

職分與制度

——錢賓四與中國政治史研究

閻 鴻 中*

提 要

在近代中國學界，將中國傳統政治視為專制制度，無疑是主流意見，即使在文化保守主義者中也不例外。錢穆（1895~1990）反對此種看法，並且對政治制度研究的範圍、方法和意義提出獨特見解。

1939 年，錢穆以《國史大綱》整體描繪了政治演進，提出了非專制論的見解。在抗戰後期他寫作了多篇論文，評議現實政治，規劃未來前景，並嘗試對傳統政治特質從事理論化的界定。1950 年以後，他提出「職分論」、「制度」等傳統觀念說明中國政治思維的特質，強調從文化的觀點理解政治的意義，要點包括：

一、依據《通典》以來的觀點，重視經濟、兵役、教育等建立政治與社會合理關係的範疇，比僅僅著眼於權力運作的制度史研究遠為寬廣。此外，也強調所謂「制度」須有「公」的價值，對規範性制度研究有獨特的關注。

二、優先從當時人的「歷史意見」來理解和評價制度，並提出「職分論」來說明中國特有思維。尊重傳統思維，是要避免因倚賴西方觀點而造成盲點，與採用西方概念、吸收其歷史經驗，兩者正相互補。

三、中國傳統政治建立在國家形態和現實需求上，各派思想家則提供了不同的改革理想，傳統政治的特質是由兩方互動而成的，政治史的經驗不能化約為思想，其得失更不能僅僅歸因於「儒家」或「法家」等因素。中國特殊的國家形態依然存在，現實問題的解決仍須借鏡於歷史經驗。

四、雖然近代民主制度有助於解決中國的政治困境，但制度運作也須有社會基礎與文化價值與之配合。要打倒傳統來移植新制度，有如緣木求魚；唯有銜接傳統文化，才能協助新制度的運作及新價值的孳生。

關鍵詞：錢穆 制度 職分 專制 歷史意見 當事人觀點 政治思想 政治史方法論

* 國立臺灣大學歷史學系助理教授

- 一、引言
- 二、《國史大綱》與「非專制論」
- 三、國家形態、「信託論」、「中國式民主」與政治積習
- 四、職分、權力與制度
- 五、結論

一、引言

提起中國傳統政治，「兩千年帝王專制」的說法幾乎人人脫口而出，然而錢穆先生（賓四，1895~1990）對此畢生反對。雖然他並非唯一的反對者，¹卻無疑是提出最全面、也最深入論述之人。學術問題仁智異見原屬平常，然而在錢氏許多獨特見解中，這項看法卻長期引來最嚴厲的批評。早在抗戰時期，便有蕭公權（1897~1981）和胡繩（1918~2000）等人提出反駁，1949年後更有張君勱（1887~1969）和徐復觀（1903~1982）等人嚴加批評。²這些學者對錢先生的學術造詣都還是比較敬重的，其他人的譏議不言可知。近一個世紀以來，中國政治制度史的研究，無論出於政治學或歷史學者，幾無不以「君主專制」來界定傳統政治的本質；

-
- 1 在抗戰時期，至少還有張其昀和薩孟武兩位有此看法。見胡繩，〈評錢穆著《文化與教育》〉，初刊於《羣眾》9卷3、4期（1944，重慶），後收入《胡繩全書》（北京：人民出版社，1998），第一卷上。約值1941年，馬一浮先生對此說法也深感重視，曾特邀錢先生在復性書院發表專題講演，見《師友雜憶》，第十二節「成都齊魯大學國學研究所」，第五目，245~247。（收於錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經，1995〕）附識：本文以下引用錢穆先生著作，除《國史大綱》外，皆據《錢賓四先生全集》本，作者姓名與出版資料從省，首見時括註初版或發表年分。
- 2 胡繩，〈評錢穆著《文化與教育》〉；蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》（原於1948年在上海出版，今據《蕭公權先生全集》本〔臺北：聯經，1982〕）；徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權姦問題〉，《民主評論》17卷8期（1966，香港）；張君勱，《中國專制君主政制之評議》（臺北：弘文館，1986）。蕭、張著作詳後文引述。

