

明末東林派的幾個政治觀念

林麗月

一、前言

自漢武帝罷黜百家、獨尊儒術以來，儒家思想即成指導傳統政治的主要理念，雖然儒家在某些時期曾經失去絕對優勢，但兩千年來，其影響之普遍與持久，則終非他家所能及。儒家思想有助於傳統政治發展者極多，固不待言，但論者檢討傳統政治的弊端，亦不免歸咎於儒家，而指責儒家思想擁護專制政治，尤屬常見的批評。

由於歷代儒家的實質內涵並不相同，儒家思想的發展是否為導致傳統專制政治的主因，實非短短數語所能論斷。此外，西方學者多稱中國士大夫為「儒家官吏」(Confucian officials)，實則傳統官僚精神面貌的複雜性，亦非此一名詞所能涵蓋。美國史學家狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)即認為：儒家學者對他們擁護支持的專制制度的一切，固然無法完全逃避歷史責任，但儒家思想一方面透過他們的道德說教(moral suasion)，不斷地給專制權力種種限制，一方面又不斷地從事於政府組織的改革，這些對中國專制政治似乎也有調和與軟化的作用。(註一)余英時先生也曾指出：儒家企圖用文化教育等精神力量來約束君權的努力雖無決定性的效果，但多少也有馴化權勢的作用。(註二)衆所周知，我國君主專制到明代發展至最高峯，然則以上述狄、余二人的觀點檢驗儒家士大夫與明代專制政治的關係，前者的角色究竟為何，似是值得探究的問題。

本文從這個角度出發，試以明末的東林派為核心，探討他們的幾個政治觀念，期能瞭解東林政治思想的主要部份，以及這些明末知識分子在理想與現實之間的「困境」，並由此一窺十六、十七世紀間我國儒家士大夫對當代君主政治的態度。本文所謂的「東林派」是指萬曆中葉以後的東林書院領袖以及天啟間反對權璫魏忠賢獲罪的「東林黨人」。天啟年間，魏忠賢

的黨羽先後編列多種東林黨人名錄，成為魏璫整肅異己的依據，前後指目東林者，有東林點將錄、東林黨人榜、東林朋黨錄、東林同志錄、東林籍貫錄、盜柄東林夥、夥壞封疆錄、東林脅從等，所錄黨人總數多寡不一。（註三）其中最重要的是「東林黨人榜」與「東林點將錄」。「東林黨人榜」的頒行年代，據明史熹宗本紀、東林列傳、酌中志餘載，皆稱在天啟五年（一六二五）十二月（註四），網羅了顧憲成、高攀龍、李三才等士大夫，唯榜中若干人物或為閹黨，或為復社中人，訛誤甚多；「東林點將錄」據文秉「先撥志始」載，係成於天啟四年冬，此錄僅列天啟間持正忤璫的士大夫，故可視為魏忠賢擅政時期東林的中心人物，唯崇禎初年，魏闖敗後，東林當政，逆黨借點將錄以為避罪復官之地，紛紛竄入此錄，致真偽相淆。（註五）近人朱倏撰有「東林黨人榜考證」與「東林點將錄考異」二文，訂正其訛誤與改竄之處。（註六）故知後世所謂「東林」，自不盡等於天啟崇禎間諸名錄中所列的「黨人」，是以本文姑將東林書院的領導人物及其清議的支持者，以及反對魏璫的士大夫稱為「東林派」而不稱「東林黨」，以示與真偽錯置的東林黨人諸名錄所指者有別。再者，由於「東林派」的論述發揮具體政治理念者不多，如欲備舉各人的思想一一討論，自是難能為力，是以本文僅能試從若干領袖的著作抽繹其中的一些政治觀念，以呈現此派人士思想的共同趨向。

二、東林派的救世精神

明季新思想運動自陳獻章發端，至王陽明而大盛，到狂禪派發展到極端，於是反對的言論亦相繼而起，其中最有力量的即首推東林派。（註七）其攻擊目標，集中於王陽明的「無善無惡」，而以「性善」為宗，顧憲成說：

「語本體只是性善二字，語工夫只是小心二字。」（註八）

顧氏以「性善」斥「無善無惡」，此為其本體論之核心，以「小心」救時下猖狂無忌憚之弊，此即其工夫論之精華。高攀龍也說：

「本體本無可指，聖人姑拈一『善』字；工夫極有多方，聖人惟拈一『敬』字。」（註九）

此與涇陽強調「性善」「小心」之旨實同。由於東林講學頗欲救王學末流之弊，因而在學術上有「從王返朱」的傾向（註一〇），不重「悟」而特重「修」，亦即在「本體」之外特別強調「工夫」，不教人懸空想像「本體」，故其學風不近朱學，

反而較近於所謂王學右派，即是「尊德性」一路，而非「道問學」一路。（註一一）因此論者或謂顧高之學在調和程朱與陸王（註一二），或稱之爲「王學修正派」（註一三）。

近人勞思光先生亦認爲顧憲成在王學與朱學間取調和妥協之態度，但批評顧氏在哲學理論上的學說尙欠深透，所以顧氏所創的東林學派，雖在歷史影響方面甚爲重要，然就哲學史標準言，則並不能代表宋明儒學中一重要學說。（註一四）錢穆先生對東林學術的評價頗高，他在「中國近三百年學術史」中指出：「言宋元明三朝六百年講學史者，以東林爲殿。然余觀明清之際學者流風餘韻，猶往往沿東林。」（註一五）又說：「凡清儒辨宋明理學諸大端，東林諸儒已開其緒。」（註一六）他如東林諸儒致力之本體與工夫之辨，亦爲清初實學開端。（註一七）

然而不論東林學派在學術思想史上的毀譽爲何，彼等以江南一隅之書院，於講求性命道德之餘，議論時政，終至名震京師，聳動朝野，足可證明東林講會必不同於一般書院，其影響亦遠大於一般書院。按東林書院位於常州府無錫縣弓溪之畔，爲南宋大儒楊時（龜山）創建，元明之際，一度廢爲僧舍，至明季顧憲成等人修復，始復爲講學之所。東林書院重修工程落成於萬曆三十二年（一六〇四）十月，訂每月九日、十日、十一日舉行大會。（註一八）東林書院之重建，曾獲常州府歐陽東鳳、無錫知縣林宰出資協助，此外，促成其事者包括顧憲成、顧允成、高攀龍、史孟麟、安希范、薛敷教、錢一本、于孔兼等人，這些士人都是在萬曆二十一年（一五九三）以後以「國本」與「京察」爲焦點的政爭中被黜或引退的士大夫，而且也是早期東林講會的重要主講人，以及萬曆三十八年以後反對者所指的「東林黨」。（註一九）

