

自由的條件：晚清時期張君勱 思想中的「人民程度」*

詹景雯**

摘要

關於「人民是否需要具備某些條件才能擁有自由」之議題，是中國與世界其他民主國家進入近代政治體制之後，不能迴避的現實難題。觀察晚清時期張君勱對此問題之探索，可以發現他於1907年從原本接受約翰·彌爾認為「人民程度」與自由的獲取（透過議會召開的方式）密切相關的主張，轉而放棄此二者之關聯，並改以陽明心學中「心即理」與「天人合一」的思想模式來強調政黨精英「振發、代表」人民反抗專制之心所能產生的作用。藉由闡述張君勱此一思想轉折，並與彌爾思想及其所從出之英國社會文化思想脈絡相較，本文指出，此時張君勱除了不再接受西方文明國家對於人類進化所設定的西方中心標準外，他並援用傳統心學中消滅精英／一般人民之間界線的思想特徵，同時回應了彌爾的自由思想無法踐行於中國的情況，及當時中國追求議會政制改革所面臨的困難。此一轉變既有著傳統特徵，又極富現代意義，揭示了晚清中國知識分子在思考西學東漸、國家存亡問題時所展現的主體性與開放性。而陽明心學在張君勱的重釋下，有別於過往學者對其修身工夫之著重、對它可能導致集體主義後果之擔憂，顯示了心學內涵成為中國自由主義發展資源的可能性。

關鍵詞：張君勱、彌爾、人民程度、精英／平民、陽明心學

* 本文撰寫期間，承蒙馮先祥老師、韓承樺老師、林宜群老師、王翎女士與諸位匿名審查人惠予修改建議，特致謝忱。

** 國立臺灣大學歷史學系博士候選人

一、前言

關於「人民是否需要具備某些條件才能擁有自由」之議題，是中國與世界其他民主國家進入近代政治體制之後，不能迴避的現實難題。此問題往往還牽涉到下列提問：一般人民在回應邁入近現代所面臨的社會、經濟與文化方面的種種考驗，並創造適於生存的環境時，主要倚賴的是政治體制的設計？或是人民自身本有的獨立、具開創性的理智能力？抑或社會精英對人民行動的啟發與引領？換句話說，制度與人力、精英與群眾，何者才是保障或推動歷史發展、進而有助人類獲取自由的主因？而在民主思潮漸興，精英與群眾、群與己之間的張力（tension）也隨之愈益顯明的近代，如何理解並緩減它們之間的矛盾，亦是討論「自由的條件」時必須連帶考慮的重點。這些議題，縈繞於十九、二十世紀許多國家的知識分子心中，並因應他們所處的現實情境，依其政治與思想立場的不同而各有表徵與選擇。¹晚清中國正處於西方

¹ 近代中西知識分子如何追求他們心目中的「自由民主」？此種關懷和制度／人力、精英／群眾之間關係為何？對於這些議題所引發的思索與側重，此處無法一一備詳，以下略舉數例：就西方而言，本文即將提到的彌爾（John Stuart Mill），嘗試以制度來縮合、聯繫精英與群眾間的智識差距和情感，藉此保障自由的取得與社會的進步，可作為英國維多利亞時期的一個重要典型。1850-1880年間的俄國民粹主義者則是信奉唯意志論，對身為年輕知識分子精華的「新人」寄予創造新社會之厚望；但在發揚此信念的過程中，卻產生究竟應「啟發、引導群眾」、抑或「向群眾學習、與群眾打成一片」二者之間的矛盾。此種民粹主義的理想、與從中衍生而出的矛盾，之後為列寧（Vladimir Il'ich Lenin）一併承襲，最終提出由「職業革命家」組織精英政黨來指導、引領人民為其解決之道。而海耶克（Friedrich August von Hayek）有感於十九世紀末以降，新自由主義（New Liberalism）聲勢日盛，逐漸強化政府干預社會與經濟發展的功能，於二次大戰期間與凱恩斯（John Maynard Keynes）激辯，從反對中央計劃經濟的立場出發，提出國家社會主義的種種「合法」干涉終將對個人價值與自由造成莫大斷傷，並完成名著《通往奴役之路》。就中國而言，晚清時期《新民叢報》與《民報》針對是否需要藉助革命來改造國家之議題，引發有關當前人民程度能否實踐共和體制的重要論戰；《天義報》、《新世紀》作者在無政府主義的影響下，相信人民自身具有主觀能動性，主張廢除政治組織以達「完全之平等」境界；孫中山為因應當前中國民智不足，又欲動員群眾，而提出革命三時期進程（軍政、訓政、憲政）以循序救國建國、實行三民主義；吳貫因與杜亞泉則是失望於辛亥革命後中國政治局勢之發展，在

文明衝擊與身為資本主義後發國家所帶來的政治、外交、經濟與文化相關之連鎖困境中，這使知識分子在探究上述議題時，還另涉及他們如何認識「自由」這個尚有些陌生的外來概念，如何評價西方國家所發展出的各式自由意涵、並選擇最適合中國學習的對象，這些都讓他們的思索與其中意涵顯得益加複雜。

對於上述問題的探索，晚清時期的張君勱（1887-1969）呈現出十分不同的特徵。自 1901 年起，清廷頒布新政，陸續於政治、經濟、文教方面推行預備立憲、改革稅幣制、發展現代化工業、興辦學校乃至廢除科舉等措施。但是這些為了穩定庚子事變（1900）後國內外動盪的種種舉措，不僅未能撫平中國社會內部的擾動不安，反而更引發當時知識分子對於國家局勢與自身處境的變化，進行激烈思辯。《新民叢報》與《民報》在這段時期的論戰，除了討論種族與現代政制的關係、中國是否需要革命等議題外，極大部分便圍繞著中國人民擁有的程度及條件能否、或如何讓他們立即行使政治權力等問題展開。即便是立憲派內部，在清廷宣布預備立憲之後，也因其成員對人民程度高下的看法不同，而有即開國會與緩開國會兩種意見並存。作為一個立憲派人士，張君勱原本受到彌爾（John Stuart Mill, 1806-1873）學說影響，認為一國人民之民智、民德與民力的程度高下，攸關國家的政治體制能否順暢運作，亦主張自由與人民程度之間為正相關（positive correlation）。

民初呼吁秀異人士與其個人道德相較於法律制度和政治權力，更能改造國家與社會的主張；以及1919年為了解放中國大多數農民群眾，而鼓勵年輕知識分子「到農村去」的李大釗，和蔑視城市知識分子及城市無產階級的革命能力，將農村和農民群眾視為革命創造力來源的毛澤東等等，皆是極具代表性的例子。以上例示可參見 Maurice Meisner, *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982), pp. 76-117; Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944); 張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年時論選集（第2卷）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店出版社，1963）；張朋園，《從民權到威權：孫中山的訓政思想與轉折，兼論黨人繼志述事》（臺北：中央研究院近代史研究所，2015）；Leigh K. Jenco, *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao* (New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 76-82; Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), pp. 71-89.

此種想法與當時多數立憲派人士支持君主立憲與重視教育之觀點相符，也是後來研究者對晚清時期的張君勱所提出之共通觀察。但本文認為，在 1907 年後，張君勱的想法出現了轉折。他開始將人民程度與政制的選擇和運作脫鉤，同時運用陽明心學「心即理」的思想模式（mode of thinking），強調人民只需具有「反抗專制」之心，此心在政黨精英的「振發、代表」下，可成為能讓中國人民獲取自由民權的出發點與主要動力。

過往學者較少留意到張君勱的這項轉折與其中意涵。早年研究者多接受社會契約論的自由概念，將個人自由與國家、民族及群體的權力擴張，置於對立的兩端；並常循著史華慈（Benjamin Schwartz, 1916-1999）「追求富強」的研究視角，²以工具理性（而非價值理性）的運用來解釋張君勱這段時期的自由觀，從而不脫其將「國家救亡」的位階置於「個人自由」之上的結論。³史華慈的論點風靡一時，影響了 1980、1990 年代中西學者對於近代中國自由主義的看法，並形成「救亡壓倒啟蒙」的論述源流。⁴相較之下，近來學者更加重視西方自由主義的各式互異內涵，他們不再偏重社會契約論的關注焦點，而將十九世紀英國自由主義哲學家彌爾及斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）所重視的「個人可作為所有社會歷史改變的受益者」觀念一併納入考量，⁵並把個人（包括其自

² Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1964).

³ 例如江勇振認為，在張君勱的思想裡，「看見社會達爾文主義與自由主義結合在一起的現象。……於是原本是做為一種道德的最終目的的自由主義，在近代中國思想裡，卻成為完成國家富強的手段」；以及薛化元所說「張君勱在留日期間，乃是以嚴復式的理解來詮釋、接受穆勒的自由主義。使得原本強調個人主義的自由主義，一轉而為國家的前途效命」，是為典型觀點。參見江勇振，《張君勱》（臺北：臺灣商務出版社，1987），頁 2-3；薛化元，《民主憲政與民族主義的辯證發展——張君勱思想研究》（臺北：稻禾出版社，1993），頁 121。

⁴ 最常被引用的著作有 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986)；李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，收入李澤厚，《中國現代思想史論》（臺北：三民書局，1996），頁 1-46。

⁵ 關於社會契約論及十九世紀英國自由主義兩種自由觀的對照，可參見 Benjamin Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China in Particular," in *The*

由權利）發展與國家、社會群體之進程加以聯繫。因此在最新出版的兩本張君勱專著中，其中一位作者指出張君勱承襲了彌爾從保護性及教育性功能的角度，來闡發代議民主制何以較其他制度優越之思想，並由此肯定張君勱「頗能抓住密爾理論之精義」；⁶另一位作者則揭示了張君勱實乃借用彌爾的思想來為其君主立憲的立場背書，而他主張的立憲制雖然「決定了君主原則的存在，同時〔卻也〕設定了通向人民民主的道路」，⁷是一個近代中國知識分子處於過渡時期不得不然的選擇。以上兩種理解顯得較為中性持平，某種程度也可說對張君勱的自由觀抱持肯定的態度，並不認為它僅是達到國家富強的手段而已。

但當我們將關注焦點置於張君勱從重視人民程度到略去其重要性、從彌爾理論轉向陽明心學時，張君勱對思想資源的揚棄與選擇，以及取捨間呈顯出何種意涵，便成為值得追索的重要問題。為了處理此議題，在詳述張君勱的思想轉折外，本文還將一併介紹並比較彌爾著作的要點及其所從出之維多利亞時期（1837-1901）英國思想脈絡。透過此一對比，除可就上述「救亡壓倒啟蒙」說與彌爾理論對張君勱的影響程度等問題有所回應外，藉由觀察張君勱與彌爾對於自由的條件、人民程度、精英／群眾和群／己關係之論述，另有助於彰顯近代中國所面臨的中西思想交匯的複雜情況。本文嘗試指出：作為傳統文化的陽明心學，如何被張君勱既用以回應彌爾學說實際踐行於中國處境的不符所需，同

Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China, ed. Charlotte Furth (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 10-11. Razeen Sally 亦從政治經濟學的角度，將古典自由主義區分為強調抽象理性推論的權利觀及重視人與習慣、制度互動歷程的兩種傳統，恰與史華慈（Benjamin Schwartz）上述兩種自由觀的分梳有著相合之處，參見 Razeen Sally, “What is Classical Liberalism?” In *Classical Liberalism and International Economic Order: Studies in Theory and Intellectual History*, ed. Razeen Sally (London: Routledge, 1998), pp. 15-34.

⁶ 翁賀凱，《現代中國的自由民族主義：張君勱民族建國思想評傳》（北京：法律出版社，2010），頁74-76、頁67、頁77。

⁷ 王本存，《憲政與德性——張君勱憲政思想研究》（北京：中國政法大學出版社，2010），頁37-40。

時又援以處理當前中國雖民智不足卻仍需建立議會體制的現代化需求。以及，經過張君勱的引用，心學學說（或其學說性質）在不同的歷史情境、與不同的政治理論交互作用後，亦可能成為個人自由發展的思想資源，或至少能使張君勱在個體／群體、精英／一般人民之間的關係作出相對平衡、不優先其中一方的安排。

二、〈穆勒約翰議院政治論〉

1906年9月，清廷為因應內外難局，頒布上諭「仿行憲政」，使「大權統於朝廷，庶政公諸輿論，以立國家萬年有道之基」。但因「規制未備，民智未開」，是以欲「廓清積弊，明定責成，必從官制入手，……並將各項法律詳慎釐訂，……使紳民明悉國政，以預備立憲基礎」，「俟數年後規模粗具，查看情形，參用各國成法，妥議立憲實行期限，再行宣布天下，視進步之遲速，定期限之遠近」。⁸此舉原是清廷受到1905年日本以立憲小國之姿戰勝專制俄國的影響，而以立憲作為國家自救與鞏固皇權的途徑之一，不料卻在預備立憲的時程緩急與責任內閣的組成和權限等問題上，引發諸方熱議，反使滿漢之爭更形劇烈。這股熱潮並衍伸為革命派與立憲派在革命與否等相關議題上的針鋒相對，從《民報》與《新民叢報》自1906年開始激增並延續至1907年的論戰文章中可見一斑。彼時正值日本明治晚期，張君勱在早稻田大學公費留學，恰與戊戌政變後來到日本的梁啟超（1873-1929）結識。當時日本已經歷明治（1868-1911）初年以降，政府積極派員出洋學習、設立西學塾，大量推廣自由思想、自由經濟等論著的階段，而英語出版品中又以彌爾的著作最受歡迎，重要作品皆有日譯。⁹