即使大力推崇錢氏的學者，也紛紛對此抱持異見。³

直到錢氏身後，對他的「非專制論」賦予解釋的聲音才稍稍浮現，雖然並不表示真正同意。他的弟子余英時（1930~）在〈錢穆與新儒家〉（1991）文中指出：

據我反覆推究的結果，我以為錢先生所強調的其實是說，儒家的終極政治理論與其說是助長君權，毋寧說是限制君權。基於儒家理論而建立的科舉、諫議、封駁等制度都有通過「士」權以爭「民」權的涵義。他特別重視孫中山在西方三權之外再增設「考試」和「監察」二權，以上接中國的政治傳統。這正是由於他深信儒家的政治理論有一個合理的內核，可以與現代的民主相銜接。⁴

余英時指出的從民主標準來肯定儒家的理論核心和部分傳統政制，確實是錢氏重要觀點之一，然而也僅是一節而已。⁵此外，甘懷真也曾提出，

3 如郭齊勇、汪學羣，《錢穆評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1995），「為大陸首本研究錢氏生平及學術思想的專著；此書編入『國學大師叢書』之列，此叢書又被官方列為『國家八五規畫重點圖書』，故《錢穆評傳》一書也可視作大陸學界及官方肯定錢氏史學地位的著述。」（據區志堅，〈近人對錢穆學術思想研究概述——以一九四九年後中國大陸之研究為中心〉，《錢穆先生紀念館館刊》6期〔1998，臺北〕，132~148，引文見138）這一部重新肯定錢先生學術貢獻的著作，唯獨對「非專制論」置於不論之列。對錢先生極表崇敬的大陸青年學者陳勇，在其《錢穆傳》（北京：人民出版社，2001）中也對「非專制論」明白表示異議，參本文註7。黃俊傑先生在其〈錢賓四史學中的「國史」觀：內涵、方法與意義〉一文中，敘述錢先生的「非專制論」和「中國式民主政治」之說，一方面強調其論士人政治的見解和用心，另一方面則基本上同意蕭公權和徐復觀提出的批評意見，見《臺大歷史學報》26期（2000，臺北），19~23。

4 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991），50~51。

5 余氏上述解釋可以錢先生自己的話來證明，例如錢先生在〈中國傳統政治與儒家思想〉（1941）中說：「若謂儒家思想導獎君權，則毋寧謂是提倡臣權為更得。」（載《政學私言》，136）余氏並提出韋伯對官僚制度論點來印證：「中國的行政官員，自漢代始，即由全國各地選拔而來，並以德行和知識為絕對的標準，這是世界文化史上僅見之例。在其他前近代的社會中，政治權力無不由一特殊階級把持，其所憑藉的或是武力（軍人）、或是身分（貴族）、或是財富（早期資產階級）。中國的『士』階層則與農、工、商同屬平民，『四民』之間至少在理論上是可以互相流動的。這一制度更顯然直接源於

