他人之上的“绝世之贵”，因而也就“不敢肆于民上以自尊”。从班禄的方面看，君、卿、大夫、士与为官府服役的百姓同处于班禄之列，是因事设职，而非“无事之食”；是禄以代耕，而非养尊处优；因此天子就“不敢厚取于民以自奉”。

中国传统官本位体制的最大弊病，就在于“肆于民上以自尊”和“厚取于民以自奉”这两条。顾炎武讲“天子一位之义”，反对以君主为“绝世之贵”的传统观念，以此反对其“肆于民上以自尊”；讲“禄以代耕之义”，更把包括君主在内的行政官员置于与普通农民同等的地位，以此反对其“厚取于民以自奉”。这一观点，不仅与现代民主观念相通，也与马克思主义相通；不仅超越了过去，也超越了当今中国的社会现实。

① 程颐《河南程氏经说》卷4《春秋传》，载《二程集》下，北京：中华书局，1981年，第1086页。

② 《达道纪言》上卷《君臣》1，载《天主教东传文献三编》第2册，台北：学生书局，1984年，第665页。

③ 《治政源本》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第450页。

④ 顾炎武《日知录》卷7《周室班爵禄》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第257-258页。

2. 西方政治哲学论“王权稳以谦逊”与顾炎武论“人主之德，莫大乎下人”

高一志说“王权之势与王威之仪多生傲于心，生怨于民，故须以谦御傲，以逊迎怨，方王权可稳、王道可尽矣。”^①同样，顾炎武也以大量的论述来阐明这一观点，并极力证明，类似的观念中国古代也有，一点也不比西方逊色，甚且过之。

其一，关于君为民役的观念。高一志认为君主要真正做到谦虚，就必须确立君为民役的观念：“安弟义王闻其子傲蔑其臣，责之曰：尔未知王者惟为尊役者乎？”又举丰所智王“躬亲将卒之役”，历山王“于劳于难者必先，于易于安者必后”^②来论证其观点。顾炎武亦说“享天下之大福者，必先天下之劳；宅天下之至贵者，必执天下之至贱。是以殷王小乙使其子武丁旧劳于外，知小人之依……舜之圣也，而饭糗茹草；禹之圣也，而手足胼胝，面目黧黑，此其所以道济天下，而为万世帝王之祖也，况乎其不如舜、禹者乎？”^③他说上古帝王皆直接从事生产劳动，而知稼穡之艰难、民众的疾苦，懂得必须尊重民众，在民众的面前没有任何骄傲自大的理由，才能担当起治理天下的重任。

其二，关于君主必须尊重臣民的观点。高一志说“以势之尊傲慢于民者，必验庸夫之品，正可恨也、贱也；以势之高卑下于人，必证正王之容，正可爱也、敬也。”与此相同，顾炎武也提出了“人主之德莫大乎下人”的命题，并认为这一观念在中国早就有了：“楚庄王之围郑也，而曰‘其君能下人，必能信用其民也。’”^④他主张君主应当以谦卑的态度来对待臣下，“汉文帝问冯唐曰‘父老何自为郎？’是称为父也。”^⑤赵王谓赵括母曰‘母置之，吾已决矣。’是称其臣之母为母也。”^⑥赵王称赵括之母为母，汉文帝称冯唐为父，可见他们对于臣下的尊重。顾炎武对这种以谦卑的态度来对待臣下的精神，予以了肯定和赞扬。

其三，关于君主应直接倾听人民的声音的观念。高一志认为，只有亲自倾听人民声音，才是君主，否则便不是“老妇至危，欲诉于斐里伯王，王辞不暇，老妇复告曰‘王既不暇以亲王政，必亦不宜亲于王位。’王悟而喜，即听之。从是以后，未敢弃辞下民之诉者也。”^⑦古罗马五贤帝之一的亚弟里亚诺（今译哈德良）更以“喜亲听民诉”而著称于世，并且严厉驳斥了以亲听民诉为有损君主尊严的谬说。与此相应，顾炎武也从中国古代典籍中发掘出很多善于倾听人民的声音的例证，如尧舜“询于刳菑”，“汉文止辇受言”等等。对于那些不懂得礼貌地听取不同意见的君主，他警告说：“居心以矜，而不闻谏争之论，灾必逮夫身者也。”^⑧