⁸ 故宮博物院明清檔案部編，《清末籌備立憲檔案史料》（北京：中華書局，1979），上冊，頁44。

⁹ 明治初期，中村正直所譯《自由之理》（1871）、永峰秀樹所譯《代議政體》（1875），與西周所譯之《利學》，為當時最受矚目的三大彌爾作品；另有林董、鈴木重孝所譯《彌兒經濟論》（1875），亦是日本可見之譯著。相關記述參見陳瑋芬，〈「西洋倫理」與「東洋道德」的交會——由井上哲次郎對「東洋哲學史」的實踐談起〉，收入陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（臺北：臺大出版中心，2005），頁353；山下重一，〈永峰秀樹

張君勱因與梁啟超理念相同，19歲的他以「立齋」為名，針對預備立憲之爭議，首次向公開媒體表達看法。1907年10月，《新民叢報》（第4年第18號）刊出他譯介彌爾《代議制政府》（*Considerations on Representative Government*, 1861）的部分內容，題為〈穆勒約翰議院政治論〉。¹⁰張君勱之所以選擇《代議制政府》為其譯介對象，除了該書內容合於立憲派人士不主張革命的訴求外，亦可能受到當時日本學界和社會普遍流傳、熟悉彌爾思想的風氣影響。¹¹

文章伊始，張君勱便提及「英人種政治之天才，在善通舊制以適新需」，憂心當前「號稱先覺之士之所鼓吹者」——意即革命黨人士，將會背離上述「西方政治進化之成例」，¹²表明他作為一個立憲派人士欲於體制內進行改革的立場。以此為前提，張君勱開始譯介彌爾關於政體發展的論點。他首先指出一般人對於「政體」的兩種看法皆非完全正確：一是認為政體如器械般，「凡所設施，無不可不由人擇」，而「以國家大政等之製造發明之器，而為盡人能力之所及」，因此可以依照人的意志任意改革；另一則認為政體乃是有機體，「必與其民族之性情習慣相緣以俱，而決非深計熟慮之所能為力」，是而不可以人力加以改革。在張君勱看來，以

記『代議政体』——ミル『代議政治論』の本邦初訳——》，《國學院法學》，49：2（東京，2011.9），頁61。

¹⁰ 關於彌爾的《代議制政府》，本文採用版本為：John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), pp. 371-577, 所用譯文則引自 J. S. 密爾著，汪瑄譯，《代議制政府》（北京：商務印書館，2009）。〈穆勒約翰議院政治論〉一文，參見張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，收入中國民主社會黨中央總部編，《開國前後言論集》（臺北：正中書局，1971），頁1-28。

¹¹ 目前尚無明確材料顯示張君勱對於《代議制政府》的認識來自日本。他曾自述在日本求學時，「我的日本語文太不高明，僅僅能看書。……所以在早大時，自己求知識的工具，還是靠英語」。因此對於他究竟是直接透過英文原本、或是藉由日文譯著來認識彌爾的問題，雖然當時日本風氣如斯，但本文只能存而不論，有待更詳細的史料出現。引文參見孫亞夫等編，〈寶山張先生年譜初稿〉，收入中國民主社會黨中央黨部編，《張君勱九秩誕辰紀念冊》（臺北：中國民主社會黨中央總部，1976），頁6。

¹² 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁1。

上兩種說法有對有錯，因為政體的出現或設立，並非完全與人力無涉，只是「改革固可，特有一定之範圍而不可越」。¹³這一固定不可越的範圍，界限便在於國民之性情行誼、行動力，與其消極積極之行為：

一、政體必與其國民之性情行誼，毋相鑿枘；二、此政體之永續，必其民之行動力足以維持之；三、凡消極積極之行為，政府之所需於民，賴此而後能善其事者，必為其民之所樂為，而力能任之。¹⁴

在把隨著歷史與文化發展而提升的人民性情行誼、行動力等條件視為政體建立優先根據的同時，張君勱亦提醒讀者：「有兩事焉，為論者所未及，而導國民者之所不可不知者，喜新之能，一也；灌輸之功，二也。」點出新奇現象與精英的鼓吹引導亦可能促使人民加速接受政體的演進。但是無論如何，「斷不可徒偏於利益之一方面，而於民智民德民力三者漫不加察而鼓吹過其度耳」。¹⁵由此可知，張君勱是以歷史發展與人民智、德、力的進化程度，作為影響政體存在、或判斷某種政體選擇是否適合一個國家的首要前提，接著才強調人民能動性（喜新之能、灌輸之功）的作用。

循著這個優位排序，張君勱在接下來的三個章節探討立憲政體的性質及其與人民程度之間關係如何時，並陳了兩種看似相互矛盾、但仍可按照此種排序邏輯加以解釋的論述。首先，在「立憲政體之必要與其效果」一節中否定了善良專制君主制是最良政體的看法，原因除了單憑善良君主一人，即便殫精竭慮亦無法周全國內所有事務之外，更在於：

所謂善良政府者，非曰其民安坐而受幸福而已，必其民德民智民力三者日益繼長增高，然後足以舉富強自立之實。今處壓迫之下，日夕惟刑憲之是懼，又安敢放言高論，思

¹³ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁3-4。

¹⁴ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁4。

¹⁵ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁5-6。

自效於國家前途，則其國民之思想活動，又安有進步之可期，然而習久之風，必成一麻木不仁之世界，此乃必至之結果，而自然之驗也。¹⁶

對張君勱而言，善良政府的功能，亦即政府存在的目的，不僅在於保障人民福祉，還包括協助人民增進其民德、民智及民力；進化論在張君勱政治論述中的重要影響，由此可見。但是專制政體的性質，從根本上便不符合上述要求，它的統治方式最終只能使人民退縮於個人的私領域小天地裡，無法真正對國家、社會及群眾有所貢獻。更有甚者，此種阻礙人民增益其能力程度的政體性質，不會因為專制政府給予人民某些範疇的自由權利，例如出版言論之自由或是地方自治的權利，而有所改變。因為：

使一國而非絕對的專制，則所謂專制政體之利益已不可得。且如所云云，則一國之公議輿論，必足以左右政界，而其民之政治能力，必隨而增高，使當其時，多數輿論，與國家行政有衝突之時，則其君主果舍己從人，強之使必行乎？如曰舍己從人，則其與立憲君主，又何以異！如曰強之使必行，則必其力足以壓制之，否則上下之處置，惟有出於一途，曰革命而已矣。……是故不專制則自由，斷無於專制之上稍有增減足以繫人心而安國本者也。¹⁷

在專制與自由政體截然二分、非此即彼的立論下，立憲無疑是最好的政體選項。本節最後再次強調：「所謂善良政府者，非曰一時施行之善良而已，必其民未來之智德活動之力，日益發達，然後其國乃能有進而無退。夫專制之國，以壓制為功，以服從為事，其不足與於此焉。」是以「二十世紀之列國，其必盡趨立憲者」，唯有立憲政體，才能使人民得以自力自保自身權利，並在享有政權之際，一方面強化與國家之間的連結，另一方面亦可從中取得

¹⁶ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁6。

¹⁷ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁7。

充分的行動空間與自由來促進個人與社會在智力、德性與行動上的發展。¹⁸

然而，誠如以上所述，張君勱最終乃以人民程度作為一國是否適合採行某種政體的優先判準；因此，在肯定立憲政體所提供的自由權利，能為國家、社會與個人帶來持續成長進展的善果之後，他又另闢一節，題為「立憲國民之能力及其不相容之性質」。此節筆鋒急轉，開宗明義便云：

立憲政體，固為其最良者矣，然而徒恃制之良，果足以濟事乎？曰嗚乎可，政體者，機關也，主持之者，人也，使主持之者非其人，主持者之所自出又不足以監視之，雖有良制，無益也，……是故以理論言，則政體誠有善惡，以實際論，則無所謂善無所謂惡，惟適而已。¹⁹

文中並依照邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）對於立憲國民能力之分類，從智力、德力、活動力三個範疇中，舉出六種「不足言立憲」的人民類型，指出人民若是囿於傳統、不守法度、易為強力或蠅利驅策、國民間智識或能力程度差異過大，難以調和彼此意見、只知一村一鄉而未見一國公共利害、或是從政只為求在社會地位上驕於旁人，則該國即便施行立憲，「其種種性質之缺點，必反響於代議士會，而為國家進步之大障」，還不如「有聰明神武之王，勵行專制，促進其民進化之歷程，然後可徐圖其他」。²⁰

除了對政體的評價，由高度肯定立憲政體，轉為「惟適而已」，張君勱接下來又更進一步說明立憲政體的缺點為何。在「代議政體之缺點」一節中，他從政府運作的角度，指出行政部門的行動易為議會掣肘而運轉不靈、代議政府不如專制政府能更有效率地運用人民的智力、德力和活動力，同時還一併討論了時人對代議政體常見的兩項評斷，即人民智識程度之低劣與階級利害之

¹⁸ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁8。

¹⁹ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁9。

²⁰ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁10-12。

偏私。值得注意的是，就智識程度低劣一點而言，張君勱並不認為「民主政體，雖在最完備者，猶不免動搖不定無遠大之見之謬」的看法完全正確。因為君主及貴族政體的運作，極大程度倚賴專業熟練的官僚維繫，但是官僚們雖「熟於經驗，諳於成例，恆常而不動」，「然其受病，亦正在是，事事蹈常習，故不能應於時勢為推移」；甚者，即便政府有著較能發想變通的官吏，但他們面對常制時，仍「不能不降心抑志以相從」，最終對於增進國民能力一事，無益反害。²¹相較之下，民主政體之決策視事或許不如其他政體般穩定有效率，然而其在運轉過程中必須面對的折衝與調和階段，正是其他政體無法取代的長處：

是故欲一事之善其用也，不可不有他力之反對，此乃人事之常，苟顧其一而沒其他，則在一有過度之病，在他有不足之虞，且其終焉，並在一之可收之效果而不可得。夫官僚政治，仍有為自由政府所不及者，然自由政治，又豈官僚政治所得而代之耶！²²

儘管如此，但在討論代議政體可能出現的階級利害偏私時，張君勱則深以為然，其曰：「君主政體，以謀個人之利而斃，貴族政體，以謀數人之利而覆，民主政治者，固以大公為主義者也，而乃不免於階級之偏私。」²³在他看來，今日的民黨雖然鼓吹民主政治，然其所作所為與昔日君主貴族圖謀私利的行為並無二致，原因在於：

權力者，導人於腐敗之途者也，……號稱民黨者，方其在旁觀之地，則凡所駁詰評議，類能以全國國民公益為推求，及至大權在握，自利之私，勃發於中，且有利害相關者，隨而附和之。於是凡所贊成議決者，幾無往而非一黨

²¹ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁13-14。

²² 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁14。

²³ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁14。

一派之私，雖然，彼固以是為多數也。²⁴

張君勱於此點出一個類似盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）「公意（general will）／眾意（will of all）」有所區別的概念。他以白人／黑人、舊教人／新教人、貧者／富者、工之拙者／工之巧者等對比為例，認為一旦議會中前者人數多於後者，投票時後者的權益必然為前者所放棄。更有甚者，前者可能挾其人數優勢，通過看似對國家有益而實則為傷害的議案，例如貧者若佔議會多數，將倡議由富者承擔國家所有稅收，而此舉不僅危害富者，更會使國家財政陷入紊亂；或是工之拙者將倡議限制勞動市場、徵收機器稅，及排除一切可能摒棄人力而不用的趨勢，以免影響自身工作機會，這些決策亦阻礙國家工業之成長。正所謂「多數之所議，決非國家前途之真利真害，不待言矣」，²⁵張君勱直言：

是故僕之意，凡操一國大權者，使果能於國家真利害加之意，則雖貴族君主而不礙於為治，……嗚呼！自古亡國敗家相隨續，世猶不悟，又何貴於無智識之愚民？！是故言利有二種：有現在之利，有未來之利。現在之利，常人之所以為利也，未來之利，惟智者乃能見之，……蓋彼不利人之所利，而利人之所不利，向者無智識之愚民，必以不利他人，然後為利己者，其所無乃類是乎！是故必以代議政體之下之民，為能顧全公益，而不偏不黨者，此其不然之說也。……以是之故，凡言議院政治者，不可不研究議會之組織其多數取決之方法。²⁶

細究文字，可知上述兩種看似扞格的論點，來自張君勱對於制度的功能（提升國民能力）與維繫制度運轉的基礎（國民能力）二者之不同側重。對他而言，立憲或代議政體之所以為最佳政體，在於相關制度若能完善執行，則國民將可在生活的各領域中自由

²⁴ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁14-15。

²⁵ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁15。

²⁶ 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，頁15-16。

發揮並提升其智識能力，而社會中各群體亦能透過他們的代表在議會裡對於相歧看法與利益的斟酌審議、交互駁詰，最終取得一個中庸或合宜的解決之道。只是回歸現實層面，制度最終仍由「人」來執行與遵守，是以人民程度能否與制度相符，便取代政體性質而成為張君勱的首要關懷。此點亦與〈穆勒約翰議院政治論〉一開始所說政體改革有其基本的歷史條件限制、在此範圍之內才能涉入人力影響的論點不相違悖。

或許張君勱譯介〈穆勒約翰議院政治論〉的目的主在因應各方對於預備立憲的紛爭，特別是《民報》與《新民叢報》針對革命與否的激烈論戰，因此文中多就立憲政體的性質與優缺部分加以著墨；至於精英與一般人民，他們之間的關係如何、他們各自對國家社會可以發揮的功能與影響何在，則甚少提及，直到 1907 年才進入他的論述範圍中。相較之下，彌爾的《代議制政府》對於精英與人民各自的處境有著更多描述，並嘗試透過制度的設計來調和二者間的各種差距。以下將先概述《代議制政府》有關這部份的內容及其思想背景，再將之與張君勱 1907 年的思想轉折做一比較。