儒家『選賢與能』的價值系統。不管科舉制度在實踐中發生過多少流弊，它在比較文化和社會史上的獨特意義是無可否認的。西方社會學家由於沒有現代中國人的反傳統的意識，因此反而有人對這一獨特現象感到深刻的興趣。」「錢先生由於針對流行的『君主專制』說作反駁，行文之間難免引起誤會，好像他斷定傳統的儒家政治即是『民主』。有些爭議便是這樣引發的。（例如蕭公權〈中國君主政體的實質〉一文……）但是如果不以辭害意，我們不妨說：錢先生認為在儒家思想的指引之下，中國行政官吏的選拔早已通過科舉制度而建立了客觀而公開的標準，既非任何一個特權階級（如貴族或富人）所能把持，也不是皇帝所能任意指派的。在這個意義上，他自然無法接受『封建』或『專制』那種過於簡化的論斷。其實這個意思和韋伯觀點大有相通之處。韋氏認為近代西方各國官僚制度的建立最初與民主的發展有平行的現象。由於行政官吏的任用，採取了客觀的標準，因而打破了貴族的壟斷和私人的關係，結果是被統治的人民在政體面前平等化了。這種政體本身不必即是民主的，甚至依然是專制的，但這一發展還是向民主走近了一步。所以他稱之為『消極的民主化』（“passive democratization”）。值得注意的是韋伯所舉的史例主要都是近代西方的，而其中卻包括了中國的科舉任官制度在內。不但如此，他還特別指出中國的制度至少在理論上更為嚴格。」（〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗》，49~52）余氏採用韋伯對官僚制度的分析固然有啟發性，不過，韋伯所謂官僚制度所帶來的「被支配團體的齊平化」，是指貴族等級的消失，「在此情況下，支配團體——不論是事實還是形式上——都可能擁有完全專制的地位」。（見韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯，《支配社會學 I》〔臺北：遠流，1993〕，第二章第三節，6「社會差異的齊平化」，51~56。）所謂「消極的民主」意義僅僅如此。而錢先生所理解的士人政府，除了政權的開放、貴族階級的消退之外，更具有以學術思想做為政治指導的精神（即所謂「士」的精神），兩者的差距是相當明顯的。錢先生也並不認為中國傳統政治的價值完全來自儒家思想。這一選擇性的理解，當和余英時對士人政治的根本看法息息相關。余氏對士階層的研究有許多重大貢獻，從《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經，1980）、〈漢代循吏與文化傳播〉（1986）、〈中國近世宗教倫理與商人精神〉（1985，以上兩文收於《中國思想傳統的現代詮釋》〔臺北：聯經，1987〕），到近作《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化，2003）和《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004）等，對士人在中國歷史上的作用做了多種角度的闡發；但在另一方面，他關於中國政治史的著作，如〈反智論與中國政治傳統〉（1976）和〈「君尊臣卑」下的君權與相權〉（1976，均收於《歷史與思想》〔臺北：聯經，1976〕），顯然是肯定專制論的，其前一文將專制政治傳統與儒家的政治理想分隔開來，後一文更指出，在原則上「君權是絕對的（absolute）、最後的（ultimate）；相權是孳生的（derivative），它直接來自皇帝」，相權永遠無法真正抗衡君權，君尊臣卑確已制度化；只不過中國的官僚制度，無論由於儒家的理念或國家規模龐大的因素，都使得它具某種程度的自主性，而成為相權得以存在的基本條件。故而士人在政治上的表現，主要便在於對抗和轉

中國的禮或「名分」可視為不同於西方的一種權力概念，「正名」、「安分」即是中國的權力運作方式；皇帝只是國家的管理者，法律和規範都依據經典，故而皇帝捍衛法律，而非創造法律。⁶這些論點與錢氏並不一致，不過仍肯定他的啟發性。⁷上述解釋透露出，中國專制與否，應該是現代學術史上一場內涵豐富的論辯，然而其深刻意義似乎還有待發掘。

其實，從錢氏的論述脈絡來說，這個問題最好的答案並非簡單的是或否，而是如何開拓和深化對傳統政治的準確認識，特別是對制度的精神和動向的分析。⁸類似的課題是所有的歷史研究者都需面對的，不獨政治史為然。

此外，這場論辯也清楚地呈現出人文、社會研究者使用論述語彙時所遭遇到的選擇與困境。像「專制」與「民主」等來自西方近代學術的詞彙，不僅夾帶了特定的價值立場，也隱含著某種分類系統。它們與「制度」、「職分」等源自中國傳統的政治觀念與其文化涵義，如何可以重新界定而加以應用？追問中國傳統政治是否專制，究竟是名詞之爭還是名實之爭？不同來源的分析概念，對理解歷史和現實，是混淆抑或創

化專制政權的奮鬥。不妨說，余氏的上述兩文，正是他參考錢先生的角度來對此一問題提出自己的解答，其見解實際上與蕭公權比較接近。即使在《朱熹的歷史世界》這部針對宋代一羣最具理想性的士人的政治處境與作為的研究裏，其對士人在皇權結構和黨派權力競逐下處境的關注，也遠遠多過對制度與理念互動的探討。合而觀之，余氏對士階層的研究主要反映了自由主義的關懷，而與錢氏不盡相合，這應當是他要對錢氏的說法「反覆推究」，希望獲得「不以辭害意」的理解原因。

6 甘懷真，〈皇帝制度是否為專制？〉，原刊於《錢穆先生紀念館館刊》4期（1996，臺北），41~49；後收入作者《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004），511~524。錢穆先生認為中國傳統政治理論既不講主權，也不重視權力，而著重在政府與君臣官人之「職能」與「職分」，討論見本文第四節。甘氏所說的「名分」與此並不一致，但著眼點顯然淵源有自。