東林早期領袖可以說是明末「清流」士大夫的典型。明末所謂「清流」的基本特質是：擁護傳統的儒家原則，並根據這些原則批判人物、檢討問題。「清流」主張朝廷對人民利益與輿論清議應有當然的尊重，反對絕對權力的濫用；他們主要的抨擊對象是一些投機的、自私的、腐化的官吏。（註二〇）明史稱顧高等人「講習之餘，往往諷議朝政，裁量人物，朝士慕其風者，多遙相應和」（註二一），裁量人物正是上述東林諸賢所以「抱道忤時」的共同因素，也是他們表現關心朝政的共同方式，因此東林雖以講學聞名於世，却是不贊成逃避政治的。顧憲成講學，特重「救世」之旨，他說：

「官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至于水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨德義，念頭不在世道上。即有他美，君子不齒也。」（註二二）

此語後段論講學，最值注意，蓋涇陽認為講求性命道德之學而不關心世道，則不足取，換言之，講學之人應以世道為終極關懷，而以救世為第一職志，所以他說：「士之號為有志者，未有不亟亟於救世者也。」（註二三）

顧允成對當時與政治脫節的學問，尤有嚴厲的批評，「明儒學案」記顧氏兄弟之言說：

「……一日喟然而歎，涇陽曰：何歎也？曰：吾歎夫今之講學者，佞是天崩地陷，他也不管，只管講學耳。涇陽曰：然則所講何事？曰：在縉紳只明哲保身一句，在布衣只傳食諸侯一句。」（註二四）

他們不恥明哲保身的士人，抨擊只管講學而不問天下治亂的俗儒。萬曆三十三年（一六〇五）九月，憲成在東林第一次大會宣言上說：

「自古未有關門閉戶，獨自做成聖賢。自古聖賢，未有絕類離群，孤立無與的學問。吾群一鄉之善士講學，即一鄉之善皆收而為吾之善，而精神充滿乎一鄉矣。群一國之善士講習，即一國之善皆收而為吾之善，而精神充滿乎一國矣。群天下之善士講習，即天下之善皆收而為吾之善，而精神充滿乎天下矣。」（註二五）

這種不願離群孤立的講學宗旨，正是儒家學者由「內聖」而「外王」的一貫理想。亦因彼等重此「救世」之志，所以東林諸賢於人才之進退，政策之得失，時有主張，發為「清議」，近人勞思光稱顧氏之倡救世，「其精神方向固在於使講學不流於遊戲言詞一路，亦不歸於遺世自安一路；蓋仍直承儒學化成世界之精神，自有其超乎門戶毀譽以上之意義也。」（註二六）堪稱公允之論。

由於東林關心世道，所以他們惡鄉愿、倡節義。對於「鄉愿」的性格，顧憲成有一段極為精闢的解釋，他說：

「鄉愿之同流合污，從而不倡者也。大家如此，一滾隨去，凡事都不做頭，既以忠信廉潔媚君子，而其同流合污又不為倡而為從，則君子亦寬之而不責矣；既以同流合污媚小人，而其忠信廉潔又不為真而為似，則小人亦安之而不忌矣。」（註二七）

可知顧氏所斥之鄉愿就是在君子與小人之間首鼠兩端的人，這種不辨善惡、不分是非的盲從，跟小人一樣可恥。而首鼠兩端的鄉愿作風，是嘉靖萬曆以來政治社會的通病（註二八），憲成亟亟於救世，當然對此痛心疾首，東林諸人在政治上強調正邪之辨，善惡之分，就是這種惡鄉愿思想的體現。

再者，鄉愿之同流合污，也大害人世「氣節」之真義。史孟麟批評當時的講學風氣說：

「宋之道學，在節義之中，今之道學，在節義之外。」（註二九）

高攀龍也說：

「氣節而不學問者有之，未有學問而不氣節者，若學問而不氣節，這一種人爲世教之害不淺。」（註三〇）

顧允成論節義尤爲深刻，史稱鄒元標晚年不喜談氣節，允成深議之，說：

「南臬最不喜人以氣節相目，僕問其故，似以節義爲血氣也。夫假節義乃血氣也，真節義卽理義也。血氣之怒不可有理義之怒不可無。……以義理而誤認爲血氣，則浩然之氣且無事養矣。近世鄉愿道學往往借此等議論以消鑠吾人之

真元，而遂其同流合污之志，其言最高，其害最遠。」（註三一）

關於此段議論，論者以爲，其本意在「要求道德理性運用生命力以發揮力量，以供救世。」（註三二）其所倡「義理之氣節」，充分表現不空談性命、不明哲保身的精神，影響東林風氣甚大，因爲東林之學，極重實踐，高攀龍曾說：「學問不貴空談而貴實行。」（註三三）明末忠節之士接踵而出，並非偶然。唐君毅先生指出，明末東林人士捨身取義，成就了彼等所強調之「善」，他說：

「今試觀彼東林之士，以冷風熱血，洗滌乾坤，殺身成仁，舍身取義，若非能空生死，焉能至此！然空生死以成其善，善畢竟不空。」（註三四）

然則東林殺身成仁，捨生取義，不僅是「性善」學說的實踐，更是「義理之氣節」的完成，顯示東林書院的救世精神影響於世道人心者極大，自非當代其他書院可比。

二、東林派的重要政治觀念

如上所述，由於東林提倡「救世」，早期領袖多以批判人物，論議時政爲其關心世道的表現方式，加上東林中人都是現任或退職的官員，與明末官僚組織的關係密切，因此探索他們的政治觀念自是瞭解東林思想的重要途徑。茲就東林派關於君主、士人與君子、國是與國法等觀念分別討論如下：

(一)君主論

傳統儒家學者一向對君主寄與厚望，認為社會的改進與惡化，直接繫於君主的以身作則與影響。孟子說：「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。」（註三五）可為此種聖君思想的代表。這個傳統導致近代以前的政治思想常以君主為核心，東林派也不例外，「君主論」仍是此派人士政治理念的根本。

正如許多儒家士大夫一樣，東林派肯定君主地位的至高無上，並強調君權的尊嚴與權威，故論者或謂其君主論有極為濃厚的傳統宋學色彩（註三六）。顧憲成對君權性質的瞭解相當深刻，他在萬曆二十一年的奏疏中便曾說：

「夫權者，人主之操柄也。人臣所司，謂之職掌。吏部以用人為職，進退去留，一切屬焉，然必擬議上請，奉旨而後行，則所謂權者固自有在，非人臣可得而專也。是故職主於分任，而權則無所不統。權主於獨斷，而職或有所不伸，君臣之分於是乎在，蓋其際嚴矣。」（註三七）

憲成以「權」「職」為區別「君」「臣」之分際，認為吏部實際上只有君主任任的「職」，其用人取捨仍取決於君主最後的裁斷，不僅吏部如此，各級官僚機構也都只有「職」，真正有「權」者唯君主一人。現代學者論傳統君權，每強調「君權是絕對的（absolute）、最後的（ultimate）」（註三八），而憲成顯然已有此認識。東林派士大夫把一切的政治權威歸於君主，這種牢固的尊君觀念使他們相信「君臣之分，等於天地。」（註三九）衆所周知，隨著科舉制度的發達和唐宋世家大族的消融殆盡，唐宋以後，中國社會上已經沒有足以和君權分庭抗禮的力量，科舉出身的士大夫原是一群等待天子賜與「黃金屋」與「千鍾粟」的舉子，因此君主易於牢籠士人，肆意擺佈。（註四〇）這些經由科舉而「食祿」於朝廷的士大夫，嚴守「君臣之義」而尊主忠君，實是勢所必然。由這個背景來看，東林派的尊君觀念，自是可以理解的。