三、彌爾的難題

十九世紀前半葉，由於工業與製造業日新月異，快速崛起，英國原本強調縱向人身依附和庇護關係的傳統貴族社會秩序，漸由橫向的階級並存關係所取代，而往昔作為社會主體的土地貴族，其政經地位亦漸由中產階級接手。1846 年輝格黨勝選、組成內閣後，托利黨人的勢力不再；兩黨（包括 1950 年代逐漸成型的「自由黨」）的政治人物或求維持政權、或欲重掌政壇，更加深切意識到爭取勞動團體的重要。而工人們組成的新型工會亦不再進行公眾示威，轉由透過對兩黨議員策略性地施加壓力來發揮作用。在政治氛圍的轉變下，原本於 1830 年代至 1840 年代被視為離經叛道、絕不可能為掌政階級接納的憲章運動六項主張，²⁷到了

²⁷ 全面實行男子普選、平均劃分選區、採用祕密投票、廢除議員參選財產限制、給

1850年代已變得不再那麼遙不可及；1867年擴大下議院選民基礎的改革法案，雖未成功達到成年男子普選的目標，卻也讓多數男性工人取得選舉權。然而，值得注意的是，儘管技術工人（工人階級之精英）在1850年代至1860年代成為自由、托利兩黨皆欲吸收的重要對象，但無論是托利黨人、抑或自由黨內的激進分子，對於將選舉權交予「底層」——即貧民、失業者、「無用之輩」、身無分文之人等——之可能發展，皆有所顧忌。他們或者擔心任何走向「民主」的變革，終將淹沒國內所有「聰明的階級」；或者懼怕普選而出的議會，將會藉由增加所得稅等直接稅種的方式，侵犯有產階級的財產權。由此可見，1850年代至1860年代正是一個重要的轉捩點：英國國內始終沒有發生真正的革命，顯示當時的經濟繁榮和市場力量一定程度吸納了勞動力，並有著將之轉入其他產業的能力；而政治方面雖然看似穩定地朝著改革方向邁進，但體制內改革的速度卻又不總能盡如所有人之意。²⁸彌爾著名的《論自由》（*On Liberty*, 1859）與《代議制政府》這兩本相隔兩年先後出版的作品，便問世於此段時期。

（一）勞動者、精英、階級立法與其解決之道

過往提及《論自由》這本位列自由主義經典的著作時，除了「人的自由應以不妨害他人自由為限」之外，²⁹最常為學者所樂道

予議員年俸及每年改選下議院。參見克里斯托弗·哈維（Christopher Harvie）、科林·馬修（H. C. G. Matthew）著，韓敏中譯，《日不落帝國興衰史——十九世紀英國》（北京：外語教學與研究出版社，2015），頁68。

²⁸ 以上相關時期的英國歷史描述，可參見 Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 9-10; 張福建，〈文明的提昇與沉淪：彌爾、嚴復與史華慈〉，《政治科學論叢》，15（臺北，2001.12），頁87；克里斯托弗·哈維（Christopher Harvie）、科林·馬修（H. C. G. Matthew）著，韓敏中譯，《日不落帝國興衰史——十九世紀英國》。而 Karl Polanyi 帶著「國家即便在號稱自由放任的年代仍發揮重要功能」的問題意識，透過對市場功能、國家法令、社會思潮、政治理論與社會環境等面向的觀察，為此時期的英國政治、經濟、社會情境作了細緻又具系統性的分析，亦值得參考，參見 Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), Ch. 6-18, pp. 68-219.

²⁹ John Stuart Mill, *On Liberty*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII,

或推崇的，便是彌爾對秀異人士的睿智心靈被逐漸勢興的「庸眾」輿論所淹沒之擔憂，亦即對群體或多數專制（the tyranny of majority）之擔憂；這份焦慮隨後又再精煉成彌爾學說中對於個體性及多元性的強調與重視。然而，《論自由》乃是彌爾不滿時人囿於陳詞習俗與宗教成見所提出的辛辣之作，其中內容甚至被學者認為是他對英人生活方式的鄙薄。³⁰相較之下，《代議制政府》的內容雖有著和《論自由》重疊的部分，二書都為實踐平民政府的呼聲日益增強而感到焦慮，³¹但《代議制政府》更顯現了彌爾對英國政治社會情況的現實思考與針砭之道。³²書中，彌爾並嘗試調和

ed, J. M. Robson et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1977), pp. 223-224.

³⁰ H. S. Jones, *Victorian Political Thought* (London: St. Martin's Press, 2000), p. 35.

³¹ 值得一提的是，江宜樺認為《代議制政府》前3章表達的是人民普遍參政的必要性，而第4章之後卻全以代議制度為理所當然，此文旨轉移顯示了彌爾思想中存有看似扞格的兩面特性：自由原則（個人透過直接參政來決定自己的事務）與功效原則（由精英掌理公共事務以確保人民能擁有最幸福的生活）。然而，若慮及進化論在彌爾思想中的重要程度，與彌爾認為政治制度應具備某種條件始足以施行之看法，那麼代議制度與普遍參政或可視為文明進展過程中的前後階段，而未必需如江文一般以兩面性定義它。因此，回歸歷史脈絡，本文仍將代議制視為《代議制政府》一書的主要核心所在，係彌爾用以回應當前英國政治社會局勢的解法。參見江宜樺，〈約翰·密爾論自由、功效與民主政治〉，收入江宜樺，《自由民主的理路》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁158-162；關於進化或發展理論如何影響彌爾建構其思想體系，可參見John Gibbins, "J. S. Mill, Liberalism, and Progress," in *Victorian Liberalism: Nineteenth-century Political Thought and Practice*, ed. Richard Bellamy (London: Routledge, 1990), pp. 91-109; Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, pp. 22-27.

³² 研究者們對於《論自由》及《代議制政府》二書是否蘊含一致的思想意旨，透過不同面向的觀察而有著各異的看法。舉例來說：伯林（Isaiah Berlin）認為對個體性、多元性及個人選擇權的重視，乃是彌爾的終極關懷，即便其不同時期所發表看似扞格的言論，究其內裡，仍可見此終極關懷貫串其間，參見Isaiah Berlin, "John Stuart Mill and the Ends of Life," in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 221, pp. 224-225; Gertrude Himmelfarb則在《論自由》中看到「自由主義的彌爾」、在《代議制政府》中發現「社群主義的彌爾」，前一個彌爾視個人自由為最高價值，後一個彌爾則強調美德、傳統、社群關係等價值，使個體自由得到一定程度的節制，參見Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (San Francisco: ICS Press, 1990), pp. xvii-xxii; 張福建主張個人自由與社群公共精神在彌爾的思想中並不矛盾，而是相輔相成，參見張福建，〈社群、功效與民主：約翰·彌爾政治思想的另一個側面〉，

智識精英與政治重要性日增的中產、工人階層雙方之利益與情感，畢竟此二群體是真實共存於英國社會之中，其關係融洽與否，將深切影響國內的和諧。以下便暫略上節張君勱譯介過的內容大要，先針對彌爾在《代議制政府》中對於精英與「庸眾」參與議會的安排簡而述之。

在《代議制政府》裡，彌爾明確表達了他對庸眾多數的意見逐漸左右政府決策之擔憂：

現代文明的代議制政府，其自然趨勢是朝向集體的平庸，這種趨勢由於選舉權的不斷下降和擴大而增強，其結果就是將主要權力置於越來越低於最高社會教養水平的階級手中。有高度智力和優良品質的人雖然在數量上必然是少的，但他們的意見是否被聽取則情況有很大不同。在虛假的民主制，不是給一切人以代表權而是僅僅給予地方的多數方面，受過教育的少數在代議制團體中可能根本沒有發言人。³³

儘管如此，彌爾卻也清楚，所謂的階級立法，只要在單一階級（無論此階級為何、是否蓄意排除其他階級）壟斷政權的政府裡，都極有可能出現。為了避免階級立法產生的弊端，他在書裡亦特別聲明工人階級在議會擁有代表、可與其他階級抗衡的正當性：

在沒有天然的保衛者的情況下，被排除的階級的利益總是處在被忽視的危險中。而且，即使看到了，也是用和直接有關的人們不同的眼光去看的。舉例來說，在我們國家，被叫做工人階級的那個階級可以認為就是被排除在對政府

收入陳秀容、江宜樺主編，《政治社群》（臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995），頁103-123；江宜樺則認為《論自由》和《代議制政府》二書反映一種自由原則與功效原則的對立，此乃彌爾思想中帶有的兩面特性之一，參見江宜樺，〈約翰·密爾論自由、功效與民主政治〉，頁153-158。

³³ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, p. 457. 譯文參見 J. S. 密爾著，汪瑄譯，《代議制政府》，頁109。

的一切直接參加之外的。……然而議會，或者組成議會的幾乎所有成員，曾有過一瞬間用工人的眼光去看問題嗎？當涉及工人本身利益的問題發生時，不是僅僅從雇主的觀點去加以考慮嗎？我並不是說工人對這種問題的看法一般地比其他人的看法更接近真理；但它有時是完全同樣接近真理的。無論如何應當恭敬地聽取他們的意見，而不應當像現在這樣不僅不予尊重而且加以忽視。³⁴

若再慮及議會自身所具備的重要職能，那麼將工人階級納入議會代表的行列中，便更有其必要：

〔議會〕既是國民的訴苦委員會，又是他們表達意見的大會。在此舞台上不僅國民的一般意見，而且每一部分國民的意見，以及盡可能做到國民中每個傑出個人的意見，都能充分表達出來並要來討論。³⁵

承上所述，再加上先前已提及的代議制政府特性，我們便可歸結出以下理由，說明彌爾的理想議會，為何不能僅是一個傳統精英集結的團體，還必須包含他既感憂心、同時又深表同情的工人階級或下層社會代表：其一，可避免議會權力為單一階級把持，由此喪失不同階級或不同社會力量透過彼此間的「相互鬥爭」，而激發出社會「長期持續進步」的機會。其二，就代議制政府的優點而言，「每個人或任一個人的權利和利益，只有當有關的人本人能夠並習慣於捍衛它們時，才可免於被忽視」。而參與公共職務，更可促使一般國民增進知識、培養出公眾情感及公共責任感，進而促使社會繁榮。³⁶

職此，無論就當時英國國家社會的現狀及長遠發展、就彌爾

³⁴ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, p. 405. 譯文參見 J. S. 密爾著，汪瑄譯，《代議制政府》，頁42。

³⁵ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, p. 432. 譯文參見 J. S. 密爾著，汪瑄譯，《代議制政府》，頁77-78。

³⁶ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, p. 459, p. 404, pp. 411-412, pp. 467-469.

自身對「自由」所下的定義，抑或從他理想中成熟議會制度所具有的教育人民、表達人民情感之功能來看，如何將人數眾多、「政治知識水平太低」的非精英群體納入選民範圍，同時降低他們依照自己偏狹利益進行「階級立法」的可能，便成為一個在理論上和實際政制設計上都必須嚴肅面對的難題。彌爾最後在《代議制政府》中，從制度面著手，提出三個解決之道；前兩項涉及選舉辦法的設計，第三項則與政府部門的職權分配有關。第一是主張直接選舉：除了無法讀寫、計算及領有救濟補助者之外，人人皆應擁有議會的直接選舉權。只是這樣的權利並非等值，為了確保少數精英能有發聲機會，彌爾又再提出具有較高道德才智者的意見更具價值之說，認為這些人士可有兩票甚或兩票以上的投票權利。值得注意的是，此種複數投票特權亦「應向社會中最窮苦的人開放」，只要他能證明「在知識方面他有資格享有此種特權」。³⁷第二，彌爾參考英國選舉改革者黑爾（Thomas Hare, 1806-1891）主張的比例代表制，³⁸認為此法能讓選民不受區域、政黨宣傳或人情所限，將票投給未必具有政黨支持及顯赫名聲、卻能真正代表選民情感與利益的候選人。第三，彌爾在書中多次強調：一個政府裡，行政與立法部門應各守其職能，前者由專家提供知識才智、負責實際政務的運作，並至議會備詢；後者則由社會各階層選出的代表組成，負責表達選民的利益與情感、進行重大議題的商討與決策，以及監督行政部門執行公務是否得當。³⁹

³⁷ 彌爾此處並不特別強調貧困可能造成下層階級獲得知識、教育或參與政治的阻礙，在《代議制政府》中，為人民移除上述限制使他們得以提升、改善自己的品格與生活境況，乃是政府之所以存在的功能之一。是以他在理論上便未特別探討個人經濟情況好壞與自由、權利和獲得更多社會資源之間的複雜關係。

³⁸ 一方面取消選民只能投票給所在選區候選人的限制，讓人們能投給全國範圍內他所心儀的任一候選人；另一方面，選民需在投票紙上寫下其屬意的數位候選人，當名單上的第 1 位候選人得到足夠當選的票數時，該票將自動歸給名單上的第 2 位候選人。

³⁹ 相關論述可見第 7 章至第 10 章與第 14 章的討論，特別集中在 John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, pp. 467-475, pp. 453-457, pp. 520-533.