7 陳勇在《錢穆傳》中，以專節介紹「中國傳統政治非專制論」，並述及所引發的爭議，對兩方的論點都有比較細緻的說明。該文對余、甘兩文皆曾引及，於余氏之論點尤多所採用，不過並未言及「職分論」。陳勇認為錢氏對傳統政治的肯定、以及對專制論所採西方分析模式的研究方法的批評都有正面意義，但最終同意張君勱的見解，認為「非專制論」本身是不能成立的。見陳勇，《錢穆傳》，252~265。

新？諸如此類的疑問顯然得在實務中尋找範例，非徒憑推想所能解決。而錢穆先生的嘗試包含了豐富而細緻的思維，具有不可忽略的參考價值。

要釐清這場爭辯的意義，首先應從全面認識錢先生的論點開始，因為一切疑問和爭議皆肇端於此。揭示錢氏論點的開展，探討背後的關懷，呈現其正面的視野，而不侷限於對專制論的反對，藉此認識錢先生獨特異議的真正價值，乃本文寫作的初衷。可想而知，限於題旨和篇幅，對於其他學者的眾多見解勢必無法完整交代，只能擇取若干要點，對照呈現錢氏觀點的特色而已。至於涉及其他學者在個別制度專門研究上的爭辯，更無法納入討論了。

錢先生對中國政治的基本觀點，早在《國史大綱》寫作之前已經確立，隨後則有發展變化。大略可分為三個階段：

第一階段約自 1921 至 1939 年，從錢氏在北京大學開設「中國政治制度史」開始，歷經多年講授「中國通史」課程，到抗戰前期《國史大綱》寫成（1940.6），樹立了對中國政治演進的整體描繪和全盤視野。《國史大綱》是批判專制論的奠基之作，蘊含了許多隨後發揮的論點。

第二階段約自 1939 至 1945 年，在抗戰後期，錢先生採用較通俗的文體寫作批判歷史和現實的多篇文章，主要匯集在《文化與教育》（1942）和《政學私言》（1945）兩書，其中與政治或制度有關者為數不少。這些作品多數可視為將《國史大綱》觀點進一步理論化和概念化的嘗試，在剖析現實時，也足以顯示此種觀點的獨特性。然而鮮明的非專制論引起了蕭公權等人的批評。

第三階段約自 1950 至 1952 年，在港、臺寫作的《國史新論》（1951）和《中國歷代政治得失》（1952）兩書，為錢先生對中國政治分析的總結之作。此時依據「職分論」、「制度」等傳統觀念來描繪中國政治思維的特質，提出了不同於近代西方分析概念的具體對案。而張君勱和徐復觀的批評也隨即出現。

錢氏對政治制度研究的範圍、方法和意義具有獨特見解。無論對「制度」的意義和範圍、政治與思想的關係，以及中國政治問題的特殊性，

8 可參《中國歷代政治得失》，第二講，〈唐代〉，52。

他的分析都自成一格，其內在邏輯性相當清晰。然而他也遠不像許多人印象中那樣的固守傳統，他做歷史分析時，從未完全放棄西方觀念的運用。綜合這些層面，才能比較準確地認識錢先生的視野。

以下的討論，將以時間為軸，分為三期，交織勾勒上述多種面向的關連與開展。雖然難免涉及論難得失的判斷，但本文並不準備解答中國傳統政治是否為專制的問題。若能說明錢先生對這項議題的思路與發展，呈現他的視野和研究方法上的特色，以引起關心學術史與制度史的讀者進行深入探索的興趣，本文的目的就已經達到了。

二、《國史大綱》與「非專制論」

錢賓四先生反對中國傳統政治專制論的見解最先形成於何時，不得而知。但他在《師友雜憶》裏提到：自民國 20 年起任教於北京大學歷史系，次年經過一番波折之後，如願開設了「中國政治制度史」課程。最初歷史系學生竟無人選課，後來倒也使學生產生濃厚的興趣，甚至曾有人建議可辦一雜誌《通典》，與《禹貢》、《食貨》鼎足而三，錢先生未允。這門課雖未寫成講義，然而錢先生自稱其要旨散見於《國史大綱》，後來由在臺五次演講擴充而成的《中國歷代政治得失》，也等於當初課程的簡編。⁹由以上的自述看來，錢先生在講授「中國政治制度史」之時，可能已經提出了「中國非專制論」的見解，而較充分的闡述首見於《國史大綱》。

