

楊慶球 著

民主與民本

洛克
黃宗羲的政治及宗教思想

民主與民本

洛克與黃宗羲的政治及宗教思想

楊慶球 著

三聯書店（香港）有限公司

責任編輯 姚永康
裝幀設計 彭若東

書 名 民主與民本：洛克與黃宗羲的政治及宗教思想
著 者 楊慶堃
出 版 三聯書店(香港)有限公司
香港鯉魚涌英皇道1065號1304室
JOINT PUBLISHING (H.K.) CO., LTD.
Rm.1304, 1065 King's Road, Quarry Bay, Hong Kong
發 行 香港聯合書刊物流有限公司
香港新界大埔汀麗路36號3字樓
SUP PUBLISHING LOGISTICS (HK) LTD.
3/F, 36 Ting Lai Road, Tai Po, N.T., Hong Kong
印 刷 陽光印刷製本廠
香港柴灣安業街3號6字樓
版 次 2005年6月香港第一版第一次印刷
規 格 特16開(152×228mm)216面
國際書號 ISBN 962·04·2478·6
©2005 Joint Publishing (H.K.) Co., Ltd.
Published & Printed in Hong Kong

紀念 先嚴 楊建華
先慈 楊陳妙然

政教的合與離

——序楊著《民主與民本：洛克與黃宗義的政治及宗教思想》

這是一本我也很想寫，可是卻無法抽身去寫的書。蒙楊慶球博士盛情邀請為本書作序，也藉此機會對這題目略抒己見。

洛克與黃宗義皆是17世紀人，且分別是近代西方政治思想史及近代中國政治思想的劃時代巨人；從兩人對政教關係的合與離之嶄新見解，便可得知。

西方文化受基督教思想影響，對政府與教會關係的思考，主要是採取一個二元格局的方式。例如，新約聖經中的對凱撒及對上帝的雙重效忠，奧古斯丁的雙城神學（政府代表世上的城，教會代表上帝的城），第五世紀教宗格拉提斯一世（Gelasius I）的一國兩權題旨（皇權與教權），中世紀的兩劍論（今世之劍與屬靈之劍），宗教改革領袖（馬丁路德、加爾文、重洗派）的雙國神學（世上的國與基督的國）等。¹再者，由於教會是有組織、有領袖、有無可匹敵的精神及道德威信，甚至有財有地，因此，在現實社會中儼然成為與政府平行的另一權力軸心。在同一國家內，政府與教會構成了一個「二元平行對等格局」。

然而，實際上這個二元格局卻是長期不穩定的，因為無論是政權或教權，都有野心把對方吸納在其下，支配對方，把「平行對等的二元格局」化成「主從關係的二元格局」（實即一元格局）。在中世紀，有教宗

發表過類似中國古代陰陽家色彩的「月色源自日光論」，「二劍同源說」，試圖置教權於政權之上。²另一方面，不少政權也希望管轄教權；例如古有君士坦丁及拜占庭傳統，今有亨利八世自稱為英國教會地上元首的皇權至上傳統。然而，隨着宗教改革的發生，教會內部大分裂成為數個互斥其非的教派，政權與教權的關係就更複雜。在歐洲大陸的重洗派被指控破壞社會穩定，成為眾矢之的，不斷受迫害；他們為求自保，而無心插柳發展出政教分離說。這些受迫害的教徒的迫切問題，是試圖勸止教派間的流血衝突。可是，因為國立教會務必動員政府作護教大將軍，血腥鎮壓所謂異端；所以，要處理「教教關係」（教派與教派之間的關係），使大家和平共存，必須首先處理「政教關係」。重洗派的貢獻是大膽提出廢除國教制度，不讓政府成為某一教派的靠山。這對於習慣了社會大一統的教會及政府領袖來說，簡直是妖言惑眾。³