與一般儒家學者一樣，東林派的君主論亦充滿濃厚的道德自主傾向，期待以君主的道德實現理想的政治，如高攀龍在萬曆二十年（一五九二）的「今日第一要務疏」中說：

「天下之事有本有末。正其本者，雖若迂緩而實易為力。……所謂天下之本者何？陛下之心是也。人君之心，與天為一，呼吸相通。一念而善，天以善應之，一念不善，天以不善應之，如影之隨形，纖悉不爽。」（註四一）

高氏以君主之心為「天下之本」，所以君主的地位至為崇高，皇帝被比為「天」，如左光斗說：「皇上天也，群工則萬物也

。」（註四二）顧憲成說：「天子繫乎天也，君與天一體。」（註四三）此與漢儒董仲舒所說「君人者，國之元，發言動作，萬物之樞機；樞機之發，榮辱之端也。」（註四四）其精神是相通的，因為他們都認定天下之治亂繫於人君之善惡，人心的向背即君主之榮辱，就是期望透過君主個人的道德以改善政治。

由於事實上君主往往無法做到道德自主，所以顧憲成等人雖然承認君權的至高無上，但是並不盲目地把君權絕對化。萬曆二十一年五月，鄒元標以忤首輔王錫爵，告病求去，時顧憲成任吏部考功員外郎，蔡國珍署吏部尚書，奉旨宜予放去。憲成以為不可，謂國珍曰：

「放去是耶，宜將而順之；非耶，宜匡而救之。若不問所以，皇上曰如是，相國遂亦曰如是，是惟皇上之言而莫之違也，非所以光主德也。」（註四五）

亦即君主的命令違反「是」的時候，人臣可以反對，如此才能匡正君主以「光主德」，根據這樣的議論，憲成乃有「人謂堯以天下與舜，據吾意，直是堯以舜與天下耳」的看法（註四六），這就是說，並不是天下的所有權屬於君主，而是君主的所有一權來自天下。顧允成在疏論皇太子冊立問題時，即立張應以「天下之公」為重，不應受「皇上一己之私」影響，致「以私而掩公，以一人而掩天下」（註四七）。楊漣在天啟四年的奏疏中也說：

「竊維生殺予奪，帝王御世之大權也；是非可否，士君子持身之大義也。權之所在，人主可以行令；義之所在，匹夫可以行意。是故書曰：有言逆於心，必求諸道，有言遜於志，必求諸非道。記曰：爵人於朝，與衆共之，刑人於市，與衆棄之。言帝王不可以意為喜怒也。」（註四八）

也就是說人主雖有至高無上的大權，但君令如果違反天下之是非義理，士大夫應該表達反對的意見，以成全士君子之大義。

上述諸人的看法可以說明中國政治文化中存在著道德文化秩序與現實政治秩序之間的「張力」（tension）（註四九），也就是「道」與「勢」之間的衝突。他們所強調的「是」與「公」，都是一種道德義理上的約束，而在君主專制體制下，面對明末那些與他們理想中「聖君」相去甚遠的君主，東林士大夫除了不斷對人君進行苦口婆心的勸諫，以表現所謂「士君子持身之大義」外，似乎也別無批判權威的有力方式。在君主不朝，內外否隔的萬曆、天啟年間，東林人士透過奏疏所作的「道德說教」可以說是無日無之，如趙南星在「覆陳侍御整頓綱疏」中說：

「今臣等寧敢不竭狗馬之力，然須皇上惕然猛省，勤理庶政，然後臣等之盡職有濟於事。蓋臣等雖焦心苦思，不如皇上之一念足以孚格蒼穹。臣等雖敝吻燥舌，不如皇上之一言足以鼓舞四海。臣等雖鞠躬殫力，不如皇上之一舉動足以維新宇宙。」（註五〇）

可見人君久不視朝，使東林士大夫對國事的振作深感力不從心。然而期待君主勤理庶政的希望仍然落空，所以萬曆末葉顧憲成大有「無力可回天」的感歎，他說：

「……總之朝講廢曠，一切章奏，微有關涉，輒格不下，此中機緘，九閭萬里，禍形已成，莫可救藥。」（註五一）天啟三年，李應昇對天子不御朝講，也曾作沉痛的進諫，他說：

「上淵默而聞聲，下拱手以觀望，巧者取富貴以去，黠者微閃爍其間，上下之交既睽，則憂患之來未可一二數也。人君之尊，豈高拱無言神明獨斷之謂哉！」（註五二）

由此不難看出，東林派在肯定尊君與追求德治的過程中，面臨極大的困境。實際上，這也是傳統儒家士大夫始終不能脫離的困境，即使是東林以後的明末清初大儒黃宗義亦然，黃氏在「明夷待訪錄」一書中，對秦漢以下的君主有最徹底的批判，但是他的思想仍然無法超越君主體制，對黃氏而言，君主體制顯然是唯一的政治體制，對於君權的限制也只有訴諸道德上的約束，使其合理化與道德化而已。（註五三）在「君臣之分，等於天地」的倫理限制下，東林士大夫面臨道德文化秩序與現實政治秩序的衝突時，對君主與權威的批判所表現的只是消極作用的抗議性（註五四）。從這一點來看，與其強調東林派的君主論具有濃厚的傳統宋學的色彩，毋寧說他們所努力尋求的道德自主及其對政治權威的批判與抗議，已是傳統儒家士大夫君主觀念的極限，對君主專制政體下的明末政治文化而言，是深具意義的。

（二）士人論與君子論

東林早期領袖與明代吏部的關係非常密切，自癸巳（萬曆二十一年）京察以後，吏部成為反對內閣的中心，當時任文選司郎中的顧憲成即是吏部「清流」的領袖之一，此後漸成支持內閣者攻擊之核心人物，朝士因而有「阿內閣」與「附吏部」之分。（註五五）東林派士大夫在萬曆中葉以後的閣部之爭中，力爭吏部用人之權自主，致被攻擊為「專權結黨」。實際上，獲得人事控制權以影響官僚制度的運作正是東林的主要目標之一（註五六），這一點除了可由萬曆中葉以降東林派的政治

活動去觀察，還應該從東林派關於士人與君子的觀念去理解。

自周代封建制度解體後，士一向爲四民之首，是建構官僚體系的基本成員，士大夫在傳統政治中的重要性，實不待言；東林中人或爲現任官員，或爲退職士大夫，故對當代官僚與政治的良窳，始終寄與深切的關注。東林派可以說有強烈的士大夫是社會精英分子（elite）的意識，天啓初年曾任吏部尚書的趙南星嘗說：