其四，关于君主应廉正俭朴的观念。高一志认为君主是俭朴还是奢侈，是与谦虚还是骄傲相联系的，“谦与廉正为表里，相须相因。廉之功有二，克人欲一，治外恣二”^⑨。顾炎武亦持此观点，并明确主张君主不应享有特权。他说周王祭祀是步行前往，“不敢乘车而步出国门，敬之至也”；可后世帝王不然“有辇而行国中，坐而见群臣，非先王之制矣。”他说帝王“骄恣情佚”的作风始于秦始皇“‘皇帝辇出房’，见于《汉书·叔孙通传》，乃秦仪也。”^⑩对顾炎武的这些论述，当然不能只从字面上理解。问题不在于帝王能否乘车和坐见群臣，而在于他所要表达的真正意义，即：反对君主“肆于民上以自尊”。

① 《王宜温和》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第268-269页。

② 《治民西学》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第473-474页。

③ 顾炎武《日知录》卷7《饭糗茹草》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第261-262页。

④ 顾炎武《日知录》卷1《鸟焚其巢》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第19页。

⑤ 《史记》：文帝又问，则曰“父知之乎？”是当时而言如此《汉书》以人主嫌于称父，乃添一字曰“父老知之乎？”失之矣。

⑥ 顾炎武《日知录》卷24《称臣下为父母》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第867页。

⑦ 《治政源本》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第461页。

⑧ 顾炎武《日知录》卷19《直言》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第678页。

⑨ 顾炎武《日知录》卷1《鸟焚其巢》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第19页。

⑩ 顾炎武《日知录》卷2《王朝步自周》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第53页。

3. 西方政治哲学论政府应对人民讲信义与顾炎武论“上之信有以结其心”

高一志给中国人带来了源自古希腊的社会契约论的观点。在西方政治哲学中，维护契约关系就是“正义”，诚信被看做“五伦之结”、“国家之纲”、“人道之据”，并直接关系到政权的合法性“盖信一始乏缺，而政遂始颠蹶，治遂溺危，无所立、无所持也。”^①高一志在介绍这一观点后，又进一步指出，为了维护契约所体现的正义原则，统治者就应该具有“与损其信，宁损其财”、“与失信，宁死”这一古希腊罗马圣王的品格。

与此相应，顾炎武也通过对孔子关于“信重于兵食”的思想作创造性诠释，阐明了以信义为治国之根本的观念。《论语·颜渊》云“子贡问政。子曰‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰‘去兵。’子贡曰‘必不得已而去，于斯二者何先？’曰‘去食，自古皆有死，民无信不立。’”孔子的意思是说，得到老百姓的信任比粮食和武器装备更重要，如果人民对政府没有信心，国家是站立不起来的；顾炎武则追问，人民对政府的信心基于什么？孔子是要求人民对政府有“信心”，这是对人民提出的要求；而顾炎武则反转来要求政府对人民讲“信义”，这是对统治者提出的要求。他认为，要使“民无贰志”，除了“上之信有以结其心”，别无他途“古之人有至于张空眷，罗雀鼠，而民无贰志者，非上之信有以结其心乎？”^②这并不是说足食、足兵不重要，而是说在食、兵、信三者之中，统治者对人民讲诚信是最重要的，只要统治者能够取信于民，则人民在“事变之来而有所不及备”的情况下，也会为保卫国家而战。

顾炎武在申说这一观点的时候，并没有讲到传教士带来的社会契约论观点，但他强调统治者要对人民讲诚信，契约论的观点也就寓于其中了。有契约才有诚信，契约起源于人们维护其权益、免除互相伤害的需要，因而只有平等的双方才可能订立契约，没有平等也就没有契约，如柏拉图所说“任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约，答应既不害人也不受害——除非他疯了。”^③在顾炎武看来，对人民讲诚信乃是统治者印证其权力合法性的底线，也是“民无贰志”、即认同统治者的权力合法性的底线，这实际上就是以契约论的观点来看待统治者与人民的关系的。

三、关于权力制衡的学说

中国传统政治哲学并非完全不讲对君主行为的制约。孟子从性习之辨出发，讲“格君心之非”；程朱理学从道心与人心之辨出发，也讲“格君心之非”，但这一切都局限于道德修养的范畴。而维护皇权之独占性的政治需要，却使朱熹这样的大儒十分热衷于探讨皇帝如何防止大权旁落的问题。儒家传统的政治哲学总是要人们天真地相信，君主和士大夫们只要加强道德修养，就可以只干好事而不干坏事，但严酷的政治现实却总是无数次地粉碎了这种“内圣”而“外王”的迂腐之论。晚明“人必有私说”和基督教的人性理论的流行以及传教士带来的分权制衡理论和相应的制度设置，启迪了中国学者从人的私与欲的现实存在出发，去探讨有效防止权力腐败和滥用的理性化制度建设之路。