洛克流亡海外，在荷蘭接觸到這些重洗派的思想，於是在提倡自由主義政治哲學時，也提出了政教分離說，這便是他的《寬容書簡》的重要論點之一：

因為教會與國家互相有別並絕對分離，他們之間的界限是明確不變的。誰若把這兩個在淵源、宗旨、事務以及在每一件事情上都截然不同並存有無限內在區別的團體混為一談，誰就等於是把天和地這兩個相距遙遠、互相對立的東西當作一回事。⁴

洛克把政府與教會嚴格區分，二者各司各職，互不干涉，這政教二元論

蘊涵一個重要政治理念，就是政府的功能有限（不負責監管人民的宗教、精神、道德生活）；因此，政府的權力也有限。這個受限制的政府理論正是自由主義政治哲學的基石。

正如前述，在洛克之前的西方政教關係主流思想，是「二元平行對等格局」。但是，這個二元格局是不穩定的，因為教權可干涉政權（美其名曰關心及支持），政權也可干涉教權，兩種傾向都是化二元為一元。再者，今世的劍與屬靈的劍雙劍合璧，其暴虐是既無人也無制度能制止。因此，這種二元格局也是不徹底的。洛克主張政教要嚴格分離，使二者成為「二元平行對等分治格局」。由於要分治，各司各職，互不干涉，互不從屬，直接的後果是能保障宗教寬容，長遠的後果是政治自由主義的出現。⁵一國兩權、二權分治、各有權限，這徹底的政教二元論放棄了千多年來基督教國度（Christendom）的大一統理想，可謂是一個偉大的妥協；取而代之的是一個務實的政教二元理想。

黃宗羲的政治理想，也表現出類似的突破。中國古代的政治思想是以儒家思想為主軸，而儒家政治思想中也有類似西方的政教關係問題。這裏所說的「教」，不是狹義的宗教，而是泛義的道德教化。古代中國的政教關係，就是君與師，政統與道統關係的問題。在儒學的烏托邦建構中，古代的二皇五帝、堯、舜、禹、湯、文、武，都是「君師合一」（梁啟超語），或「道政合一」（費孝通語），或「政教不分」、「政教合一」（錢穆語）。⁶雖然，在實然層次，自周公及孔子以來，這個理想已經落空，政統偏離道，師儒只好在野承繼道而成為道統；⁷但在應然層次，儒學主流的政治思想還是堅持這個君師合一（政治家即教育家）的

理想。⁸換言之，表面上道統與政統好像構成「權力的雙重系統」，⁹「有互相依存的一面，也有緊張和衝突的一面」，¹⁰但是這個二元格局只是一個背負理想的可悲現實。儒學的政治理想仍是一元格局，把無道之君教化為有道之君，使政統提升至與道統復合，使政與道、君與師、政治與教化大一統。¹¹因此，居下位而承繼道統的儒生，不能滿足於為在野之士，而必須透過科舉進入政治建制，為士大夫，參與治統。更重要的是，他們要以人臣的身份，協助君主成為有道之君，希望君王不單傳承政統，也復能傳承道統。因此，自朱熹編訂《四書》後，儒臣的任務便很清晰，要協助君王循《大學》的方向，只要把格物、致知、正心、誠意、修身、齊家這六者做好，就必然能治國、平天下。¹²而這八條目中最關鍵的是正心，如朱熹所言：

天下之事其本在於一人，而一人之身其主在於一心。故人主之心一正，則天下之事無有不正；人主之心一邪，天下事無有不邪。¹³

又曰：

天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。¹⁴

換言之，透過正君心，儒臣可使君王內聖而外王，使政統與道統對峙的不理想二元格局，復歸理想的和合一元格局，政教合一。¹⁵

黃宗羲政治思想的突破，正是放棄這個一元格局政治烏托邦的追求，對君王內聖而外王的夢想死心，務實地退而求其次，以政教分離的二元模式來解決政治問題。這就是〈明夷待訪錄·學校〉的破天荒意義。在此篇中黃宗羲說：