《國史大綱》勾勒各個時代的興衰利病，兼括政治、社會、民生經

9 《師友雜憶》，第十節「北京大學」，173~175。該書詳述當時歷史系主任陳受頤原本極不同意錢先生開設「中國政治制度史」課程，「大意謂中國秦以下政治，只是君主專制。今改民國，以前政治制度可勿再究」。錢先生持教師開課自由，屢爭始獲允。此事反映了當時學界對傳統政治制度的基本態度，更顯示出制度史研究在北大受到的輕忽。然而在北大之外，史學界並未如此忽略制度史，如清華有梁啟超、王國維和後來轉治中古制度史的陳寅恪，輔仁有鄧之誠，在南方有柳詒徵和呂思勉，都重視制度史研究，也有各自的視野和建樹。北大的情況當與其特別濃厚的反傳統思潮有密切關係。

濟、學術文化等諸多面相，而構成一部通史，對政治形態的分析尤為豐富。這一歷史系統由多項分析貫串而成，提出許多意義鮮明的概念來解釋不同時期的特質。例如，將西周的國家稱為「封建帝國」，以彰顯其「武裝殖民」的特色，而與秦朝以下的「統一政府」有所區別，顯示出國史的演進。¹⁰又將漢初稱為「平民政權」，與秦以前的「貴族政權」及西漢中葉以後的「士人政府」相對照，顯示其權力階層與政治文化的特性；¹¹論證東漢以下在政治觀念、士人心態、道德（從個人氣節到二重君主觀等）、宗教、制度和社會等多方面的離心現象，以解釋魏晉南北朝長期分裂的深層原因；¹²凸顯北朝至隋唐在學術、宗教、制度等方面去私成公的精神，視為重獲統一的樞紐；¹³將明代政治稱為「君主獨裁」，而清代則是「狹義的部族政權」，以顯示其政權的病態。¹⁴

10 《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1994 修訂二版），第三章、第七章。周代天子稱「王」，《國史大綱》卻不以意義中立的「王朝」一詞形容周代，而稱之為「封建帝國」，此一名詞當然不是隨意使用的。該書關於周代封建的著名論點是說：封建制度的本質，是周人向東方不斷進行武裝殖民與軍事佔領的運動，歷經西周而至春秋，周人不斷征服而締造國家。以其為征服性的國家而言，以西方近代意義的「帝國」來形容是很合適的；而「封建」則是其制度基礎。此處「封建」是周人固有之詞，而且僅限於其語源「封建親戚以藩屏周」的準確意義，不含原已存在的諸多小國，更和歐洲中古的封建制度（feudalism）無關。錢氏在另一篇文章〈中國民主精神〉（1942）中的一段話，可做此一名詞的註腳：「若以西周封建比擬西方，毋寧說它有些處約略近似於近代歐洲的大英帝國與其海外自治領之關係，卻不能說它完全與歐洲中古時期之封建形勢相彷彿。」（《文化與教育》，108）另可參見〈中國社會演變〉（1950），《國史新論》，1~3。至於秦漢以下，郡縣一統，錢氏認為當時的國家基本上是由各地人民共同的意向凝聚而成，反而不稱為「帝國」，而稱做「大一統政府」或「統一政府」。

11 「平民政權」或「平民政府」一詞曾引起一些誤解，其實在《國史大綱》裏界定得很清楚，只用於說明漢初政權的特質。相對於秦朝施政所帶有的貴族性（如理想高遠而輕用民力，錢先生歸因於王室的貴族性），以及項羽等出身於六國貴族之後的勢力，漢初政權主要由平民階層的人組成，其政治觀念具有比較鮮明的平民（或說農民）性格，這與武帝以後士人參政及文治理念也顯然不同，故稱之為「平民政府」。與前註所說「帝國」一詞類似，此一詞彙的選擇和概念的界定，用意在於呈現特定時空分析對象的特殊性。