（二）品格、環境與進化

儘管彌爾嘗試在政治制度上將多數非精英群體之情感、意見，與少數精英人士之智識加以綰合，並開放階級流動的可能管道，以因應這個對他而言不得不盡可能接納各色群體進入政治領域的新時代。但是，我們若再細究他的自由論內涵與當時維多利亞時期的英國道德思潮，將可發現在「人民程度」與「自由」之間關係的議題上，彌爾仍留下了一些難解之題。

如欲理解這些難題，我們必須先對彌爾思想中的兩大要素有所認識：「品格」(character)觀與發展主義。首先，就品格觀而言，有別於過去受斯密(Adam Smith, 1723-1790)學說影響，認為英國在十九世紀資本主義興起、工業發達的年代，以利己主義(egoism)與個人理性為當時思潮兩大要素的看法；近來學者提出維多利亞時期有一「品格」概念——由利他主義(altruism)和情感教化所構成的道德觀——亦與時人的心態、思想與學說形塑有著極大關聯。⁴⁰此處所謂的品格，乃指人可以其意志力超越感官的、動物性的本能與激情(passion)之能力。這種能力表現在人我之際的社會倫理上，便帶有下列內涵：一、對自私懷著強烈的反感，並以一種利己與利他尖銳對立的方式呈現；二、十分關注如何提升個人的道德能動性；三、認為人的道德情感一旦被激發，除了有益於人們彼此和諧共存之外，更能衍生社會進步所需要的種種活動。⁴¹類似的想法普遍出現在當時重要的英國知識分子著作中，其中又以暢銷作家斯邁爾斯(Samuel Smiles, 1812-1904)的作品為最，他的《自助》(*Self-Help*)、《品格》(*Character*)、《節儉》(*Thrift*)和《責任》(*Duty*)等書，嘗試透過許多發明家、探險家、

⁴⁰ 相關論點可以Stefan Collini的研究為濫觴，日後討論維多利亞時期英國政治、社會思想，尤其是自由主義的學者，大多難以完全繞開此議題來另闢新徑。可參見Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (New York: Oxford University, 1991), 對於「品格」觀的詳細論述特別集中於書裡第2、3章。

⁴¹ Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, p. 65.

企業家和其他道德楷模的生活，來說明自我修養、自制、有活力、勤勉等美德如何造就英國的偉大。⁴²

此種品格觀在彌爾的作品中則以下述方式呈現：品格是區分人性和獸性的重要判準；它意謂著人能克服自己動物性的欲望和衝動；而所謂文明，便是人類群體與此種動物本能鬥爭的結果。因此，一個社會的進步，便與其成員的自我改進、和朝向更高目標的自我實現緊密相繫。更重要的是，彌爾十分強調「自我改進」與「自我實現」行動中所帶有的「自我導向」(self-directed)能力，是以如同先前所指，他在《論自由》與《代議制政府》中都再三提及，由個人自己規劃自我存在的方式總是最好的，因為這是他們自己提出的方式；並認為社會或政府應給予人們走自己道路的機會，而非強迫他們聽從來自他人或其他權威的命令。⁴³

當我們將彌爾的品格觀與其發展主義思想結合來看時，可更瞭解他如何開展「人民程度與自由」這一議題的相關論述。彌爾的發展主義思想，主要受到孔德 (Auguste Comte, 1798-1857) 三階段理論和聖西門 (Henri de Saint-Simon, 1760-1825) 文明階梯論的影響，援以修正邊沁與彌爾父親詹姆斯 (James Mill, 1773-1836) 的功利主義道德觀。在彌爾看來，邊沁學派的功利主義理論，乃在追求最大多數的最大快樂，它並不去鑒別該項快樂的優劣高低與否，所以無法提供真正的內在動機、令人無私地從事道德行動；若想避免人們追求的快樂淪為僅是肉體上的放縱，那麼某種程度的強制行為必須介入，這便使邊沁的功利主義帶有某種極權主義的色彩。⁴⁴有別於此，彌爾則是透過品格概念把快樂區分成靈魂精神上的快樂與肉體快樂，再融合發展理論的概念，從而抱持一種對人性和社會發展均皆樂觀的態度，提出他對功利主義的修正，即一個自由的行動者必然會偏好較高等的精神快樂更甚於較低等的肉體快樂，

⁴² 參見 Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, p. 10; Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain*, pp. 100-101; H. S. Jones, *Victorian Political Thought*, p. 32.

⁴³ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, p. 22.

⁴⁴ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, pp. 22-24.

而人類追求較高快樂的自然行為亦將導致個體本性的愈漸進展，最後產生以他人利益為自己行動目標的情感和能力。因此，高等快樂不僅為自主的個人所必然追求，它還具有更顯文明開化的和諧社會性質。是以一個好政府的公共政策，乃以人民品格的塑造與提升為其重要目標。以上論點在維多利亞時期的英國並不罕見，斯賓塞的自由主義論述和斯邁爾斯對社會與個人之間關係的描述中，亦能看到類似說法。⁴⁵

然而，近代英國品格觀的內涵，除了意指人類追求高等精神快樂（乃至於創造和諧文明社會）的意願與能力外，我們不能忽略維多利亞中期的心理學者和生理學者對於「習慣（或外在環境）可能對品格造成影響」這一論述之重視，尤其是拉馬克主義（Lamarckism）的用進廢退說（theory of use and disuse）與「獲得性遺傳」（inheritance of acquired traits）論點在當時讀者間的普遍流傳。⁴⁶這個強調因後天經常使用而獲得的生物性狀可為後代所繼承的學說，使品格觀的內容出現了近似唯意志論相對於決定論的緊張性（tension）：究竟是人的品格影響其行為、習慣與外在情境？抑或外在條件、情境與習慣影響了人的品格形成？關於這個問題，科里尼（Stefan Collini）的研究指出，維多利亞時期的許多知識分子在品格和環境之間提出一種辯證關係：人的外在環境主要由品格的影響力所掌控，但人的品格自身亦或多或少是外在環境的產物，⁴⁷而這項觀察亦適用於彌爾身上。對彌爾及時人而言，眼

⁴⁵ 參見 John Gibbins, "J. S. Mill, Liberalism, and Progress," pp. 92-93, p. 100; H. S. Jones, *Victorian Political Thought*, p. 33; Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, pp. 91-94; Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, p. 20, pp. 33-35; Henry M. Magid, "John Stuart Mill," in *History of Political Philosophy*, third edition, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp. 786-790.

⁴⁶ Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, pp. 97-98.

⁴⁷ 參見 Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Ch. 3, pp. 91-118.

下的種種現象皆是由幾乎感覺不到卻一直累加的長期改變所形成；它們是動態地造成，而非靜態的存在。是以低等欲求若於現下被滿足，並養成某種惡習，便可能在未來阻礙高等欲求的追求與開展。因此，彌爾一方面雖認為人的自力更生能培養充沛的精力與強健的性格、人的倚賴習性則會使獨立精神變得衰竭；但另一方面，他卻也不否定社會環境之於提升道德品質所扮演的角色，且由此延伸出「政府或公共機構應提供一個足使人民的道德品格得以活躍其中的良好環境」之觀點，⁴⁸並強調人民教育的重要性。

恰是上述這種將自由與進化相結合的作法，以及對品格與環境之間辯證關係的著重，讓彌爾在處理人民程度與自由關係為何的議題時，有著以下特性（或兩難），而為後來學者多所討論：第一，受到發展主義的影響，使彌爾與當時英國許多學者在看待人類族群位於文明階梯的哪一階段時，有著一定的評斷標準（雖然各人有著互異的標準細則）。一旦個人或個別群體出現不符合文明或進化標準的行為及道德衝突時，那必然是他們尚未認知或學習到利他的（因而是進步的）性質及這項性質所能帶來的快樂和益處。藉著這套具有「普遍性」的道德標準，彌爾和時人便可有意無意地迴避許多無法套用其標準、卻於現實世界實際存在的人類情感與內在動機所帶來的議題。舉例而言，具有特殊歷史、文化及地理特徵的群體，他們生活中的諸種倫理要求和限制，就容易被歸入「他者」（因而是落後）的範疇中，以維持上述道德普遍性的完整與適用性。⁴⁹

第二，在利他主義的品格觀及相信後天環境對品格有所作用的想法影響下，面對上述不符合道德普遍性的個人或族群時，彌爾自然地將家父長制的内容挪入其自由主義中。在一定範圍內，容許國家、政府或是具有較高品格的精英進行指導、規定或干

⁴⁸ H. S. Jones, *Victorian Political Thought*, pp. 30-32.

⁴⁹ Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, p. 71, pp. 85-86

預，「協助」那些尚未擁有自主能力的人「進化」。⁵⁰也因為如此，我們在《論自由》中可以看到彌爾一方面強調思想多樣性、與「人的自由應以不妨害他人自由為限」的重要，另一方面卻又在開篇第一章中將幼童、落後種族與野蠻人排除於自由原則之外；⁵¹而在《代議制政府》中亦見彌爾既認為代議制政府為理想上最好的政府形式，又以「惟適而已」作為評價政體優劣的標準。二書都給予專制制度一定程度的正當性，而專制干預的正當性與否，奠基在這些干預舉措能否促使原本無法獲得自由權利的人得以實踐獨立自主。⁵²只是，換個角度來看，上述原則亦可以被解釋為：所有不為彌爾所認可、或不符合其道德目標的行動，皆屬於不具自主性的行為，這便成為國家得以干預的合法理由；更而甚之，任一國家行動，只要被彌爾認定不會對個人實踐自己的潛能造成不良影響，只要這樣的行動是可以強化、而非取代個人的自由，彌爾皆會予以贊同。⁵³

第三，承上所述，彌爾的自由論述在學者看來，於解釋上便陷入究竟支持多元與否的難題。因為無論如何，在現實中「尚未」能自主地發揮道德潛能的人所在多有，除了《論自由》中提到的幼童與野蠻人之外，在《代議制政府》中提到因領取濟貧金而無法享有選舉權的人等等，亦在其列。一旦彌爾設定了文明進步的個人踐行獨立自主與利他的方式和方向應是如何，那麼有違這些原則的心態或行為，便難以得到寬容。正如《論自由》中所述：

一個人表現鹵莽、剛愎、自高自大，不能在適中的生活資料下生活，不能約束自己免於有害的放縱，追求獸性的快樂而犧牲情感上和智慧上的快樂——這樣的人只能指望被人

⁵⁰ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, pp. 24-26; John Gibbins, "J. S. Mill, Liberalism, and Progress," pp. 94-99.

⁵¹ John Stuart Mill, *On Liberty*, p. 224.

⁵² Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, p. 26.

⁵³ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, p. 26; H. S. Jones, *Victorian Political Thought*, p. 40.

看低，只能指望人們對他有較少的良好觀感；而他對於這點是沒有權利來抱怨的。⁵⁴

這段文字與該書中其他強調個體性與多元多樣性的部分，明顯是有落差的。或者可說，把自由與進化相結合，再加上由此而引出的家父長制措施，此種理論設計讓彌爾並未真正留下太多可使個人展現真實自我的空間，無論在政治生活或一般生活裡皆然。貝拉米（Richard Bellamy）對此便直接指出：「除非我們（像彌爾那樣）認為人類就其本性而言，都想成為彌爾式的個人，否則這種信念就不會導致一個真正寬容的社會。」⁵⁵

上述彌爾作品呈現的社會及思想相關的論述與難題，源於資本主義之興起對政治、社會與經濟面向帶來的重大衝擊，並揭示了當時英國思想家嘗試以道德語言來解釋、處理自由與進步二者交纏所帶來的問題，從而導出先發國家主宰後進國家、精英與政府干預一般民眾的理論合法性。它們呈現了維多利亞自由主義的部分特徵，並為之後的唯心主義政治哲學家格林（T. H. Green, 1836-1882）更接近集體主義的自由思想提供了重要的思想資源。下兩節，本文將回到張君勱身上，指出 1907 年的他開始大幅降低「人民程度」與議會召開之間的關連性，及改以陽明心學為其思想資源的轉變，並說明他的變化如何直接間接地回應彌爾的學說，和這些回應所顯現的意涵。

四、張君勱的轉變

（一）「立憲政治之行，只俟其能反抗專制」

1907 年 10 月，梁啟超與蔣智由（1865-1929）、徐佛蘇（1879-?）等人在日本東京成立政聞社，並創《政論》月刊為其機關報；他們採取溫和路線，主張憲政改革與議會成立，一方面在朝內爭取

⁵⁴ John Stuart Mill, *On Liberty*, p. 278. 譯文參見密爾著，程崇華譯，《論自由》（臺北：唐山出版社，1986），頁89。

⁵⁵ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, p. 33.

大員支持，另一方面則在廷外組織議會召開請願運動。當時張君勱被視為政聞社中最具活力的成員，亦曾被梁啟超派回中國，進行吸收社員的任務，並頗具成果。⁵⁶1907年11月，為申論該社主張，他在《新民叢報》發表了〈論今後民黨之進行〉一文。⁵⁷從這篇文章，可見張君勱雖仍支持君主立憲，但對於「人民程度」的看法已與先前譚介彌爾著作時有所不同。

該文站在政聞社立場，主在闡揚不排斥滿族、以立憲為重、改善國家機關效能等觀點；而全文論述裡，「國民」依然佔有舉足輕重的地位，⁵⁸被張君勱視為「近世列國立憲之原動力」。其曰：

近世列國立憲之原動力，無不出於國民之要求，非政府之所畀與，故國民之能力增一度，則政府之壓制縮一度，遠觀歐美，近鑒日本，成績彰彰不可掩，吾未見以吾國今日之政府，獨能撐持此世界萬國所不能撐持之狂瀾焉。⁵⁹

除了這段引文所呈現的國民能動力之外，張君勱並有「國民實際所享受之權利，不視乎憲法之條文，而視其運用之能」一語，⁶⁰再次強調人民程度高低之於憲政成果的重要性。但是，當論及此時朝野多所討論的具體立憲相關問題，即國會應該立時召開、抑或延緩召開時，張君勱改變了他原本的論述策略；也正是此種轉變，拉開了他與彌爾之間的距離，並展現了近代中國知識分子談

⁵⁶ Roger B. Jeans, *Democracy and Socialism in Republican China: The Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997), pp. 14-15.