1. 顾炎武论“人主所患，莫大乎唯言而莫予违”及古代封驳制度对君主权力的制约

李贽讲“人必有私”，传教士讲人人都有“原罪”，使顾炎武亦开始正视现实的人性，他甚至引用仲长敖《核性赋》之所谓“保虫三百，人最为劣……唯赖诈伪，迭相嚼啮”^④来论说传统社会中的官场风气“人必有私说”和西学的流行，也使他对于“修齐治平”的政治哲学持怀疑态度，从而意识到权力制衡比道德修养更重要的道理。通过总结中国历史上兴亡治乱、特别是明朝灭亡的历史教

^① 《治民西学》，《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，台北：利氏学社，2009年，第520页。

^② 顾炎武《日知录》卷7《去食去兵》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第244页。

^③ 亚里士多德《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第46页。

^④ 顾炎武《日知录》卷13《名教》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第478-479页。

训,他深深感到,君主权力不受制约,是造成政治昏乱、吏治腐败和社会动乱的根源。通观历代政治体制设置之得失,为了防止君主独断专行,顾炎武提出了“以天下之权寄天下之人”的“分权”原则,这种分权不仅表现在“一命之官,莫不分天子之权,以各治其事”上,而且表现在决策的过程中臣僚可以“封驳”君主的诏令。

顾炎武说“人主所患,莫大乎唯言而莫予违。”怎样解决这一问题呢?顾炎武从唐朝的历史中发现了将封驳制度化的证据“唐制:凡诏敕皆经门下省,事有不便,得以封还。而给事中有驳正违失之掌,著于《六典》。”^①唐代实行三省六部制度,门下省给事中担负着“驳正违失”的职责。从顾炎武所列举的事例来看,门下省制约皇权的作用主要表现在两个方面:一是在重大人事任免的问题上纠正皇帝的错误决定,如“宣宗以右金吾大将军李燧为岭南节度使,已命中使赐之节,给事中萧仿封还制书。上方奏乐,不暇别召,中使使优人追之节,及燧门而返。德宗时,卢杞量移饶州刺史,制出,给事中袁高执之不下,擢浙东观察判官齐总为衡州刺史,给事中许孟容封还诏书……懿宗时,贬右补阙王谱,给事中郑公舆封还敕书。”^②二是在反对腐败、维护法律尊严方面纠正君主宽纵贪官的错误决定,例如“文宗时,赦官典犯赃者,给事中狄兼晷封还敕书。宣宗时,赦康季荣擅用官钱,给事中封还敕书。”^③

顾炎武热情讴歌唐朝的封驳制度,认为这一制度使唐朝政治出现了“人臣执法之正,人主听言之明,可以并见”的局面;这一制度使正直官员辈出“如袁高、崔植、韦弘景、狄兼晷、郑肃、韩欽、韦温、郑公舆之辈,并以封还敕书,垂名史传”;同时,也热情讴歌了在这一制度下就连皇帝也变得有雅量了:“亦有召对慰谕,如德宗之于许孟容;中使嘉劳,如宪宗之于薛存诚者。”所有这一切都说明,一种好的制度胜过了无数道德讲演的课堂,也胜过了无数“格君心之非”的高言宏论。当然,顾炎武也看到仅有封驳制度还不足以完全制约君权,也不足以改变多数士大夫长期以来形成的“以拱默保位者为明智,以柔顺安身者为贤能,以直言危行者为狂愚”的观念,“天宝季年时欲变,臣妾人人学圆转”,就是唐玄宗晚年政治状况的写照。但是,有封驳制度毕竟比没有要好。

2. 西方政治哲学论言论自由与顾炎武论“政教风俗苟非尽善,即许庶人之议”

在古希腊罗马,民间的言论自由亦发挥着权力制衡的作用。高一志举例说“西日蒙多王或闻民有訾其政者,谓谏臣曰‘君臣所行,未必皆合于理,乃视者谤之,何足怪耶!’”^④君主是否能容忍批评的声音,是衡量其正邪的标准“正者恕人之谤,邪者反是。”批评的声音是有益于政治健康发展的“有谤我者,益我不浅,盖彼每使我悟吾短而改之。”^⑤他所引用的这些格言都旨在说明,容忍批评的声音是政治正义的体现,也是统治者有道德的表现。

在顾炎武看来,西方古代君主容忍批评声音的品格,中国古代的开明君主也有。“《盘庚之诰》曰‘无或敢伏小人之攸箴,而国有大疑,卜诸庶民之从逆。’子产不毁乡校,汉文止辇受言,皆以此也。唐之中世,此意犹存。鲁山令元德秀遣乐工数人连袂歌于蒿,玄宗为之感动;白居易为整屋尉,作乐府及诗百余篇,规讽时事,流闻禁中,宪宗召入翰林。亦近于陈列国之风,听舆人之诵者矣。”^⑥他说孔子虽然向往的是“天下有道,则庶人不议”,但其弦外之音却是“政教风俗苟非尽善,即许庶人之议”。这一传统至少在唐朝还可以看到,如白居易写政治讽喻诗,直令“执政者扼腕,握军要者切齿,权豪贵近相目而变色”,而唐宪宗则把他召入翰林,犹是周代“陈列国之风,听舆人之