太學祭酒，推擇當世大儒，其重與宰相等，或宰相退處為之。每朔日，天子臨幸太學，宰相，六卿，諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列，政有缺失，祭酒直言無諱。

這是就中央政府而言；地方政府，也有類似安排：

郡縣朔望，大會一邑之縉紳士子、學官講學，郡縣官就弟子列，北面再拜。師弟子各以疑義相質難。其以簿書期會，不至者罰之。郡縣官政事缺失，小則糾繩，大則伐鼓號於眾。¹⁶

換言之，儒生的政治任務，不只是在道德教化方面去「正君心」，而且在制度方面去「制君行」。黃宗羲的用心，不再是政統與道統的復歸為一，君師合一，而是「以師道與君道對抗」的「權威二元化觀念」。¹⁷這是類似西方古代的「二元平行對等格局」，雖尚未至分治格局（因黃宗羲並無明言君師之間絕不可組織統一戰線），但相對於長期以來的大一統格局已是一巨大突破。

黃宗羲這個想法的破天荒之處，更可從明末反對天主教在華傳播的

言論看得更清楚。明末崇禎年間有人把僧俗文人反教言論的主要著作，匯集成一本文集，稱為《破邪集》，其中一篇作品〈辟邪摘要略議〉指出天主之教有五大違反中國倫常之處，而居其首就是政教關係：

據彼云：「國中君主有二。一稱治世皇帝，一稱教化皇帝。治世者攝一國之政，教化者統萬國之權。治世者相繼傳位於子孫，而所治之國，屬教化君統，有輸納貢獻之款。教化者傳位，則舉國中之習天教之賢者而遜焉。」是一天而二日，一國而二主。無論堯舜、禹湯、文武、周公、孔子之政教紀綱，一旦變易其經常，即如我皇上亦可為其所統御，而輸貢獻耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼國二主之夷風，亂我國一君之治統！¹⁸

這段文字所談的「一天而二日，一國而二主」，正是筆者在上文中所解釋的政教二元格局。在〈辟邪摘要略議〉作者眼中，西方天主教這種政教觀傳至中國，真是妖夷亂華。作者這種言論被收編到《破邪集》中，可見其在士人中有代表性，代表一個傳統儒生對政教二元格局的不可思議感。黃宗羲知道朝廷士大夫有不少入教之士，對反教言論也至少略知，¹⁹但他自己在〈明夷待訪錄·學校〉一篇中的言論（太學祭酒南面講學，天子亦就弟子之列），卻相當接近「一天而二日，一國而二主」的所謂天主教邪說！²⁰

中國人喜歡事事講「一、和、同」；常言所謂「合則雙美，離則兩傷」。洛克所代表的西方政治文化卻尊崇「二、離、異」；黃宗羲政治思

想的突破也正是棄一而安於二，捨和而從離，存同求異，使政教保持適當距離。華人喜歡追求「圓融為一」的思考模式，是否該有所調整？²¹讀者若能細讀楊慶堃博士這本書創新著作，思想啟發及衝擊定會更多！

慶堃兄這本專著至少有以下幾個貢獻：(1) 上幾代國人只知西方政治哲學的盧梭，而不知有洛克；直到如今，有關洛克政治哲學的中文著述仍如鳳毛麟角；慶堃兄此書可補上這嚴重空白；(2) 中國學界至今仍有偏見，以為西方啟蒙時期哲學都反對宗教；慶堃兄在此書引用西方學界研究洛克的廣泛共識，把洛克政治哲學的宗教基礎作詳細闡釋，可使讀者大開眼界；(3) 清末梁啟超及譚嗣同等人，把黃宗羲說成是中國的盧梭，真委屈了梨洲先生；慶堃兄在此書把黃宗羲與洛克相提並論，梨洲先生的貢獻與限制就更一目了然。