⁵⁷ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，收入中國民主社會黨中央總部編，《開國前後言論集》（臺北：正中書局，1971），頁29-40。

⁵⁸ 清末時期的張君勱，並未嚴格界說「國民」一詞可能包含的國族或法律、權利意涵，亦未以之與「人民」或「臣民」作出明確區分。例如以下這段話：「吾國數千年以來，素以國家為君主之私產，故為國民者，其最重大之義務，則在作一順民，外此皆非所問。」顯見「國民」乃指稱一國之內的「人民全體」，二者應可互相代換而不影響理解。參見張君勱，〈國會與政黨〉，《政論》，2（上海，1907.11），頁57。

⁵⁹ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁29-30。

⁶⁰ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁30。

論自由的部分特徵。

對於國會即開派，張君勱與多數立憲派人士抱持著同樣態度，認為目前中國以其「上下感情之惡，一旦國會召集，其必出死力以相抵抗，可無待言」，⁶¹從而無法立即產生較為一致的政治情感與輿論。在此情況下，如果立即召開國會，必然導致內閣更迭頻繁、或是議會時時被解散之結果。同時，政治意見紛紜亦易使國內小黨雜出，這個結果將導致在朝者難以避免政權分裂，在野者則無力進行監督、甚或反受政府利用。⁶²值得注意的是，張君勱在討論國會即開可能招致的惡果時，多半以國內「情感」不協為其主述理由，而非訴諸於人民程度不足。舉例而言，有論者以日本召開國會為例，認為當時日人尚未擁有相當程度，但政治改良成果卻是彰彰可見時，張君勱的回應如下：

讀者試一默思，吾國今日上下之感情，較日本當日何如乎？吾國今日朝廷之政局，較日本當日何如乎？吾國今日之民情，較日本當日何如乎？凡若此者，皆使我國民之負擔，一層加重，而逆料方來之趨勢，愈不可不審。⁶³

從中可見，在此時的張君勱看來，相較於人民的程度或能力卓著，「上下感情」與「民情」之大抵和洽，對於中國的政體改革更為重要。

若說面對國會即開派，張君勱還僅只於略談人民程度對於立憲成果的影響，那麼在面對國會緩開派時，他則更直接表明可以改善人民程度的「教育普及說」，其「之於議院政治，直謂無直接密切之關係可也」。⁶⁴張君勱明白指出：

國民根本思想之改良，非旦夕可期，且此事〔按：教育〕於今日原不必望之全國國民一也。立憲政治之行，不必定

⁶¹ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁35。

⁶² 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁35-37。

⁶³ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁37。

⁶⁴ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁37。

俟國民權利觀念之發達，只俟其能反抗專制，其事已足二也。穆勒約翰氏舉立憲國民之條件三，曰德力、曰智力、曰活動力。……雖然，此其說非不甚美，然使一一證之事實，則彼先進之立憲國，猶且謙讓未遑，況於吾國乎！⁶⁵

這段文字及其後的段落顯露了三個重點：首先，就「政治改革」而言，張君勱認為精英與一般國民是有區別的，即其所謂：「一國政治，無論其改革前改革後，無不賴之少數先覺之士，主持而提倡之。」⁶⁶而一國國民素養程度的低落，恐怕也不是精英對於他們進行教育、或是施行代議制度便能改善；直言之，人民程度高低與代議制能否實踐、實踐成果如何，關連不大。張君勱以西方國家為例：

即西方代議制度最發達之國，吾見其大數人民之暗愚如故也，故其說謂將以開發全國國民，圖永久之社會改良則是，謂議院之開，必俟教育普及，而教育普及能與議院以甚深且大之效果，此甚不然者也。⁶⁷

此種將教育普及、人民程度與國會召開脫鉤的論述，也點出了張君勱與情同師友的梁啟超其實有著思想上的距離——無論在 1906 年的〈開明專制論〉抑或 1907 年的〈政聞社宣言書〉中，人民程度高下何如、政治精英的教育功能與其裨益人民程度之增進，都是梁啟超用以推動君主立憲的重要理由與實踐方式之一。⁶⁸

其二，在先前張君勱譯介〈穆勒約翰議院政治論〉、討論政體

⁶⁵ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁37-38。

⁶⁶ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁38。

⁶⁷ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁38。

⁶⁸ 例如任公云：「吾於是復得一前提曰：今日中國國民未有可以行議院政治之能力者也。吾於是敢毅然下一斷案曰：故今日中國國民，非有可以為共和國民之資格者也；今日中國政治，非可採用共和立憲制者也。」參見梁啟超撰，張品興主編，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），第五冊，〈開明專制論〉，頁1479。以及「故各國無論在預備立憲時，在實行立憲後，莫不汲汲焉務所以進其國民程度而助長之者。參見梁啟超，〈政聞社宣言書〉，收入中國民主社會黨中央總部編，《開國前後言論集》（臺北：正中書局，1971），頁64。

演進的動力時，他曾說「斷不可徒偏於利益之一方面，而於民智民德民力三者漫不加察而鼓吹過其度耳」，意謂著精英鼓吹灌輸的有效與否，仍需視人民程度的高下而定。然而 1907 年後，張君勱或許深感時局敗壞之速、教育人民基礎知識與民權觀念之艱，⁶⁹轉而另外強調精英鼓吹人民的「反抗專制之心」、「而無俟權利觀念發達」，才是適合中國尋求自由之良方。他意識到了以中國「數千年專制之國民」，其邁向政治改革的歷程必然與「數百年來英國君民相爭之歷史」不同，同時並對中、英兩國人民求取自由之情境與方式進行比較：

夫以吾國今日之現象，欲期其得達盎格魯撒遜人「一人之宅一人之城堡也」(One's House is One's Castle)之氣概，此不特事實上之所不可能，抑亦時局之不許者也。且二者差異之點，有可得而略言者：

一出以慣習	一出於常識	一出於歷史	一出於個人自由之發達	一既反抗而能繼之以自治
一出於感情	一出於鼓吹	一出於外緣	一出於專制之反動	一既反抗而全賴有大力者之統率

70

對此時的張君勱而言，欲複製英國的自由經驗於中國，乃是「以鑿枘不相容之性質期吾國民，適見其僻馳而終於無效耳」。⁷¹反而是十九世紀發生劇烈政治變動的歐陸國家，它們藉著少數精英鼓吹、運動的推動方式，看來更得他青睞，並藉此表明心跡。其

⁶⁹ 其曰：「友人某君，為言天津地方自治情形，其辦法先開簡字學校，使地方人民練習數月，然後用此簡字，編成報紙，曉以地方情形及國民應享之權利，然及期選舉，授以選舉票，咸不願與聞，謂此無非官吏向吾儕勒索之妙策耳。」參見張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁39-40。

⁷⁰ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁39。

⁷¹ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁39。

曰：

至十九世紀革命之風潮，若法之共和政治，德與意之統一，匈牙利之獨立，非所謂驚天動地之大事業乎！然推其原始，雖謂出於一二學者之鼓吹，一二英豪之運動可，故凡事之未易遽至者，則雖以數百教育家之力，莫或收功。方其機之已熟，則一二時代之英雄，且乘時而起。⁷²

其三，當張君勱指出彌爾的立憲國民條件說雖非不甚美，卻與歷史事實不盡相符時，他並以美國與英國為例說明：「不觀以世界大共和國，而以選舉運動選舉競爭最劇烈稱矣，不觀以世界立憲國之鼻祖，時取政府重要之提案而否決之矣。」接著立即又說：「反之，以立憲後進之國，中央政治，一經改良，吾見其各方面之發達，且蓬勃而莫能禦矣。」⁷³這句話看來意味著張君勱對於人類社會與文明演化的看法，與彌爾已有不同。如上節所示，彌爾對於進化的程度與階段有著固定的判準，擁有較高品格的精英，有責任去指導或干預尚無自立能力的個人或國家「進化」；換句話說，後進的個人或國家只能亦步亦趨、循著先進精英及國家的腳步前行。而張君勱站在中國的立場，顯然更贊同後進國家有著「落後的優越性」(advantage of backwardness)，⁷⁴能夠在進化

⁷² 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁39。

⁷³ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁38。

⁷⁴ 這裡借用王遠義對「落後的優越性」這一概念的說明：「『落後的優越性』是一個粗鬆而難以精確界定的概念。簡言之，它主要是非西方世界的知識分子，在面對、觀察西方資本主義向全球擴張時，所出現的一種態度、信念或世界觀。他／她們對資本主義的理解與反應，雖多歧見異說，但卻有著一個共同的觀點：資本主義落後或不發達的地方，正因其工業落後或經濟不發達，一方面可以預先思考，如何避免資本主義帶來必然的剝削與墮落，另一方面可以利用先進國家已成的產業技術，經由國家或地方社區的統籌規劃，加速物質文明的建設。……此外，二十世紀上半葉，格爾先孔(Alexander Gerschenkron)與韋布倫(Thorstein Veblen)曾分別以俄國和普魯士為例，提出重要的『落後的優越性』理論。兩位學者辯稱，工業化相對落後的國家，如果善以國家為推動者(prime mover)，集中資金、人力，並適時引進西方先進科技，來發達工業經濟，其結果將有可能趕上或超越西方先行的國家。」參見王遠義，〈儒學與馬克思主義：析論梁漱溟的歷史觀〉，《臺大文史哲學報》，56(臺北，2002.5)，頁22，註43。雖然此處張君勱

的道路上超越政治先進國家、躡等前行。⁷⁵

承上三點所述，可知此時的張君勱認為，英國的經驗與彌爾的理論並不完全適於中國仿用；但若能覓得合適的政治改革方式，中國未必沒有超越西方國家的一日。只是眼下的中國人民，無法透過長期教育來理解自由與民權之真諦，雖然他們的政治能動性的確受到張君勱的肯認無疑，但從上述引文看來，少數精英的主持與鼓吹之功，亦是不可或缺。那麼，張君勱究竟如何安排精英與一般人民之間的關係？在放棄引用彌爾理論之後，他是否也能避免走向「精英干預群眾」這個潛藏在彌爾思想中的可能性呢？

（二）政黨精英與人民

在〈論今後民黨之進行〉問世後一週，《政論》第二號上刊出張君勱以本名「張嘉森」投稿的〈國會與政黨〉。此文著重於論述國民、政黨、國會與立憲政治間的連帶關係，並略述西方國家與日本的憲政及政黨發展情況。透過文中張君勱討論中國應如何借

專論立憲政制之推行，而未言及經濟、工業科技與資本主義，但他認為後進國家能夠憑藉中央政治權力運作的改善與推動而超越西方先行國家，其態度和用意，與上述「落後的優越性」內涵相較，並無二致。

⁷⁵ 此種說法固然是近代中國知識分子站在進化論的基礎上對於西方中心的反動（reaction），有趣的是，該論的提倡者卻大多是革命派人士。例如孫中山於1905年8月所云：「有謂中國今日無一不在幼稚時代，殊難望其速效。此甚不然。各國發明機器者，皆積數十百年始能成一物，仿而造之者，歲月之功已足。中國之情況，亦猶是耳。」及其在同年10月〈民報發刊詞〉所說：「吾國治民生主義者，發達最先，睹其禍害於未萌，誠可舉政治革命、社會革命畢其功於一役。還視歐美，彼且瞠乎後也。」參見孫中山撰，中國社科院近代史所等編，《孫中山全集》（北京：中華書局，1981），第1卷，〈在東京中國留學生歡迎大會的演說〉，頁283；同書，第1卷，〈民報發刊詞〉，頁289。革命派人士之所以如此樂觀地看待中國得以後來居上的可能性，與他們對人的意志、中國革命之性質與其將「大同」等同於「社會主義實現」的特定看法有關；參見王遠義，〈現代中國思想變遷中的歷史主義〉，收入國立臺灣大學文學院主編，《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學文學院，2005），頁403-406。可惜此時的張君勱並未在這項議題上多所著墨，無法更進一步提供我們追索：立憲、革命派人士若不以政治立場為其分類標準，是否還有其他更多可供梳別他們之間思想同異，甚至打破原有壁壘、重新歸類他們的方式？

重政黨來改革政體、召開國會以追求自由，可進一步觀察他如何在思想上安排政黨精英與一般人民之間的關係。

文中指出，中國雖為專制國家，但其官員（如御史、督撫）制度裡的權力制衡設計，使它「專制之利未睹，而害已根深，專制之形雖存，而實已不舉」，未能享有「政府運用獨靈」、「事權專一、行政權限分明」的功效。而中國國民「則以數千年之壓制，全國人民習為趨避，故其利害計較所及，不出個人家族之間，……自治獨立之能，……已摧殘殆盡矣」。這個由只知追求私利、滿足私欲的大臣所組成的政府，顯然已無法「自我改造」、轉變國家當前危亡之現狀。為求「改造今日之政府為統一敏活之政府」、「改造今日之國民為獨立自治之國民」，國民需要的是立法權，以及「所以運轉此權者」，亦即國會——「有此物者，吾有痛苦吾可訴之，吾有所見吾可陳之。一言以蔽之曰，有可以發表吾民之需要耳」。此外，諸如國家機關之事、財政、軍政、教育、農工商、公私權利之鞏固、國民共同之利害關係等「關於國民發達之事也」，皆當「要求政府示我以施政之方針」，並「明其利害得失」，此亦「國會之事也」。⁷⁶

那麼，中國應如何邁向政體改革、召開國會之途呢？張君勱繼之言道：

今日吾國，固專制國也。於此而欲易以自由之制，必非事之可希冀、可倖致者。曰：此其言是也。然而世界有最強之物焉，路易十六世遇之而仆，梅特涅遇之而遁。此其物維何？曰國民心理。是也，當其雲湧水起、電捲風馳，或為生民請命、或為古國哀號。於是而發為言論，則國中之輿論焉，持以實行，則政治團體之要求焉。⁷⁷