① 顾炎武《日知录》卷9《封驳》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第318页。

② 顾炎武《日知录》卷9《封驳》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第318页。

③ 顾炎武《日知录》卷9《封驳》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第318页。

④ 《王宣温和》,载《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册,台北:利氏学社,2009年,第302-303页。

⑤ 《达道纪言》上卷《君臣》1,载《天主教东传文献三编》第2册,台北:学生书局,1984年,第670页。

⑥ 顾炎武《日知录》卷19《直言》,载《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第678页。

诵”之流风余韵。在肯定我们民族的优秀传统文化的同时，顾炎武对于后世暴虐之君大兴“文字狱”、动辄因为思想和言论的缘故对人进行虐待和迫害的行为，给予了无情的谴责。

顾炎武特别重视“清议”，把它看做扶助国是、防止政治腐败的又一种权力。他激情洋溢地评价了东汉太学生的清议运动，指出：“（东汉）末造，朝政昏浊，国事日非，而党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已。三代以下风俗之美，无尚于东京者。”^①这一评论与黄宗羲对中国历史上的学生运动的赞美如出一辙。他进而认为，清议必须以学校为载体，指出“古之圣王所以正百辟者，既已制官刑傲于有位矣，而又为之立闾师，设乡校，存清议于州里，以佐刑罚之穷。”这一论述，与黄宗羲学校议政的主张在精神实质上是一致的。他还把是否允许人民议论政治上升到关系国家兴亡治乱的高度来加以认识，提出了“清议亡，而干戈至矣”的命题，这比传教士介绍的西方政治哲学对于言论自由的认识更为深刻。

3. 西方政治哲学论“官畏辱名甚于辱律”与顾炎武论“以名为治”

西方政治哲学强调法治，但并不否认对于官员进行道德羞耻心教育的重要性，如高一志所指出的“官畏辱名甚于辱律者，未有不致其力以修其治理也。”^②无独有偶，顾炎武也提出了“以名为治”的主张“后之为治者宜何术之操？曰：唯名可以胜之。名之所在，上之所庸，而忠信廉洁者显荣于世；名之所去，上之所摒，而怙侈贪得者废锢于家。即不无一二矫伪之徒，犹愈于肆然而为利者。”

然而，中国历朝历代又有哪一朝代不是“以名为治”？专制统治者引诱读书人入其彀中的手段，无非就是“名利”二字。顾炎武当然不会看不到这一点，他要讲“名”与“利”之辨“名胜于利，则小人之道消；利胜于名，则贪暴之风扇。”^③不仅如此，他还提出了“劝学”和“奖廉”两大对策。所谓劝学，就是要对那些品行端正、笃信好学、至老不倦的人，请他们进翰林院、国子监去当学官，这就既给了他们名，也给了他们利。如此，则读书人就知道热爱学问，不一定总是想着去当“三年清知府，十万雪花银”的官了；所谓奖廉，就是对那些处理政务能廉洁自律、到老还是两袖清风的官员，在他们退休的时候，由朝廷赐给他们五顷或十顷土地，并免除其赋役。如此，官员们就知道廉洁自律而不必贪污纳贿了。他认为这两条对策虽然也是从读书人的私心立论，但比起传统的做官发财的教育要好得多。

对于顾炎武所主张的“以名为治”，如果孤立地看，这一主张对于改变腐败的社会风气究竟能有几分效果，确实是大可怀疑的。如果看到他所讲的“以名为治”是与权力制衡、法制建设、舆论监督结合在一起的，就可以发现这一主张的重要作用。顾炎武独具只眼地看到了有什么样的民众就有什么样的政府，看到了民间的“黄金屋，千钟粟”的教育对于政府的腐败起着直接的作用。不过，这种教育最初仍然是由官方所倡导的，因此，官方究竟倡导什么，影响到广大民众的社会心理和价值取向。有鉴于此，顾炎武主张在实行政治体制改革的同时，用“以名为治”的政策导向来移风易俗，改变人们先贵而后富的传统价值观念，对于中国政治走上健康发展的轨道，也是具有重要意义的。

责任编辑：张利明

^① 顾炎武《日知录》卷13《两汉风俗》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第469页。

^② 《达道纪言》上卷《君臣》1，载《天主教东传文献三编》第2册，台北：学生书局，1984年，第691页。

^③ 顾炎武《日知录》卷13《名教》，载《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第480页。