「夫天下之民不過農工商耳，而士爲之首，是天下之民所待以治者也。古之教太子者齒於國家，欲其先爲士也。夫君且先爲士也，而況於卿相乎，蓋士道之大如此，故士之以天下國家爲事也，非自任也。猶農之服田，工之飭材，商賈之牽車牛而四方也，其本業然也。」（註五七）

這就是說，政治是士人的職業，也是士人與一般庶民的區別所在。天下國家之事既爲士人的職業，則當孜孜矻矻，戮力從事，否則便有虧職分，所以趙南星又說：「士不以天下國家爲事而反害之，是三民之不若也。」（註五八）

趙南星並強調士人應以「豪傑」自期，所謂「豪傑」就是「肩天下國家之重，而無爲一身一家之計」的士（註五九），是與從事農工商的一般「流俗庸人」判然有別的。顧憲成也說：「天生豪傑原爲世教，既爲世教，自不能與時俯仰。」（註六〇）這種知識分子的自我期許，可以由孔子以來儒家積極入仕的思想尋其根源，所謂「不仕無義」（註六一），從政原是知識分子的本有義務，因此士人當有捨我其誰的自期，以天下國家爲己任。東林派提倡「救世」，關心世道，故東林之士莫不以投身政治爲其施展知識分子抱負的第一途徑。他們認爲士人良莠混雜，而人臣之賢不肖關係社稷安危甚鉅，因此爲政者遴選官僚不可不慎，趙南星謂：「賢不肖之進退，乃民生休戚社稷安危所關。」（註六二）周順昌說：「人臣之去留進退與國家之安危治亂每相應。」（註六三）高攀龍以爲：「政事本於人才，舍人才而言政者，必無政。」（註六四）都在強調官僚成員的好壞與政治秩序有至爲密切的關係。

基於上述的觀點，東林特重士大夫中「君子」與「小人」之辨，務期「衆正盈朝」，邪佞盡退，以挽救明末腐敗的政治風氣。他們強調好的政治端賴正人君子參政，如周應昇在「乞廣收名賢之用以培正氣疏」中說：

「臣惟治亂之數相循環，而一以君子之聚散爲候，蓋君子聚則小人散矣，君子之勢落落然，聚而若散，則小人之氣炎炎然，散而欲聚矣。……君子之力不厚，則小人之膽畢張，萬一進一匪人，豈不全局俱覆？」（註六五）

爲了免於「進一匪人」而敗壞政治，分辨君子與小人，是人主改善朝政的要務。但是實際上，人主除非具有高度的知人之明與道德觀念，並不容易明辨君子與小人的不同，這是因爲「君子必有所短，小人必有所長，君子難親，小人易比，故世人於君子惟見其短，於小人惟見其長。」（註六六）所以君主往往受其蒙蔽。更何況君子、小人之外，復有一種「鄉愿」，更使君子小人之辨難明。對東林人士而言，所謂「鄉愿」既不是君子，亦非純爲小人。本文前曾述及顧憲成對當時的「鄉愿」有嚴厲的批評，可以看出他們對正邪之分的執著，因爲正邪之不同有如涇渭之清濁，是不容模稜的，所以他們不恥鄉愿之首鼠於君子與小人之間，憲成說鄉愿既「以忠信廉潔媚君子」，又「以同流合污媚小人」，這與東林儒者劉靜之的說法極爲相近，劉氏說：

「與君子交者君子也，小人交者小人也。君子可交，小人亦可交者，鄉人也。鄉人之好君子也，不甚，其惡小人也，亦不甚。其用情在好惡之間，故其立身也，亦在君子小人之間。天下君子少，小人亦少，而鄉人最多。小人害在一身，鄉人害在風俗。」（註六七）

劉靜之所謂的「鄉人」即顧憲成所指的「鄉愿」，此種人同流合污，危害風俗，故亦爲以君子自居自許的東林所反對。

黃道周認爲用君子去小人是「隨試輒效」的施政良方，提出鑑別君子小人的五個指標，強調以此五點衡量士人，「十不失一」，他所說的君子必是：直亮剛方、仁閱寬宏、樂善聞過、難進易退、非道不繇，小人則是指：脂韋荏苒、鳩鷺狡險、好讒悅佞、競榮圖寵、他途借進。（註六八）其前三點皆屬個人品德問題，後兩項則涉及士大夫的仕宦態度問題，實則黃氏所提出的五個衡量標準，毋寧說是君子與小人的五個不同的特質，其中以「非道不繇」爲君子的質素之一，特別值得注意。如前所述，東林派普遍有士人參政的使命感，但他們理想中的士君子不僅要有「以天下國家之事」爲本業的抱負，而且要有守道行道的執著。繆昌期在「守道守官辨」一文中指出：

「惟世之視道也甚超，而視官也甚陋。以爲道者無形無名，別有一種細細天地，藐萬物，出入神化之妙理。而官者不過一階半級，戴弁冕，綰紳組，碌碌焉爲人役僕而已。」（註六九）

繆氏批評當時很多官僚一意追求個人的私利，導致政治風氣的敗壞，所謂「喻利喻義，分別君子小人」（註七〇），明末的腐化官僚就是一群只顧私利，不知守道的士大夫。繆氏認爲，實際上官與道是互爲表裏的，所謂「爲委吏則委吏，爲乘田則

乘田，爲司寇則司寇」（註七一），如能明辨義利，善盡爲官的職責，則「道」亦可隨之實現，因此守道與否自然也是區別君子小人的重要依據。

此外，東林派以爲，君子既是安定社稷的主要力量，故能時時以庶民之福祉爲念。高攀龍說：

「夫民力，聖人所甚重，不可不思也。自天子下至一邑之宰，稼穡焉而食民之力；布帛焉而衣民之力；宮室焉而處民之力，一舉目靡非民力也。是以君子一舉目而不敢忘民，思其艱也。」（註七二）

對於庶民之中的窮人，君子尤應給與特別的關注。天啟元年（一六二一），高攀龍上疏指出，京師「窮民赤體者徧滿街衢」（註七三），高氏目睹京師窮民悲慘萬狀，「目不忍視，耳不忍聞，痛心刺腸，眠食俱惡」，又見君主膳饈之豐，因而大歎「滿目窮民，不過費陛下一朝之享而足也。」（註七四）似此「一舉目而不敢忘民」的悲憫情懷與人道主義精神，也是東林心目中「士君子」的基本質素。

在明末腐敗的政治風氣下，東林派濃厚的道德理想主義傾向使他們特別強調東林是志同道合的「君子」的自然結合，因爲君子小人的氣類不同，一如黑白之釐然分明，所以君子小人各爲朋黨乃是勢所必然的事，高攀龍的「朋黨論」一文最足以代表東林在這方面的看法，他指出：