於此，可見先前〈論今後民黨之進行〉提及行使立憲政治所需的「反抗專制之心」，其意涵已擴充為替生民請命、為國家哀號，並

⁷⁶ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁45-49。

⁷⁷ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁49-50。

可視之為國中輿論的「國民心理」；而作為「少數先覺之士」的政治精英，則是更具體地被張君勱定義成「實行國中輿論」的政治團體，亦即政黨。在他看來，當前的中國經甲午（1894）、庚子（1900）之戰敗，「在上者知時局之已非昔比，而吾民之意見得稍參贊其間」，已脫離國內全無輿論之狀態。然而，這樣的情況始終無法更進一步達到「效歐美列國言論自由，以法律許可國家行政，畀民以監督之權，於是其所願欲者，得根據法律以反映於議會，抑於總選舉總投票得屹然立於各般權力之上，而為一切問題解決之最終地盤」的目標，原因便在於時人「求以言論，而未伴以實行」。何謂實行？「曰政黨是」。⁷⁸張君勱並且指出，這個以實行為務的「政黨」：

當其始出現也，原以輔助輿論以成其競爭之功，故其第一級大用，則在要求。逮憲法政治成立，則於議會、於選舉，又代表輿論以參與國家行政。故其第二級之大用，則在監督更進焉。……今日當前一大問題，則在合輿論與政黨之力，以達於政黨活動之次期。⁷⁹

是而政黨「以對待政府為唯一之目的，然其所以能對待政府，則又在以國民為後援，故當政黨發軔之始，必以振起國民政治上之熱心為唯一事業」。⁸⁰透過上述文字，不難發現張君勱給予政黨一種「振發、輔助、代表」人民原有的內心情感與共同輿論的功能，並認為政黨的權力與正當性之來源在於人民，這些看法都直接間接說明了人民或國民的意願與需求，係先於政黨政策存在、且為政黨運作所必須遵循與達成的路線和目標。

然而，在強調這些論點之後，張君勱的話鋒又轉：「諺不云乎，輿論造輿論，政黨者應於輿論之必要而生，而亦復將以造輿

⁷⁸ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁53-54。

⁷⁹ 張君勱在這段話之後又再強調，「雖然吾輩組織政黨之目的，非日圖民權發達之圓滿，惟期其國家之藉是而幸免於亡故」，仍保有近代中國知識分子將救國與人民自由相連繫之特色。參見張君勱，〈國會與政黨〉，頁54-55。

⁸⁰ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁56。

論。」⁸¹開始著墨於政黨有著引領、指導人民的功能與責任。例如他在闡述今日政黨所以必當發生的理由時，便提到最適合振起人民活潑之精神而導之使動、實行憲政者，莫過於政黨，原因在於：

蓋此一部分反抗政府之民起，則其所首先注意者，必在得國民多數之同情。因是而演說焉、集會焉，一一以自黨之意見疏通證明，以訴於國民，且廣收同志，謀所以指導之，則社會活動氣象與夫國民政治思潮，自不脛不翼而已，遍於全國矣。⁸²

從「一部分反抗政府之民，透過將自黨意見訴於國民，以得國民多數同情」之論述方式，可見張君勱將主動性從「人民」改置於「政黨」之上的反轉。又如提及中國人民對於「一國公共之利害，素無其習慣，並無其智能也」，其原因在於真正的國家觀念尚未出現，是而「使非有一團體，導之以無種族無地方之觀念，使慣於混同統一之治，並使咸以東方一大雄國自期，則昔日舊習終不免反映於社會」；⁸³此種說法亦反映了張君勱對於政黨主動性之看重。

儘管張君勱在「政黨對於人民究竟是輔助代表，抑或引領指導」的問題上，顯得模稜兩可，但能確定的是，張君勱設想中的政黨，與列寧（Vladimir Lenin, 1870-1924）所描述的「職業革命家」組織有著極大的不同——後者高度集中化、對群眾的自發性抱持懷疑，並認為只有超脫任何特定思想與社會團體的專業「黨」組織，才能將其意識型態灌輸到沒有定向的群眾運動裡去。⁸⁴相較之

⁸¹ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁56。

⁸² 張君勱，〈國會與政黨〉，頁56。

⁸³ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁56-57。

⁸⁴ 參見 Maurice Meisner, *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays*, pp. 87-91. 關於職業革命家以革命活動為職業、富有天才、經過考驗、受過專業訓練與長期教育、以及擁有高度專業化、權力集中化的嚴密組織之精英特性描述，可參見列寧，《怎麼辦》，收入中共中央馬克思列寧恩格斯斯大林著作編譯局編譯，《列寧全集》（北京：人民出版社，1988），第6卷，頁100-138。

下，張君勱並未賦予政黨及其成員如此超然絕對的優越地位。一方面，他仍高度肯定人民的角色在政體改革過程中的重要性。舉例而言，他指出英國、普魯士、日本等國家在憲政改革方面取得的重大進展，「非窘於民而不得已乎」，「使非吾民之力足陷政府於重圍，則萬勿望其誠心誠意以畀諸我〔政權〕也」；或者「今之所希望者，為國家組織之根本改革，使非多數國民為之後援，則萬勿望其倖致」，⁸⁵等等不一而足。與此意涵相近的話語和文內其他指出政黨主導性的部份，篇幅大抵相同，無有偏重。

另一方面，此時的張君勱亦受到有機論的影響，這使他在看待國家（或群體）與個人之間的關係時，採取「團體自各個之分子而成，故分子為自我、而團體為合成我；分子之意力為自我之意力，而團體之意力為合成意力」的態度，而認為「凡一國家之現象，亦求其根據於個人內部之心理可耳」。⁸⁶是以他在提及政黨及其言論行動時，多半將之形容為多數人民與其意見之聚合、收束與代表，例如類似「政黨者，國民之結合，而求其意見之實行者也」之語，多次出現；又如政黨乃「凡欲立憲之國民」用以「表示其決心之團體」；又或者「政黨者，國民熱心於政治上自然而生之現象」等等。⁸⁷由此可知，張君勱心中設想的政黨，其成員來自於「人民」，其意識型態源自於人民之情感與心志，絕非指導人民、超越人民、高高在上不可凌駕的一種優位存在。

就思想層面而言，以此種看似兩全、不優先一方的方式來處理政黨與人民之間的關係，除了受到有機論的薰染之外，傳統中國儒家思想對於「心」的重視、特別是明代心學的內容，在我們探究張君勱的理論設計時亦值得一併考量。

五、對於陽明心學的援用

儒家傳統對於「心」的重視，始自東周時期；「心」被視為

⁸⁵ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁52-54。

⁸⁶ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁51。

⁸⁷ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁52、頁55、頁61。

「道」在個人身上之駐所，且有著能夠溝通天人之際的功能，乃是中國文化出現軸心突破（axial-age breakthrough）的表徵之一。⁸⁸《中庸》裡的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，⁸⁹以及《孟子·盡心上》的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」，⁹⁰皆展現了「天人合一」作為儒家終極理想所呈顯出的內在超越特色。而王陽明（1472-1528）上承此一心學傳統，於明朝正德三年（1508）龍場悟道後，開始體認到「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」；⁹¹這段話意謂著人人皆有聖賢之性，並無所謂由於個人命定才分之差別而無法成聖成賢之道理，只要在心上做工夫，不假外求，恢復本然的明德，便可獲知天理。

眾所周悉，陽明龍場之悟所提出的內容乃是針對朱熹（1130-1200）的「格物致知」而發。朱熹的「理」，外在於天地萬物，是則若非「格」盡一切外物，便無由得到關於此「公共」之理的知識。正因如此，依照陽明的理解，宋儒所謂的「理」或「天理」，祇有經過長期從事於追求天地萬物「知識」的人才能獲得，亦即只限於以「知識」為專業的「士」能夠認識天理，而「農工商賈」等階級則是被排除在外，毋需對之抱以期待。⁹²相較之下，陽

⁸⁸ 雖然張灝與余英時對於中國文化軸心突破的內涵解釋不完全相同，但兩位先生皆認同儒家對於「心」的解釋與重視是其中一項關鍵特徵。參見Chang Hao, "Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism," in *Ideas across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, eds. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge: Harvard University Press, 1990), pp. 24-25; 張灝，〈政教一元還是政教二元？：傳統儒家思想中的政教關係〉，《思想》，20（臺北，2012.2），頁117-119；余英時，〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，收入陳弱水主編，《中國史新論·思想史分冊》（臺北：聯經出版事業公司，2012），頁41-42、頁45-47、頁78-90。

⁸⁹ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》（點校本，臺北：大安出版社，1994），〈中庸〉，頁22。

⁹⁰ 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，〈孟子·盡心上〉，頁489。

⁹¹ 錢德洪編，〈年譜一〉，收入明·王陽明撰，吳光等編校，《王陽明全集》（杭州：浙江古籍出版社，2010），第4冊，頁1234。

⁹² 參見余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業公司，2004），頁318-319。

明於「拔本塞源論」中所說：

天下之人心，其始亦非有異於聖人也。特其間於有我之私，隔於物欲之蔽。……聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下。使之皆有以克其私、去其蔽，以復其心體之同然。⁹³

則是將尋求天理的方式，從追求知識性的公共之理，轉為具道德性的、克私去蔽的「致良知」工夫。既然良知人人皆有，「其始非有異於聖人」，那麼「果能於此處調停得心體無累，雖終日作買賣，不害其為聖為賢」，⁹⁴聖賢與日作買賣的「愚夫愚婦」之間的鴻溝由此消弭，僅剩一層致良知的工夫。而「理」也從「士」階級的壟斷中解放，成為人人皆所有。

陽明對朱熹「格物」說的揚棄、對於「心即理」的說明與提倡，及其可能導致精英（聖賢）／群眾（愚夫愚婦）之間界線的消滅，在 1907 年張君勱的論述裡同樣可以看到類似的表達。在〈論今後民黨之進行〉中，他曾感嘆教育人民之困難：

友人某君，為言天津地方自治情形，其辦法先開簡字學校，使地方人民練習數月，然後用此簡字，編成報紙，曉以地方情形及國民應享之權利，然及期選舉，授以選舉票，咸不願與聞，謂此無非官吏向吾儕勒索之妙策耳。⁹⁵

因此他在回應國會緩開派的教育普及說時，放棄了經由長期教育邁向立憲政治的途徑，轉以「藉少數人之力以鼓吹以運動，稍養其政治的習慣，以與政府對抗」，認為此乃「今日最便捷之方針」；⁹⁶並且如前所述，在說明理想中政黨的性質與功能時，繼之對此「反抗專制之心」有所闡釋與擴充。在他看來，接踵而來的外患將「迫使吾民不得終於酣睡」，而當前的專制政府亦絕不可能

⁹³ 明·王陽明撰，吳光等編校，《王陽明全集》，第1冊，〈答顧東橋書〉，頁59。

⁹⁴ 明·王陽明撰，吳光等編校，《王陽明全集》，第5冊，〈傳習錄拾遺〉，頁1550。

⁹⁵ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁39-40。

⁹⁶ 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，頁40。

自我改造。基於「愛國者，國民之恆情；利他者，人類之公性」，是以「稍有人心者，莫不欲攘臂而起，思所以改造之」，因為「好自由而惡箝制者，〔乃〕人之恆情」。而作為政黨，一方面它乃「國民熱心於政治上自然而生之現象」，另一方面它又以「振起國民政治上之熱心為惟一事業」，「非此則不足以鼓動國家之精神、振起人民之懦弱，而醒覺其固有之良能」。⁹⁷從「恆情」、「公性」、「人心」、「自然而生」、「固有良能」等用語中，可以看出不忍受專制君權並與之相抗的行動，不僅源於個人生而即有之性理，同時亦是人類（或至少一國國民）彼此能夠同情共感之心理，只是暫時為千年政體所壓制，等待政黨予以振發（而非灌輸）。

此種放棄透過教育人民識字和權利觀念，轉而藉由政黨振發他們天生本有、只是長期受到壓抑的反抗專制之心與「固有良能」，來達到立憲改革目標的思想轉折，雖然張君勱並未明言，但是將之類比為陽明放棄朱熹理學對於外在知識之理的追求，改以向內地、道德性地訴求「復其心體之同然」作為更有可能實踐天理的方法，並非無的之矢。除了思想模式與陽明的「心即理」學說有著親近關係（affinity）外，張君勱的成長經歷與赴日後的學術環境，亦不乏陽明學說的刺激。張君勱自六歲便開始在家塾內修習傳統儒學，十五歲通過家鄉江蘇寶山縣的縣試，考取秀才，有著一定程度的國學根柢。⁹⁸而他留學日本之際，正值明治晚期，陽明思想在日本已有著長期的流傳與發展，並與當時多股重要的日本思潮相互融合，於日本儒教思想中扮演著重要角色。⁹⁹在這樣

⁹⁷ 各段引文分見於張君勱，〈國會與政黨〉，頁47、頁51、頁62、頁61、頁56。

⁹⁸ 參見孫亞夫等編，〈寶山張先生年譜初稿〉，頁2；鄭大華，〈張君勱傳〉（北京：中華書局，1997），頁4-6。

⁹⁹ 學者普遍認為，流傳日本的陽明思想為因應國家近代化的過程與需求，已非原本陽明所主張的心學內容，而成為具有日本特色的學說。陽明學與其他日本思潮結合，在明治時期大抵以三種類型呈現：一為受到幕末志士推崇，以其內涵支持明治維新諸多改革舉措，因而突顯出的「反體制」特徵；二是明治年間，以井上哲次郎為代表，將陽明學中的「理」與日本神道思想結合，使陽明思想成為支持天皇作為國家體制頂點和運作核心的學說，帶有濃厚的國家主義色彩；三則是井上的學生高瀨武次郎透過十九世紀中期陽明學者大鹽平八郎帶領下層百姓、反抗官