慶堃兄學貫中西，哲學與宗教皆其所長。在本書中，他把兩個舉足輕重的中西思想家作批判性的相互關聯，為促進儒學文化與基督教文化對話翻開新一頁。本書對民主、民本、人權、人性、政府、宗教精神等重要課題作對比性的全面考察。我雖有心，卻無力寫出這樣精深的研究專著，但又不甘寂寞，故只能在此序文略述愚見，為此書的出版湊個熱鬧。希望關心中國政治文化、關心中國未來的人，都能齊捧此書，細讀思量。

羅秉祥
香港浸會大學
宗教及哲學系系主任
2005年初春

注釋：

- 1 參看羅暉祥：《公理婆理話倫理》，（香港：明風出版社，2004），頁312-338。
- 2 參看Innocent III, "The Moon and the Sun"; Boniface VIII, "Unam Sanctam," 這兩篇文獻都收集在Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, 2nd. ed. (Oxford University Press, 1963), pp.112, 115-116。另參看叢日雲：《在上帝與凱撒之間：基督教二元政治觀與近代自由主義》（北京：三聯書店，2003），頁254-255。此書不但是介紹西方中世紀政教關係的唯一中文著述，而且也是資料豐富，眼光獨到的分析佳作。
- 3 參看Walter Klaassen, ed., *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources* (Kitchener, Ontario: Herald Press, 1981), pp.244-264 (Chapter XII, "Government"); Robert Kreider, "The Anabaptists and the State," in Guy F. Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1957), pp.180-193。很可惜，介紹重洗派政府神學的中文材料完全缺乏。
- 4 洛克著，吳雲貴譯：《論宗教寬容——致友人的一封信》（北京：商務印書館，1996），頁15-16。
- 5 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996). p.xxvi.
- 6 梁啟超：《先秦政治思想史》（台北：中華書局，1973），頁81；費孝通：〈論師儒〉，收於吳晗、費孝通等著：《皇權與神權》（天津：天津人民出版社，1988），頁26；錢穆：〈道統與治統〉，收於《政學私言》（台北：商務印書館，1996），頁75，頁81。
- 7 費孝通：〈論師儒〉，頁26；錢穆：〈道統與治統〉，頁79。
- 8 梁啟超：《先秦政治思想史》，頁81，頁83，頁89，頁98。
- 9 費孝通：〈論師儒〉，頁27。
- 10 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁99-100。
- 11 參看劉澤華：《中國傳統政治思維》（長春：吉林教育出版社，1991），頁448-454。
- 12 「為人君者，不可以不知大學；為人臣者，不可以不知大學。為人君而不知大學，無以清出治之源；為人臣而不知大學，無以盡正君之法。……臣嘗妄謂大學一書，君天下者之律令格例也，本之則必治，違之則必亂。……四者[格物致知、誠意正心、修身、齊家]之道得則治國平天下在其中矣。」真德秀，〈大學衍義·自序〉，收於《宋元學案》卷八十一，〈西山真氏學案〉，見《黃宗羲全集》第六冊（杭州：浙江古籍出版社，1990），頁189-191。參看鄧永賢：〈朱子學派治國綱領試探——兼析真德秀《大學衍義》〉，收於鄧永賢編：《朱子學研究》（廈門：廈門大學出版社，1989），頁158-200。
- 13 朱熹：〈己酉擬上封事〉，見郭齊、尹波點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），第二冊，頁490-491；參看〈戊申封事〉，《朱熹集》，第二冊，頁461-462。
- 14 朱熹：《朱子語類》卷108，第七冊（北京：中華書局，1986），頁2678。
- 15 參看劉澤華編：《中國政治思想史·隋唐元明清卷》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁379，頁381-385。
- 16 黃宗羲：〈明夷待訪錄·學校〉，見《黃宗羲全集》，第一冊，頁12。
- 17 張灝：〈儒家的超越意識與批判意識〉，收於杜維明編：《儒家發展的宏觀透視》（台北：正中書局，1997），頁290；《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版社，1989），頁53。