「歐陽公論朋黨，至矣，其曰小人無朋，惟君子有之，吾以爲未盡也。……偏黨之黨不可有，黨類之黨不容無。君子之相與也，取其大節，掩其小疵，破末俗之雷同，持必察之獨見，小人以君子爲偏黨，豈偏黨乎哉！……大臣爲君子之黨，則君子進而天下治，大臣爲小人之黨，則小人進而天下亂。……君子之黨盛而小人之黨散，天下之治，治於君子之黨，而非論於黨之有無也，此道不明，君子反相戒爲黨，悲夫！」（註七五）

東林認爲他們的結合是君子的「黨類之黨」，但高氏強調君子相交是「取其大節，掩其小疵」，換言之，所謂君子不一定求其德行上的完美無瑕，這與顧憲成所說「論人當觀其趨向之大體，趨向苟正，即小節出入，不失爲君子。」（註七六）的看法相同。我們看前述黃道周的五個衡量君子小人的項目，都屬原則性的標準，而非具體而細瑣的權衡，也可以說明東林這種君子論的一貫精神。

由於抱持「君子進而天下治」的信念，東林派從萬曆中葉的孫鑰、顧憲成，到天啟初年的趙南星，任職吏部主銓期間，

無不孜孜於爭取人事權之自主，務使清流在朝，善類咸進，天啟初年所以「東林勢盛，衆正盈朝」者，即吏部尚書趙南星搜舉遺佚之功。

美人魏斐德 (Frederic Wakeman) 認為，東林自許爲君子之黨，極富知識分子參政的精英觀念，與東林派在思想上所主張的「精英論」(eliticism)一致，而「精英論」是對李贄等人所持「人人皆聖賢」的學說的反動。(註七七)實則東林的君子論與精英觀念，不一定要由明末左派王學所謂「平民主義」思想之反動尋其線索，因爲自兩漢以下，國人對於朋黨的議論，一向不出君子小人品性二分法的範疇。(註七八)東林的君子論雖然是以「不仕無義」的積極參政思想爲基礎，因而頗富魏氏所謂的「精英論」的色彩，但他們所重視的君子小人之辨，強調的是士人品性與守道行義的問題，基本上仍脫不出以品德差異區分黨類的傳統模式。論者以爲，明末東林運動的失敗，代表傳統儒家價值觀念與現實惡劣的政治勢力鬥爭的一個典型，他們是一支重整道德的十字軍，但不是一個改革政治的士大夫團體。(註七九)但是就東林的政治理想而言，東林領袖不尚道德空談，重視躬行實踐，並汲汲爭取官僚體制的人事控制權，務期做到進君子退小人，以促進明末官僚體系內部的改革，可以證明東林不僅僅是維護儒家傳統的道德理想主義者，而且確實具備了明清兩代政治思想主流的「尚實主義」(realism)的內涵。(註八〇)

(三)國是論與國法論

東林派雖然有濃厚的傳統聖君觀念與德治理想，但明末現實政治中的君主實際上都是與其理想的聖君規範相去極遠的君主，這種理想與現實之間的矛盾衝突，產生了傳統政治文化中「道」「勢」之間的「張力」，面對此一困境，東林除了以儒家的「道德說教」試圖對是非不明的人主進行其「抗議性」的批判外，另一方面更以「法理論」作約束君權的努力。所以東林人士普遍肯定「法治」的必要，如趙南星在下野以後所寫的「野談」一文中說：

「使天下皆賢者，則結繩可治。然賢者爲治，知人之未必皆賢也，故立之爲法，使中人寡過，而不肖者不敢犯。伯夷，古今之清人也，假使伯夷而治孤竹之國，則必不敢謂人人皆清而皆湛之於貨利之中，其所以防之者，必不廢法。」

(註八一)

這就是說，由於社會上賢者甚少，因此不能期望用道德約束所有的人，只有「法」能使「中人」寡過，「不肖者」不敢犯。

他說，賢者是不易得的，一百人之中，賢者恐怕不到十人，縱使百人之中有賢者十人，而不肖者二十人，其餘的七十人就是中人。中人與不肖者如不以法束縛，則必常犯過。（註八一）尤其在明末政治社會日趨混亂的時代，統治階層——包括君主與士大夫——建立依法而治的制度，更是不可忽視的要務。天啟四年，高攀龍在「申嚴憲約責成州縣疏」中也說：

「爲政者拔賢才，除民賊，約中人。天下惟中人爲多，約之于法，皆不失爲賢者。太守約州縣者也，司道約府州縣者也，撫按無所不約，約之使人人守法，如農之有畔焉而無越思，則天下治矣。」（註八二）

趙、高二人都強調「約束中人」是爲政者大事，因而皆肯定法治的必要。當然他們並不主張純任法治，黃道周認爲法的基礎應建立在「禮」上面，他說：「禮者所以爲法，刑者所以爲戒。」（註八三）又說：「刑德兩取，不可以不察也。」（註八四）而按照趙南星的說法，對「賢者」是無所用「法」的，賢者只須「議法」來約束中人與不肖者，所以他說：「潔己愛民，賢者也，法之立，非爲賢者，惟賢者能議法。」（註八五）可見他們的理想是「禮刑分治」，也就是荀子所說「以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑」（註八六）的原則，黃道周所謂「刑德兩取，不可以不察」的關鍵就在於此。

基於上述這種肯定「法」之必要的認識，東林擴而大之，進而發展出他們的「法理論」，也就是「國是」與「國法」的觀念，在這方面，以繆昌期的論點最具代表性。東林派重視「是」與「公」，以限制君主一己之私的濫用，前已言之，所以東林言及「國是」者頗不乏人，如左光斗嘗言「國是本乎人心」（註八七），趙南星言「國之有是，衆所共以爲是也，衆論未必皆是，而是不出於衆論之外。」（註八八）都是在強調天下共同認定的「公是」的觀念，唯東林人士論「國是」，以繆昌期的闡述最多，也最深入。繆氏所說的「國是」是指「出於群心之自然，而成於群喙之同然」（註八九），也就是天下公認的客觀真理，但是這樣的客觀真理的權力不在君主與士大夫，而是源於愚夫愚婦的公論。他說：

「夫愚夫愚婦何與於天下事，而唯其無與於天下事，故其待之也虛，見之也明，率然竅於臆，薄於喉，而衝於口，率以定天下之是非。」（註九〇）

這就是說，民衆的輿論擁有絕對的權威，而「國是」的根本就在此，所以說：「天下之匹夫匹婦之所是，主與臣不得矯之以爲非，匹夫匹婦之所非，主與臣不得矯之以爲是。」（註九一）然而實際上天下之匹夫匹婦「無權無力」（註九二），因此沒有將其「是」實現於政治的力量，代「無權無力」的庶人把他們的「是」實現在政治上的是士大夫與君主。