的外部學思環境下，認為張君勱選擇陽明學說作為其政論闡述的思想基礎，應不至於難以理解。本文接下來將透過張君勱對於陽明心學的使用，與彌爾和其他近代中國知識分子進行比較，說明張君勱對於精英／一般人民和群／己關係的安排，與其自由觀的特徵，並藉此突顯近代中國知識分子討論「自由」和其他相關議題的幾個特殊面向。

首先，張君勱的論述與陽明心學間，自然有著思想模式的延續與思想內容的斷裂。就思想內容而言，此時的張君勱固然和陽明一般重視「覺民行道」更甚於「得君行道」，但他所欲追求的「道」或「理」，已非傳統中國結合政治、社會、文化／道德秩序等象徵與制度的普遍王權（universal kingship），而是更具現代性的資本主義議會民主。作為能「覺後覺」之政黨成員，亦不再是列於傳統四民之首的「士」階層，而是來自四面八方、能同意政黨政策與要求的各階層國民。¹⁰⁰但從傳統士階層的身分限定到近

府對於天保荒災不加聞問一事，主張大鹽對於庶民苦痛的關懷，揭示了陽明學說亦有著社會主義的面向。在張君勱留學期間，日本思想界對於陽明學說的使用，已發展至以井上學說為主流，不再強調陽明學中的「反體制」面向；而高瀨所強調的社會主義面向，相較於井上，影響力較小，更像是一股伏流般存在。綜而言之，井上以天皇為體制中心的思想，自然與張君勱對政黨和國會功能的強調大相逕庭，而張君勱雖然關注「人民」的需求，但他的表達方式並不十分強調「階級」或「階層」間的差異，也未特別著墨於財產或權利方面的「平等」，他更重視的是立憲政治與國會功能的運作。相較於高瀨武次郎對於「社會」和下層人民苦痛的關懷，此時張君勱的論述中可說沒有太明顯的社會主義色彩。是以本文認為，日本陽明學對於張君勱，作為思想資源的提示可能更多於思想內容上的直接影響。上述關於陽明學在明治時期日本的發展與演變，參見山村獎，〈明治期の陽明学理解——社会主義と明治維新との關係から——〉，《東洋文化研究》，18（東京，2016.3），頁99-118；山村獎，〈井上哲次郎と高瀨武次郎の陽明学——近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎——〉，《日本研究》，56（京都，2017.10），頁55-93。

¹⁰⁰ 關於士人與近代知識分子的身分認同與處境轉變，以及近代中國有關「精英」之定義為何，已有多篇論文可供參考，參見余英時，〈中國知識分子的邊緣化〉，收入余英時，《中國文化與現代變遷》（臺北：三民書局，1992），頁33-50；羅志田，〈近代中國社會權勢的轉移：知識分子的邊緣化與邊緣知識分子的興起〉，收入羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999），頁191-241；王汎森，〈近代知識份子自我形象的轉變〉，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁

代政黨成員的資格開放，其中所涉及的精英定義轉變，就思想而言，應不僅只受到西方民主平等觀念的影響，還需考慮陽明心學中「聖賢凡人皆有天理良知」、「滿街皆是聖人」這一關於內在超越的思想框架。如果不是心學內容中「心」的功能與「天人合一」的觀念拉近了聖賢與凡人之間的距離、進一步有助「平等」觀的形成，我們可能很難解釋：為何同樣將議會運作視為踐行自由的方式，彌爾在《代議制政府》中始終有著精英與一般人民是為兩個不同群體的明確意識，並嘗試運用制度設計（選舉法與政府部門職權分配）來調和或減緩雙方在政治能力、生活經驗與情感上的差距；相較之下，張君勱用以區分政黨（精英）與一般人民的標準，則僅在二者對於政黨理念之理解與執行（近代版的「致良知」）程度上的差距，其他關於對比雙方身份、權力來源、主動性和正當性所在的說明，正如前文所述，不僅有些依違兩可，甚至可說二者之定義範圍頗有重疊之處。

其次，彌爾式的自由觀在理論設計上，儘管給予「個人自由」與「國家、社會的文明進展（包括集體自由）」二者一種因果關係的連繫，從而避免了為求國家富強而犧牲個人自由的可能。然而此一「自由一進化」論述卻同時考慮到外在環境與內在品格交互辯證的影響，是以它仍然屬於一個訴諸「外在超越」的價值體系，¹⁰¹個人必須依照這個外來的價值及標準，鞭策自己向上努力。那麼，便產生了以下問題：由誰來定義跟解釋這項外來的價值與標準呢？把這個問題放在彌爾的自由論述上，按前述貝拉米的說法，最終反而更助長了精英面對一般人民寬容與否、以及群

275-302。

¹⁰¹ 此處參考余英時的定義，他認為外在超越具有兩個基本特徵：一、超越世界（或生命與價值之源）在人之外；二、它和人的現實世界高下懸殊，形成兩極化。對比之下，內在超越的特徵則是：一、作為存有與價值之源的「道」有一密道直通於「心」，因此不是外在的事物；二、「道」作為超越世界和人倫日用的現實世界，雖然分得清清楚楚，卻不是天懸地隔、相去甚遠的兩極。參見余英時，〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，頁85-88。關於外在超越與內在超越的說明和對比，另可參見余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入沈志佳編，《余英時文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），第3卷，頁6-9。

／己之間能否容納多元多樣的緊張關係，即便彌爾撰寫《論自由》與《代議制政府》的本意原是為了減緩秀異人士的意見淹沒於庸眾輿論的情況。相較之下，張君勱所面臨的問題可能更為艱鉅：如何讓短期之內看來不太可能有所轉變的廣大中國人民，能夠儘快具有建設新政體、挽救國家於危亡的能力與正當性？在這樣的政治困局下，陽明心學重視意志更甚於環境的學說或許是當時他所能找到最符合此一需求的思想資源。而心學——特別是經過泰州學派對它的開展發揚後——極為強調「內在超越」的性質，就其理論內涵而言，便較彌爾更著眼於一般人民在政治行動中的主動能力。也正因為相信一般人民主動發揮政治功能的重要性，這使得張君勱即便不再重視「人民程度」，連帶放棄了彌爾式聯繫個人自由與國家發展的理路，但他透過傳統中國的心學內涵，反而可說是以另一種思想取徑降低了「救亡壓倒啟蒙」、將人民與個人自由僅視為國家富強工具的可能性。

第三，過往討論陽明心學在近代中國所發揮的影響時，多著重於政治人物或知識分子如何將心學的修身工夫運用於自己的政治理想中，或是如何由心學理論開展出掙脫或蔑視現實束縛的強大信心，從而衍伸出「人的神化」、「心的神化」等思想傾向，甚至最後趨往集體主義發展的結果。¹⁰²然而，心學在凡人晉升成為聖賢的解釋上如此開放、具有彈性的這一點，在張君勱的使用下，如前所述，卻是將它與強調「個人內部心理可決定國家現象」的有機論論述，以及政黨表達（而非指導）人民情感輿論的功能相結合。這使得張君勱不僅在設想政黨精英與人民之間的關係時，不可能出現列寧「職業革命家」那般以上制下的論點，在

¹⁰² 相關研究可參見張灝，〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，收入張灝，《時代的探索》（臺北：聯經出版事業公司，2004），頁141-160；王汎森，〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁133-159；黃克武，〈蔣介石與陽明學：以清末調適傳統為背景的分析〉，收入黃自進編，《蔣中正與近代中日關係》（臺北：稻鄉出版社，2006），頁1-26；劉季倫，〈青年毛澤東的思想與中國共產革命〉（臺北：政大出版社，2012）。

群／己關係的安排上，我們也未見「人的神化」所導致的集體主義後果；甚且，他的談論方式亦與張灝筆下的胡適在〈不朽〉中所表現的「『大我』為社會的全體，而個人自我的價值只是為了貢獻社會」看法有所不同。¹⁰³張君勱對於陽明心學中所隱含的這份開放彈性、或說曖昧模糊之承用，使我們在閱讀他的政論時，可以看到兩種思想詮釋的可能：例如張君勱「要求憲法發布也，要求國會開設也，正乃四萬萬人共負之天職，不得漫為反對」的呼籲，¹⁰⁴可以解釋為有助於正當化專制政治的言論；¹⁰⁵但如將陽明心學的內涵一併納入思考，那麼在張君勱的政論中，同樣還能看出個人自由發展的可能，或至少能就個體與群體、政治精英與一般人民之間的關係，作出相對平衡的安排。

最後，張君勱在〈國會與政黨〉文中提及的「國民心理」，在近代中國知識分子的論述中時常出現，隨著使用者各自接受的思想來源不同，有著互異的意涵與議題延伸；其中又以勒龐（Gustave Le Bon, 1841-1931）的種族心理學與群眾心理學，最常為晚清與民初的知識分子所引用。¹⁰⁶勒龐學說的特色在於，他在說明群體意見和信念如何形成時，十分強調模仿、暗示與心理傳播等方式所發揮的作用，但是真正決定群眾信念與意見如何構成的重要因素，乃是群體成員的種族，以及他們所共享的傳統、時間、制度和教育。換句話說，「種族」和「歷史」的影響才是根深蒂固、難以改變，並造成各個群體擁有不同特徵的原因所在。¹⁰⁷相較之下，在張君勱 1907 年的政論文章裡，很少看到同樣的論述方式。他的立論模式是：反抗專制、愛好自由乃是人生而即有之「恆情」與「固有良能」，它超越了種族、時間與環境的限制，而政黨精英的

¹⁰³ 張灝，〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，頁 149。

¹⁰⁴ 張君勱，〈國會與政黨〉，頁 60。

¹⁰⁵ 楊貞德，〈人心、制度與歷史：張君勱的憲政思維及其意涵〉，收入楊貞德主編，〈視域交會中的儒學：近代的發展〉（臺北：中央研究院，2013），頁 150-151。

¹⁰⁶ 參見 Sun Lung-kee, "Social Psychology in the Late Qing Period," *Modern China*, 18: 3 (July, 1992), pp. 235-262.

¹⁰⁷ 參見 Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind* (New York: Macmillan, 1896), pp. 70-97. 勒龐的這一觀點貫串全書，行文中隨處可見。

功能便是反映或振發此種恆情與良能。恆情與良能既是人心本有，自然就毋需透過群體成員彼此模仿、暗示與心理傳播的方式才能獲得。同時，訴諸心學學說的結果，使張君勱不依循其他受勒龐影響的知識分子所提出之比較、改造國民性與國民教育等方案，¹⁰⁸並因此否定了緩開國會以待人民程度提升的可能性與成效。此外，受到社會心理學說影響的中國知識分子，容易在論述上產生兩難：如果中國是一個經長期歷史發展、有其根深蒂固的文化特徵與國民性的民族，那麼在如此難以轉圜的基礎上，還有改造國民性的可能與希望嗎？不同的知識分子有著自己的理論解法，諸如將國民性的敗壞咎責於異族侵略的結果，或是將國民性的內涵加以梳分、揚善抑劣以適應國家現代化的需求。¹⁰⁹但在張君勱的文章裡似乎看不到這樣的為難；他的論點讀來更有陽明心學唯意志論式的樂觀色彩。也正因為此種對人民心力的肯認，使他既不像勒龐認為群眾領袖是極少數天賦異稟、具備群眾魅力的人士，而人民僅是一聚成群體便成為拒絕理性與複雜思考的群氓；亦不像汪精衛（1883-1944）有著國民得到完全自由後，可能會從共和走向多數專制的擔憂。¹¹⁰

六、結語

1906 年，張君勱對包含民智、民德、民力的「人民程度」之於建設立憲政體的重要性再三致意；1907 年，他認為教導人民識字，灌輸人民權利、自由以及選舉等相關觀念，反不如激發人民反抗專制之心更有利於政體改革。短短一年，其心理變化不可謂不鉅。前文已經指出，1907 年後的張君勱，提出「落後的優越性」論述來否定西方文明國家，包括彌爾所認定之普遍、西方中心式的人類進化標準。而他對陽明心學的引用，與其中肯認人民

¹⁰⁸ Sun Lung-kee, "Social Psychology in the Late Qing Period," pp. 246-253.

¹⁰⁹ Sun Lung-kee, "Social Psychology in the Late Qing Period," pp. 247-249, pp. 255-257.

¹¹⁰ Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, pp. 132-146; Sun Lung-kee, "Social Psychology in the Late Qing Period," p. 256.

心力的部分，一方面回應了彌爾結合進化論與品格觀因而可能隱含家父長制的、不夠寬容的自由主義學說，另方面也試圖從思想上解決中國當前難以提升「人民程度」以施行立憲體制的現實困境。透過張君勱論述中階層意識不明顯、具有內在超越傾向、平衡地安排精英／一般人民與群／己之間關係等特徵，除可與精英主義、集體主義、國民性、國民教育等常見於近代中國的政治主張相互對照，亦可針對前人的「救亡壓倒啟蒙」說提出補充，從而點出近代中國自由主義發展過程中幾個較少被留意的面向。

儘管從後見之明來看，強調意志的振興勃發終究無法全盤轉圜當時中國所面臨的處境，但是留意晚清時期張君勱對於陽明心學的援用，除了可以改變過去認為張君勱直到 1930 年代之後，由於共產主義在中國的勢盛，才開始以中國傳統價值為基礎來考慮民主與人權等問題之外，¹¹¹亦有助於突顯和思考下列議題的複雜性與繼續開展的可能性。

過往學者在處理晚清知識分子面對西力衝擊所出現的思想特徵時，已關注到幾種類型，或如林毓生描述的嚴復（1854-1921），「以實效性對比中西、黑白二分的視角來衡量中西政制與傳統」，開啟了「對傳統帝制及其正當性猛烈的攻擊」，並「對中國傳統文化產生極大的威脅」；或如墨子刻（Thomas A. Metzger）認為中國知識分子對西方思想的接受，僅在於將之視為實現傳統基本目的與價值的工具；或如張灝觀察到知識分子如何同時運用中、西學資源，追求一種呈現道德—精神性傾向、且更具傳統色彩的終極性目標；或如王汎森筆下的劉師培（1884-1919），以西方的無政府主義內涵同時回應西方資本主義與中國傳統所產生的問題。¹¹²而張

¹¹¹ Edmund S. K. Fung, "New Confucianism and Chinese Democratization: The Thought and Predicament of Zhang Junmai," *Twentieth-century China* 28:2 (April, 2003), p. 58.