- 18 夏瑰琦編：《聖朝破邪集》（香港：建道神學院，1996），頁276。參看叢日雲：《在上帝與凱撒之間》，頁301-307。
- 19 黃宗羲：〈破邪論〉，見《黃宗羲全集》，第一冊，頁195。
- 20 筆者猜測，黃氏要求皇帝定時到太學聽太學祭酒講學及教訓，這種設想可能靈感來於在華天主教傳教士。這是因為在古代西方，事實上皇帝每星期天都要到教堂聽大主教講道，甚至偶爾被大主教斥責。在古代中國則既無這制度，也無此思想傳統。
- 21 曾被人稱為「最後的儒者」的梁漱溟，在上世紀30年代，多次公開發表其「政教合一」（政治與教化合一）主張，爭取「把幫助人生向上的事情亦由最高有力的團體來作」。見梁漱溟，〈政教合一〉、〈什麼是政教合一？〉，收於《梁漱溟全集》，第五卷，濟南，山東人民出版社，1992，頁670-678，689-692。值得注意的是，同時代的國史大師錢穆卻持異議：「若西方政教分行，尚猶不失其有一種衡平之勢。今若僅以選舉言民權，而教育大政默而聽於政府，則未見其不病者。……學校尊嚴，當超於政治之上，……自由講學，不依政府意見為意見，不隨政府轉動而轉動，教育之權應在家言，不在官學。」見錢穆，〈道統與治統〉，頁82。錢穆在此文多次表達對西方政教分離的欣賞，值得我們深思。

溫故而可知新(代序)

承慶球兄邀請為他即將出版的新書寫序，實在愧不敢當。捧讀慶球兄的書稿《民主與民本：洛克與黃宗義的政治及宗教思想》，着實不易下筆，這是因為筆者於洛克(Locke)及黃宗義兩人的政治及宗教思想，並無涉獵。然而，此書之論題卻又係筆者研習中西哲學以及神學以來一直念茲在茲的關懷，此即儒家學者所言的內聖外王。筆者在這裏只能就着這一議題中的某些面向提出一些個人的看法，以使在理論層面上引起讀者的興趣，閱讀並深思慶球兄這一著作。

就中國儒家哲學而言，按劉述先的研究，黃宗義的心學乃師承戴山而來，並由此而簡擇陽明的思想與批評朱子的哲學。¹如果這個看法成立，那麼梨洲雖有《明夷待訪錄》探索中國政治得失之著作，但於內聖與外王之間的轉折關係，終未有所解說，其中理由正恐在此。筆者這個看法主要引伸自陳榮灼最近的研究成果。簡單來說，陳榮灼在其論文〈朱陸匯通之新途〉，²嘗試透過黑格爾(Hegel)之「以倫理揚棄道德」來匯通朱子和陸象山的實踐哲學。他指出：「造成兩者對立的主因是象山將其『道德的觀點絕對化』，而同時朱子將其『倫理的觀點』絕對化……。但若果明白到……一方面『倫理的觀點』必須以『道德的觀點』為基礎，另一方面道德的觀點必須『過渡』至『倫理的觀點』，那末匯通兩者之橋樑便可以築起來了。」³在這裏，我們有興趣的特別是下述的觀點：

從朱子的「倫理的觀點」出發，也許會為「當代新儒家」找出一條更能與「現代化」(Modernization) 結合的落實途徑。這因為如黑格爾的分析所顯示：「市民社會」(civic society) 和「近代國家」(modern state) 這兩個構成「現代性」(Modernity) 的主要環節同屬「倫理的向度」。⁴

當梨洲追隨乃師的道德觀點而批評朱子，認為「泛窮物理，不若反身修德之為愈也」，⁵又云：「天下之理，皆非心外之物，所謂存之自明而心盡矣」，⁶則不免仍然站在主觀唯心論之立場而未能進至朱子通過「格物窮理」所建立的「客觀的倫理秩序」。⁷朱子十分清楚其弊端與局限在：「人之良知，本所固有。然不能窮理者，只是足於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一截，不曾又見得一截，此其所以於理未精也。」⁸