但是因爲士大夫也不免「是非之中更有是非，彼此之外復生彼此，呶呶籍籍，日與構鬪。」（註九三）結果常致因私害公，最後不得不「轉聽之人主」。在這種困境下，天下庶民與君主「相維相制」的客觀基準就是「國法」。繆昌期認爲：「國之有法，如方圓之有規矩，而低昂之有權衡也。法不爲恩貸，不爲旁假，不爲勢奪，凡有貸有假有奪，皆以法市者也。」（註九四）他的理想是使「法」不論對卑寡、貴衆、弱遠、強近皆得伸張，也就是必須確立「法」的普遍性與公正性，這種依法而治的思想與楊漣所說的「帝王不可以意爲喜怒」在精神上是一致的，蓋兩者都要求統治者必須根據一個爲天下人所信服의客觀標準而行事。所以「國法」就狹義言，是指刑法律令，就廣義言，則還包括「客觀化的制度」。

繆昌期認爲，國法具體表現於「祖宗之法」，所以他說：

「欲定國是，當先守祖宗之法，據法則人無巧言，無巧言所以定國是也。由此言之，是者，天下之所共，體與法者，人主之所獨；人主不操其所獨而示天下以輕，則人主過。」（註九五）

依照這個觀點，則國法仍由君主所獨操。李應昇也有類似的看法，他在「請明是非以釋群疑以定衆志疏」中指出：

「臣惟孟軻有言，是非之心，人皆有之，是心也，衆著之爲國是，獨握之爲王章。」（註九六）

王章即國法，爲人主所獨操，這個說法與東林的尊君觀念並不衝突，因爲國法既爲人主所獨操，則崇法亦所以尊君，二者實並行不悖。再者，「王章」既是「國是」的另一種形式，則尊法亦可以彰明天下之公是公非。尤其重要的是，君主也不能超出「法」的限度之外，繆昌期主張「欲定國是，當先守祖宗之法」，自然當守祖宗之法的也包括君主，楊漣也說：

「夫天下者祖宗之天下，法度者祖宗之法度，皇上亦在祖宗之法度之中。」（註九七）

很顯然的，東林欲以祖宗之法作爲約束君主的力量，使政治不因帝王「以意爲喜怒」而脫離正軌，由此不難看出東林人士在君主專制的限制下，婉轉尋求限制君權的理論根據以改善政治的苦心。

繆昌期詮釋「祖宗之法」時，並不侷限於開國君主立法垂統的「祖訓」一義，因爲他認爲祖宗時代的理想可以在當代重現，也就是在大明王朝的某個時期具體表現出來。如果「國法」應用得當，就可約束明末宦官與腐化官僚，使現階段的政治獲得改善。所以東林的國法論雖然強調「祖宗之法」的重要，但與傳統政治文化中的溫和改革思想並不背馳。繆昌期說：

「語有之，假器莫便於比鄰，取法莫宜於近代，皇上儻有意於鼎新之治乎？請以孝世兩朝爲法。」（註九八）

就是主張應以弘治、嘉靖兩朝的法度爲其模範。

明代弘治一朝，政治清明，爲宣德以下所僅見，孝宗即位之初，盡斥前朝近倖，淘汰傳奉官、遣散西番僧、罷除萬安，凡此皆爲後世所稱；孝宗本人又能虛心納諫，崇尚節儉，故能薄賦省刑，尊禮賢老，因此弘治之政，與其前面的成化一朝相較，清濁適成對比。繆昌期特別推崇孝宗的「睿聖」，他說：

「以孝廟之睿聖也，而詔求耆老，左於劉，而右於戴，平台煖閣，從容日晷，其於政務安得不九變而復貫乎！至於近倖之臣，以講官一言立賜切責，則誘導之端絕矣，所以革成化季年之濫觴者也。」（註九九）

至於稱美嘉靖政治，則是特重世宗的「英斷」，尤其裁撤鎮守中官一事，則「憑竊之威收矣，所以革正德累年之委轡者此也。」（註一〇〇）所以繆氏推崇世宗爲「中興之主」（註一〇一）。特別稱美世宗裁革鎮守中官的措施，除了反映明末許多士大夫推崇嘉靖政治的看法（註一〇二）外，同時也代表他們對明末宦官專政這個現實問題的一種回應。所以繆昌期並不強調「祖訓錄」的絕對性，祖宗之法雖著於祖訓錄，但是「其所以維新斯世，爲革爲鼎者，太祖知之，列聖知之，而天下終莫得而知也。」（註一〇三）最重要的是，人主是否能在綱紀縱弛之後作一個「善革者」（註一〇四），孝宗與世宗便是明代歷史上難得的「善革者」，所以「二廟之盛德大業，盡萬世而猶新也。」（註一〇五）由此可見，繆氏的國法論不僅在消極的立一客觀標準以約束君主，而且寓有勸導當代君主革新政治的積極用意，在宦官亂政、法紀廢弛的明末，這樣的觀點也充分反映出東林士大夫不滿現狀的心態。

四、結 論

明季自萬曆以後，朋黨之爭與國運相終始，東林以此頗受世人訾議，明末大儒黃宗羲嘗爲之辯解，說：「東林講學者，不過數人耳，其爲講院，亦不過一郡之內耳。……東林豈真有名目哉！亦小人加之名目而已矣。」（註一〇六）東林以清議爲四方所重，盛名所至，謗亦隨之，且因附之者日衆，愈後而流品愈雜，致當時所謂東林中人，其德行亦不乏可議者。清初計六奇認爲明末朋黨互攻，「雖持論各有短長，大抵世所謂小人者，皆眞小人，而所謂君子者，則未必眞君子也。」（註一〇七）這樣的批評對東林黨來說，可以說是相當公允的看法。

唯就大體而言，東林派稱得上是抱持道德理想主義的明末士大夫。由本文關於東林幾個政治觀念的探討，可以發現東林派的君主論雖然擺脫不了傳統的尊君觀念，但是他們對君權的態度並非毫無批判性，東林士大夫強調「是」與「公」的原則，一方面不斷對明末君主進行「道德說教」，另一方面就東林士大夫本身而言，也是一種傳統儒家道德的自我要求。萬曆二十一年五月，任職吏部的顧憲成與蔡國珍對「奉旨放去」鄒元標一事的一再「斟酌」，終使神宗改旨元標著予留用（註一〇八），說明了在君權高漲的明代專制體制下，東林派士大夫對君主權威的態度，並不是只有一味的服從與依賴。西人索羅門（Richard Solomon）認為中國傳統政治文化有依賴性的權威性格（註一〇九），然而從東林派來看，這個觀點顯然值得商榷。當然，東林派面對「道」「勢」衝突的困境時，由於受到傳統「君臣之義」的限制，他們的對策仍然大都是消極的、抗議性的，也就是在君主體制之下，只能要求其合理化與道德化而已。雖然這種以儒家道德馴化君主的作用很難具體估量出來，但從明末政治來看，由於君主的不御朝講、不省章奏，東林派所作的努力對君主能發揮多大的誘導或約束的作用，實在值得懷疑。