¹¹² 參見林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，收入林毓生主編，《公民社會基本觀念》（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014），頁822；Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977); Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning* (Berkeley: University of California Press, 1987); 王汎森，〈反西化的西方

君勳則展現出另一種樣貌，其對「人民程度」思考之轉變，與對陽明心學中個人的主動能力之突顯，使他在構想晚清議會召開之可能與方式時，以一種類似「理一分殊」的方式，既肯定了西方議會民主的精神與制度是為實踐人民反抗專制、愛好自由天性之「理」，同時亦認可不同文明各自擁有履行此「理」之方法。甚且，作為後進國家的中國，它援用傳統思想作為踐行「理」的諸多殊相之一，不僅自身便已具有存在的意義，還可能提供其他文明所代表的殊相某種對照與參考的價值。古／今、中／西思想匯聚於晚清中國所呈現的複雜性、相關詮釋上的可能性與開放性、中國知識分子抉擇國家發展方式的主體性與多樣性，於茲展現。

此外，往昔提及中國自由主義與傳統思想的關係時，中外學者對於絜矩之道和恕道中「推己及人」的意涵如何在近代知識分子的自由觀中占有重要的一席之地、如何影響他們安排群／己與精英／一般人民之間的關係，早有洞見。¹¹³同時，絜矩之道和推己及人的概念，亦被認為能夠補救西方自由主義在發展過程中過於突顯原子式個人（atomic individual）的弊病。然而，「推己及人」就其概念內涵而言，畢竟仍有己與人之區別，當把這項議題置於近代中國內外交逼的實際處境時，受此儒家傳統思想影響的知識分子，無可避免地尚須在理論與現實中對於「己」或「人」作出抉擇、並予以解釋。相較之下，晚清時期張君勳對於陽明心學的再釋與援用，其中消融群／己、精英／一般人民界線的學說特徵，在不同知識分子因應當時中國不同情境的使用下，或許可以成為另一種觀察近代中國自由主義發展的案例與新取徑。¹¹⁴此議題在近代中國思想史的研究中仍有待追索及開發，應可為傳統

主義與反傳統的傳統主義——劉師培與「社會主義講習會」》，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業公司，2003），頁221-239。

¹¹³ 例如黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（上海：上海書店出版社，2000），頁213；Edmund S. K. Fung, *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity: Cultural and Political Thought in the Republican Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 150-157.

¹¹⁴ 李蕾對於章士釗政治思想之研究，便是透過此一視角進行。參見Leigh K. Jenco, *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao*.

儒學與中國自由主義之內涵與未來發展，提供更多元的審視視角與解釋空間。

（責任編輯：王亭方 校對：黃品欣）

引用書目

一、文獻史料

- 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，點校本，臺北：大安出版社，1994。
- 明·王陽明撰，吳光等編校，《王陽明全集》，杭州：浙江古籍出版社，2010。
- 列寧，《怎麼辦》，收入中共中央馬克思列寧恩格斯斯大林著作編譯局編譯，《列寧全集》，北京：人民出版社，1988，第6卷，頁100-138。
- 故宮博物院明清檔案部編，《清末籌備立憲檔案史料》，北京：中華書局，1979。
- 孫中山撰，中國社科院近代史所等編，《孫中山全集》，北京：中華書局，1981。
- 張君勱，〈國會與政黨〉，《政論》，2，上海，1907.11，頁43-63。
- 張君勱，〈論今後民黨之進行〉，收入中國民主社會黨中央總部編，《開國前後言論集》，臺北：正中書局，1971，頁29-40。
- 張君勱，〈穆勒約翰議院政治論〉，收入中國民主社會黨中央總部編，《開國前後言論集》，臺北：正中書局，1971，頁1-28。
- 張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年時論選集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店出版社，1963。
- 梁啟超，〈政聞社宣言書〉，收入中國民主社會黨中央總部編，《開國前後言論集》，臺北：正中書局，1971，頁59-70。
- 梁啟超撰，張品興主編，《梁啟超全集》，北京：北京出版社，1999。
- Le Bon, Gustave. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. New York: Macmillan, 1896.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. In *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII, edited by J. M. Robson, pp. 213-310. Toronto: University of Toronto Press, 1977. 譯本：密爾著，程崇華譯，《論自由》，臺北：唐山出版社，1986。
- Mill, John Stuart. *Considerations on Representative Government*. In *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX, edited by J. M. Robson, pp.

371-577. Toronto: University of Toronto Press, 1977. 譯本：J. S. 密爾著，汪瑄譯，《代議制政府》，北京：商務印書館，2009。

二、近人專書

王本存，《憲政與德性——張君勱憲政思想研究》，北京：中國政法大學出版社，2010。

江勇振，《張君勱》，臺北：臺灣商務出版社，1987。

余英時，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業公司，2004。

克里斯托弗·哈維（Christopher Harvie）、科林·馬修（H. C. G. Matthew）著，韓敏中譯，《日不落帝國興衰史——十九世紀英國》，北京：外語教學與研究出版社，2015。

翁賀凱，《現代中國的自由民族主義：張君勱民族建國思想評傳》，北京：法律出版社，2010。

張朋園，《從民權到威權：孫中山的訓政思想與轉折，兼論黨人繼志述事》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015。

黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》，上海：上海書店出版社，2000。

劉季倫，《青年毛澤東的思想與中國共產革命》，臺北：政大出版社，2012。

鄭大華，《張君勱傳》，北京：中華書局，1997。

薛化元，《民主憲政與民族主義的辯證發展——張君勱思想研究》，臺北：稻禾出版社，1993。

Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Chang Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Collini, Stefan. *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*. New York: Oxford University, 1991.

Fung, Edmund S. K. *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity: Cultural and Political Thought in the Republican Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Hayek, Friedrich A. *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Himmelfarb, Gertrude. *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. San Francisco: ICS Press, 1990.
- Jeans, Roger B. *Democracy and Socialism in Republican China: The Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Jenco, Leigh. K. *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Jones, H. S. *Victorian Political Thought*. London: St. Martin's Press, 2000.
- Meisner, Maurice. *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Meisner, Maurice. *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
- Metzger, Thomas A. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1977.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1957.
- Schwartz, Benjamin. *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
- Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press, 1986.

三、近人論文

- 王汎森，〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版事業公司，2003，頁 133-159。
- 王汎森，〈反西化的西方主義與反傳統的傳統主義——劉師培與「社會主義講習會」〉，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版事業公司，2003，頁 221-239。

- 王汎森，〈近代知識份子自我形象的轉變〉，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版事業公司，2003，頁 275-302。
- 王遠義，〈現代中國思想變遷中的歷史主義〉，收入國立臺灣大學文學院主編，《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學文學院，2005，頁 381-416。
- 王遠義，〈儒學與馬克思主義：析論梁漱溟的歷史觀〉，《臺大文史哲學報》，56，臺北，2002.5，頁 145-196。
- 江宜樺，〈約翰·密爾論自由、功效與民主政治〉，收入江宜樺，《自由民主的理路》，臺北：聯經出版事業公司，2001，頁 139-167。
- 余英時，〈中國知識分子的邊緣化〉，收入余英時，《中國文化與現代變遷》，臺北：三民書局，1992，頁 33-50。
- 余英時，〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，收入陳弱水主編，《中國史新論·思想史分冊》，臺北：聯經出版事業公司，2012，頁 11-93。
- 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入沈志佳編，《余英時文集》，桂林：廣西師範大學出版社，2004，第 3 卷，頁 1-39。
- 李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，收入李澤厚，《中國現代思想史論》，臺北：三民書局，1996，頁 1-46。
- 林毓生，〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，收入林毓生主編，《公民社會基本觀念》，臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014，頁 785-863。
- 孫亞夫等編，〈寶山張先生年譜初稿〉，收入中國民主社會黨中央黨部編，《張君勱九秩誕辰紀念冊》，臺北：中國民主社會黨中央總部，1976，頁 1-107。
- 張福建，〈文明的提昇與沉淪：彌爾、嚴復與史華慈〉，《政治科學論叢》，15，臺北，2001.12，頁 83-100。
- 張福建，〈社群、功效與民主：約翰·彌勒政治思想的另一個側面〉，收入陳秀容、江宜樺主編，《政治社群》，臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995，頁 103-123。

- 張灝，〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，收入張灝，《時代的探索》，臺北：聯經出版事業公司，2004，頁 141-160。
- 張灝，〈政教一元還是政教二元？：傳統儒家思想中的政教關係〉，《思想》，20，臺北，2012.1，頁 111-143。
- 陳瑋芬，〈「西洋倫理」與「東洋道德」的交會——由井上哲次郎對「東洋哲學史」的實踐談起〉，收入陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，臺北：臺大出版中心，2005，頁 333-373。
- 黃克武，〈蔣介石與陽明學：以清末調適傳統為背景的分析〉，收入黃自進編，《蔣中正與近代中日關係》，臺北：稻鄉出版社，2006，頁 1-26。
- 楊貞德，〈人心、制度與歷史：張君勱的憲政思維及其意涵〉，收入楊貞德主編，《視域交會中的儒學：近代的發展》，臺北：中央研究院，2013，頁 133-195。
- 羅志田，〈近代中國社會權勢的轉移：知識分子的邊緣化與邊緣知識分子的興起〉，收入羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》，武漢：湖北人民出版社，1999，頁 191-241。
- 山下重一，〈永峰秀樹訳『代議政体』——ミル『代議政治論』の本邦初訳——〉，《國學院法學》，49：2，東京，2011.9，頁 53-120。
- 山村獎，〈明治期の陽明学理解——社会主義と明治維新との関係から——〉，《東洋文化研究》，18，東京，2016.3，頁 99-118。
- 山村獎，〈井上哲次郎と高瀬武次郎の陽明学——近代日本の陽明学における水戸学と大塩平八郎——〉，《日本研究》，56，京都，2017.10，頁 55-93。
- Berlin, Isaiah. "John Stuart Mill and the Ends of Life." In *Liberty*, edited by Henry Hardy, pp. 218-251. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Chang Hao. "Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism." In *Ideas across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, edited by Paul A. Cohen and Merle Goldman, pp. 17-31. Cambridge: Harvard University University Press, 1990.

- Fung, Edmund S. K. "New Confucianism and Chinese Democratization: The Thought and Predicament of Zhang Junmai." *Twentieth-century China*, 28:2 (April, 2003), pp. 41-71.
- Gibbins, John. "J. S. Mill, Liberalism, and Progress." In *Victorian Liberalism: Nineteenth-century Political Thought and Practice*, edited by Richard Bellamy, pp. 91-109. London: Routledge, 1990.
- Magid, Henry M. "John Stuart Mill." In *History of Political Philosophy*, third edition, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, pp. 784-801. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Sally, Razeen. "What is Classical Liberalism?" In *Classical Liberalism and International Economic Order: Studies in Theory and Intellectual History*, edited by Razeen Sally, pp. 15-34. London: Routledge, 1998.
- Schwartz, Benjamin. "Notes on Conservatism in General and in China in Particular." In *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, edited by Charlotte Furth, pp. 3-21. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Sun Lung-kee. "Social Psychology in the Late Qing Period." *Modern China* 18: 3 (July, 1992), pp. 235-262.

Conditions of Freedom: “Competency of the People” in the Thought of Zhang Junmai during the Late-Qing Period

Chan, Ching-wen^{*}

Abstract

One of the central issues in modern politics is whether a people who have not attained a basic level of competency should have the right to political freedom. This paper examines how the philosopher and public intellectual Zhang Junmai (also known as Carson Chang) struggled with this question. It is found that in 1907 Zhang abandoned J. S. Mill’s idea of a positive correlation between people’s competence and their acquisition of freedom, and later on turned instead to the Neo-Confucian philosopher Wang Yang-ming for inspiration. Using Wang’s modes of thinking that “mind is principle” and that “heaven and man are a unity,” Zhang emphasized the effects resulting from party elites’ arousing and representing the people in their resistance to autocratic monarchy. By elaboration on changes in Zhang’s thinking, comparing his thought with that of Mill, and situating Zhang in the social, cultural, and intellectual context of his time, this paper points out that Zhang not only denied the standard for evolution of human culture set by Western civilized countries, he also appropriated traditional Chinese philosophy that stressed that there were no real boundaries between elites and commoners. Zhang’s ideas provided a response to the difficulties in setting up a parliamentary system and the inapplicability of Mill’s political theory in China. On the above issues, Zhang’s thoughts revealed the subjectivity and openness shown by Chinese intellectuals as well as how Western and Chinese, and traditional and

^{*} Ph. D. candidate, Department of History, National Taiwan University

modern ideas were applied in an attempt to solve the burning issues of the day. This paper also points to an aspect of Wang Yang-ming's philosophy that is worth further exploration and may be employed in the development of liberalism in China.

Keywords: Zhang Junmai, J. S. Mill, competency of the people, elite/ common people, Wang Yang-ming's philosophy of mind