事實上，當梨洲探索政治之理之時，他必須進至從倫理的立場來確定道德之落實，而不能單單地停留在「主觀的」和「抽象的」層次。如此一來，他的心學若要能從哲學的角度來證成其政治的分析和建議，則必須以朱子的倫理觀點來揚棄自己的道德觀點，使得道德能真正地在倫理中落實，完成儒家內聖外王的關懷。事實上，梨洲在討論中國政治之困局與出路，已然觸及落實的問題，可惜其心學卻無相應之發展，表明探究政治現實之理乃心學所不能或缺之環節，在學理上有一突破。

溫故而可知新。慶球兄此書不單分析黃宗羲的政治思想，並且透過

跟同時代的西哲洛克對比，突顯出前者的局限性；又牽連兩人思想中的宗教元素，彼此的人觀，以圖建立一更為立體的看法，對關心中國政治文化發展的知識份子來說，自有其啟發性。慶球兄長期關心中國之文化哲學，研究不輟，已經撰有《中國文化新視域：從基督教觀點看中國文化》⁹作一全面之考察，今更以專案形式深入就洛克與黃宗羲比對發掘，對學界當有開拓之功。盼望慶球兄繼續筆耕，有更多深入透闢的著作面世，為中國文化之發展提供前瞻性的指導。

鄧紹光
於香港西貢（北）西澳
香港浸信會神學院
2005年3月15日

注釋：

- 1 劉述先：《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨文化出版公司，1987），第一章至三章。
- 2 刊《台灣哲學研究》第四期（2004年），頁19-38。
- 3 陳榮灼〈朱陸匯通之新途〉，頁35。
- 4 陳榮灼〈朱陸匯通之新途〉，頁36。
- 5 〈孟子師說卷二〉，引自劉述先：《黃宗羲心學的定位》，頁83。
- 6 〈孟子師說卷二〉，引自劉述先：《黃宗羲心學的定位》，頁90。
- 7 參看陳榮灼：〈朱陸匯通之新途〉，頁27。
- 8 引自陳榮灼：〈朱陸匯通之新途〉，頁30-31。
- 9 〈香港：三聯書店，2004〉。

自序

1996年出版《成聖與自由：王陽明與西方基督教思想比較》後，便計劃在教神學之餘研究黃宗義，以承接王陽明的思想。黃宗義面對漢民族又一次淪亡於異族之手，使他對儒學產生很大激盪：何以儒學到陽明已發展到最成熟的階段，竟無保國衛民的能力？陽明的內聖（個人成聖）有餘，外王（建功立業）顯然不足。黃宗義，世人尊稱他為梨洲先生，為挽救民族傾軛，遵父親遺訓，追隨宋明儒學之殿軍劉蕺山，在史學上用功，希望能建立理想政治。與此同時，西方也發生民主政治的重要進展，就是英國的議會制度與專制王權的抗衡，洛克經歷了英國的光榮革命，為議會制度奠下了理論基礎，成為後來英美的民主發展模式。

我選擇這兩位人物，一方面是他們在政治理想的構思有一定成就，兩者是差不多同時期的人，在地球的兩邊面對不同的大時代挑戰；另一方面我試就他們思想的根源：基督教與儒家來比較政治、宗教及人觀。做比較的工作往往是吃力不討好，因為同時對兩人有興趣的讀者不多，比較也涉及個人主觀意願，難以有完全客觀的評價。因此本書盡量以兩人的最高目標為依歸，以歷史實現為一評審參照，不會以誰超越誰為結論。

這書由開始到完成經歷了七年多，熬過了不少孤寂的晚上，中間因其他寫作不得不暫時放下，後來再執筆時所看的文獻竟如初相識，幾經