東林派以士人積極參政的觀念為基礎，對明末官僚體制內部的整頓，始終寄與極大的關注，因此他們特重「君子」「小人」之辨，認為賢不肖的進退與社稷安危政治隆污息息相關。東林強調的「君子」，雖然略具今人所謂的「精英分子」（elite）的性質，但是他們衡量君子的標準，完全屬於儒家傳統道德的範疇，並不涉及學識上的層次。這使東林的士人論與君子論也充滿道德理想主義的色彩，但若干東林領袖之汲汲於爭取吏部的人事權，尤其是黜免腐敗官僚的自主性權威，却是這種「進君子退小人」政治理想的實踐。

就原則上來說，東林派贊成「禮刑分治」，主張為政者除了德治之外，還需要有一套客觀標準來作為安定政治社會秩序的手段。這個客觀標準，就狹義言，是指刑法法令，就廣義言，則包括客觀化的一切制度；前者用以約束「中人」與「不肖者」，後者則上自君主士大夫，下至庶民百姓，皆應同受其制約。所以東林派強調「國是」，亦即天下匹夫匹婦公認的是非義理，而所謂「國法」亦應據此「國是」而定。因此，「國是」論與「國法」論是東林派士大夫用以約束君權的法理根據。

東林派極重「救世」，所以他們的政治觀念大抵從關心「世道」「世教」出發，最後落實於對庶民福祉的關懷之上。美人狄百瑞因黃宗義的政治主張非常強調「政府必須為人民謀福利，不是為統治者謀福利」，對黃氏備極推崇，認為黃氏是第

一位夠資格稱爲「民主的」思想家（註一一〇），雖然我們並不同意狄氏關心人民幸福就是「民主」的看法（註一一一），但是假如我們不否認這種關心人民利益的政治理念是國史上極可珍視的思想的話，則上述東林派幾個政治觀念的價值，同樣值得吾人予以肯定。

註 釋

- 註 一：Wm. Theodore de Bary, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-century View" in John K. Fairbank ed, Chinese Thought and Institutions (University of Chicago Press, 1957) p. 164。
- 註 二：余英時，「『君尊臣卑』下的君權與相權」，收入歷史與思想（民國六五年九月初版，台北，聯經公司），頁五〇至五一。
- 註 三：各種名錄所錄黨人總數，計：東林點將錄一〇九人，東林黨人榜三〇九人，東林朋黨錄九四人，東林同志錄三一九人，東林籍貫錄一六二人，盜柄東林夥三九三人，夥壞封疆錄三五人，東林脅從五三人。見陳鼎，東林列傳（民國六四年十一月初版，台北，新文豐）；文秉，先撥志始（借月山房彙鈔本）；劉若愚，酌中志餘（正覺樓叢書本）。
- 註 四：參閱朱俊，「東林黨人榜考證」，燕京學報，十九期（民國二五年），頁一五九。
- 註 五：參閱朱俊，「東林點將錄考異」，國立中山大學文史學研究所月刊，二卷一期（民國廿二年）。
- 註 六：詳見朱俊，前引二文。
- 註 七：參閱嵇文甫，晚明思想史論（民國卅三年九月初版，重慶，商務），頁五八。
- 註 八：顧憲成，小心齋箴記（清光緒三年重刊本，收入顧端文公遺書），卷十八，頁十一上。
- 註 九：高攀龍，高子遺書（清光緒二年江蘇書局刊本），卷八上，「鄒顧請益」。
- 註 一〇：錢穆，中國近三百年學術史（民國六九年台七版，台灣商務），頁一四。
- 註 一一：嵇文甫，前引書，頁七〇。
- 註 一二：容肇祖，明代思想史（民國六四年三月台四版，台灣開明書店），頁三〇一。
- 註 一三：嵇文甫，前引書，第五章，「東林派與王學修正運動」。
- 註 一四：勞思光，中國哲學史，第三卷（一九八〇年，香港中文大學），下冊，頁五八四至五八五。
- 註 一五：錢穆，前引書，頁八。

- 註 一六：同前書，頁一四。
- 註 一七：同前書，頁一〇至一一。
- 註 一八：顧與沐等編，顧端文公年譜（清光緒三年重刊本，收入顧端文公遺書），卷三，頁八上。
- 註 一九：參閱拙撰，「閩部衝突與明萬曆朝的黨爭」，師大歷史學報，第十期，民國七一年。
- 註 二〇：Heinrich Busch, *The Tung-lin Academy and Its Political and Philosophical Significance*, *Monumenta Serica* XIV (1955), p.14.
- 註 二一：明史（台北，鼎文書局新校本），卷二二一，顧憲成傳，總頁六〇三二。
- 註 二二：顧憲成，小心齋割記，卷十一，頁三上。
- 註 二三：顧憲成，涇臯藏稿（台北，商務，四庫金書珍本八集），卷八，頁二下，「贈鳳雲楊君令峽江序」。
- 註 二四：黃宗羲，明儒學案（民國六三年，台北，河洛），卷六〇，東林學案三，頁三。
- 註 二五：顧端文公年譜，卷三，頁一〇上。
- 註 二六：勞思光，前引書，頁五八六。
- 註 二七：顧端文公年譜，卷三，頁三上。
- 註 二八：徐賓，歷代黨鑑（民國六三年，台北，廣文書局，史料六編），頁八，「歷代黨鑑總序」。
- 註 二九：明儒學案，卷六〇，東林學案三，頁七。
- 註 三〇：高子遺書，卷五，語錄，頁二一上。
- 註 三一：明儒學案，卷六〇，東林學案三，頁四，引小辨齋割記。
- 註 三二：勞思光，前引書，頁五八七。
- 註 三三：高子遺書，卷五，語錄，頁二三上。
- 註 三四：唐君毅，中國哲學原論：原性篇（民國五七年，香港，新亞研究所），頁四六九。
- 註 三五：孟子，「離婁篇」。
- 註 三六：小野和子，「東林派とその政治思想」，東方學報（一九五八年，日本，京都大學人文科學研究所），第二十八號，頁二六七。
- 註 三七：涇臯藏稿，卷一，頁十四上。
- 註 三八：余英時，前引書，頁五〇。
- 註 三九：明史，卷二二一，錢一本傳，總頁六〇三九。

註四〇：中古世家大族的消融，詳見孫國棟，「唐宋之際社會門第之消融」，新亞學報四卷一期（一九五九年）；另參邢義田，「奉天承運——皇帝制度」，收入鄭欽仁主編，立國的宏規（中國文化新論：制度篇，民國七一年，台北，聯經），頁六七。

註四一：高子遺書，卷七，頁七下至八上，「今日第一要務疏」。

註四二：左光斗，左忠毅公集（收入潘錫恩輯，乾坤正氣集，清道光二八年刊，光緒七年印），卷一，頁一下，「宗社危在剝膚疏」。

註四三：涇皋藏稿，卷一，頁一〇下，「建儲重典國本攸關不宜有待懇乞聖明早賜宸斷以信成命以慰輿情事疏」。

註四四：董仲舒，春秋繁露（民國六三年台一版，台北，河洛，春秋繁露義證），卷六，「立元神」，頁一下。

註四五：顧端文公年譜，卷二，頁二三下。

註四六：小心齋割記，卷十五，頁六下。

註四七：高廷珍輯，東林書院志（民國五七年初版，台北，廣文），卷七，頁六二下，高攀龍撰，顧涇凡行狀。

註四八：楊捷，楊忠烈公文集（收入乾坤正氣集），卷一，頁三二下，「止內批屢降疏」。

註四九：墨子刻（Thomas A. Metzger）老師認為，中國政治文化中有很強的權威批判性，也就是說在中國的道德文化秩序與政治秩序之間有張力（tension，或譯緊張性）。參閱Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of China Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge, Harvard University, 1973) & *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York, Columbia University Press, 1977)。

註五〇：趙南星，趙忠毅公文集，卷十二，頁一下至一二上，「覆陳侍御整頓綱疏」。

註五一：涇皋藏稿，卷五，頁四五下，「東高景逸」。

註五二：李應昇，落落齋遺集（收入乾坤正氣集），卷一，頁一上。

註五三：W. T. de Bary 前引文。另參劉紀曜，「仕與隱——傳統中國政治文化的兩極」，收入黃俊傑主編，理想與現實（中國文化新論，思想篇一，民國七一年，台北，聯經），頁三三二至三三三。

註五四：儒家表現抗議性，參閱劉紀曜，前引文，頁三三二。

註五五：拙撰，前引文，頁一二九。

註五六：Frederic Wakeman 著，劉唐芬譯，「獨立自主的代價——知識份子與明清政治」，收入周陽山編，知識份子與中國（民國六九年，台北，時報出版公司），頁二九五。

註五七：趙忠毅公文集，卷四，頁二三上，「賀李汝立應鄉舉序」。

註 五八：同前註。

註 五九：同前書，卷四，頁二三下。

註 七〇：涇臯藏稿，卷四，頁四〇下，「與儀部丁長孺」。

註 六一：論語，「微子篇」。

註 六二：趙忠毅公文集，卷十七，頁四八上，良心語。

註 六三：周順昌，燼餘集（收入乾坤正氣集），卷三，頁一上，「送中丞綿貞周公南歸序」。

註 六四：高子遺書，卷一，頁二五下。

註 六五：落落齋遺集，卷一，頁四二上至四二下。

註 六六：高子遺書，卷一，頁二五上。

註 六七：明儒學案，卷六〇，東林學案三，頁九，劉靜之緒言。

註 六八：黃道周，黃石齋先生集（收入乾坤正氣集），卷一，頁二一上，「放門回奏疏」。

註 六九：繆昌期，從野堂存稿（台北，藝文，百部叢書集成續編），卷一，頁一七下，「守道守官辨」。

註 七〇：明儒學案，卷六十一，東林學案四，頁二二，「霞舟隨筆」。

註 七一：繆昌期，前引文，頁一八下。

註 七二：高子遺書，卷一〇，頁五六上，「重修常熟縣儀門記」。

註 七二：同前書，卷七，頁一三上，「聖明亟垂軫恤疏」。

註 七四：同前註。

註 七五：高攀龍此文未收入高子遺書，見歷代黨鑑，卷三，頁一三上至一四上。

註 七六：顧憲成，自反錄（收入顧端文公遺書，清光緒三年重刊本），頁一下至二上。

註 七七：F. Wakeman 前引文，頁二九一。

註 七八：雷飛龍，「品性與漢唐宋明的朋黨」，收入杜奎英等書，中國歷代政治理論（民國六一年二版，台北，商務，人文庫），頁一一一。

註 七九：Charles O. Hucker, "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period", in John K. Fairbank ed.,

Chinese Thought and Institutions, p.132 ~ 162.

註 八〇：墨子刻老師認為，明清兩代政治思想的主流是溫和的尚實論（realism），或譯「實在論」或「尚實主義」，能正視現實，不作

浪漫玄遠的空想，參閱墨氏所著 *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political*

Culture, Chapter 4, 'Neo-Confucianism and the Political Culture of Late Imperial China'.

註八一：趙忠毅公文集，卷十七，頁四三下至四四上，「野談」。

註(a)八一：同前註。

註八二：高子遺書，卷七，頁二七下至二八上，「申嚴憲約責成州縣疏」。

註八三：黃石齋先生集，卷六，頁三四下，「原法論」。

註八四：同前書，卷七，頁二一上，「明君成功必取於人論」。

註八五：趙忠毅公文集，卷十七，頁四三下，「野談」。

註八六：荀子，「王制編」。

註八七：左忠毅公文集，卷一，頁四上，「國是本乎人心疏」。

註八八：趙忠毅公文集，卷十二，頁五下，「覆新建張相公定國是正紀綱疏」。

註八九：從野堂存稿，卷二，頁一九上，「國體國法國是有無輕重解」。

註九〇：同前書，卷二，頁五下，「公論國之元氣」。

註九一：同前書，卷二，頁一九上。

註九二：同前書，卷二，頁一九下。

註九三：同前書。

註九四：同前書，卷二，頁二〇上。

註九五：同前註。

註九六：落落齋遺集，卷一，頁四四下。

註九七：楊忠烈公文集，卷一，頁三三上，「止內批屢降疏」。

註九八：從野堂存稿，卷二，頁一一上，「第一問」。

註九九：同前註。

註一〇〇：同前註。

註一〇一：同前書，卷二，頁一〇上。

註一〇二：明人伍袁萃亦極推崇明世宗，尤稱美嘉靖間裁鎮守中官一事，稱之為「中興聖主第一英斷」（見伍袁萃，林居漫錄，民國十六年，台北偉文出版公司據明萬曆三十五年刊本影印，卷六，頁五上），又譽之曰：「世廟聰明剛毅，英主也，裁革鎮守內官，英斷也。」（同前書，卷一，頁二下）伍氏之書在繆氏從野堂存稿之前，可見萬曆天啓間推崇世宗者必不乏人，譽之為

「中興之主」者亦當不只伍、繆二人。

註一〇三：從野堂存稿，卷二，頁九下，「第一問」。

註一〇四：同前書，卷二，頁一〇上。

註一〇五：同前書。

註一〇六：明儒學案，卷五八，東林學案，卷首。

註一〇七：計六奇，明季北略（民國六八年，台北，商務，人人文庫），卷二四，「國運盛衰」條，頁五一八。

註一〇八：顧端文公年譜，卷二，頁二三下。

註一〇九：索羅門（Richard Solomon）對於傳統中國的政治文化的特性，特別強調對權威的服從與依賴，亦即具有依賴性的權威性格。見 Richard A. Solomon, Mao's Revolution and Chinese Political Culture (University of California, Berkeley, 1971)。

註一一〇：W. T. de Bary, p. 193。

註一一一：同前註。