12 《國史大綱》第九、十章及第四編各章。

13 《國史大綱》第二十章、第二十一章第五節、第二十三章。

14 《國史大綱》第三十六、三十七、四十二、四十三、四十四、四十五章。《國史大綱》

《國史大綱》在觀察歷史的微妙動態時，特別具有獨到的眼光。例如：王莽代表的儒家讓賢論的失敗，對此後政治思想有長遠的影響；兩漢在王室與政府趨於分立的動向下，雖然孝廉察舉為郎得以客觀化和制度化，卻也造成了宦官與外戚容易壟斷王室的流弊；隋唐藉由科舉制度開放政權，隨之發生了胥吏政治等諸多問題；中唐僅僅由租庸調改為兩稅法，卻帶來了政府與社會關係決定性的變化。此種貫通全史而見微知著的特識，無疑是《國史大綱》最令讀者心儀的特質之一。

綜合來看，《國史大綱》的諸多論斷交織出一幅幅清晰生動的政治演進圖像，然而不拘一格。它是「從各不同之時代狀態中，求出其各基相。此各基相相啣接、相連貫而成一整面，此為全史之動態」。¹⁵掌握各時期的特殊性質與動態，運以整體貫串的眼光，做正反並陳的分析，與歷史系統論或目的論者的通史論述截然異趣。靈活的結合中西語彙來鑄造新詞，藉以說明特殊歷史現象的論述方式，是與此種視野相配合的重要手段。

在認識諸般「基相」的基礎上掌握全史動態，〈引論〉指出中國政治制度的演進階段以及背後的指導精神：

總觀國史，政制演進，約得三級：由封建而躋統一，一也。（此在秦、漢完成之。）由宗室、外戚、軍人所組之政府，漸變而為士人政府，二也。（此自西漢中葉以下，迄於東漢完成之。）由士族門第再變而為科舉競選，三也。（此在隋、唐兩代完成之。）惟其如此，「考試」與「銓選」，遂為維持中國歷代政府綱紀之兩大骨幹。……此二者，皆有客觀之法規，為公開的準繩，有皇帝所不能搖，宰相所不能動者。若於此等政制後面推尋其意義，此即〈禮運〉所謂「天下為公，選賢與能」之

特別將秦朝形容為「貴族政權」，清朝形容為「狹義的部族政權」，「政權」一詞強調的可能是主權歸屬的含意，與「政府」不同。這兩個時代政府的組成，並不能說是以貴族和部族為主體，但其政權的掌握者及其政治心態，卻具有此種傾向，並對歷史發展形成重要的影響。至於「平民政府」（有時也稱政權）、「士人政府」等詞，則是就官僚政府的組成者而言，其政治文化的主導因素也與其成員屬性有關。

15 《國史大綱·引論》，11。

旨。……政制後面，別自有一種理性精神為之指導也。¹⁶

考選制度的客觀、公開與獨立，是基於傳統文化「公天下」與「尚賢」的精神而來，若肯定這一點，則清末以來流行的中國專制論，認為中國無民權、無憲法，便不合事實：

談者又疑中國政制無民權，無憲法。然民權亦各自有其所以表達之方式與機構，能遵循此種方式而保全其機構，此即立國之大憲大法，不必泥以求也。中國自秦以來，既為一廣土眾民之大邦，如歐西近代所行民選代議士制度，乃為吾先民所弗能操縱。然誠使國家能歷年舉行考試，平均選拔各地優秀平民，使得有參政之機會；又立一客觀的服務成績規程，以為官位進退之準則，則下情上達，本非無路。¹⁷

藉由獨立的考試和銓選制度，達成開放政權與反映民情，與西方立憲的民選代議制度保障民權的功能相似，這是錢先生反對中國專制論的基本論點。對於中國何以未曾發展民選政治，在〈引論〉中曾以國家規模廣大導致的技術性困難來解釋。在此之外，《國史大綱》本文還指出，中國另有其優異的條件，與西方不得不憑藉代議制度的背景不同：

代議制之所起，由於宰輔之權不重，無參署之制，政府負責無人，君主易於為惡。（此其一。中國自明代始無參署）稅法不夙定，輕徭薄賦不垂為典則，掎克之術易施。（此其二。中國漢唐稅制皆明定頒布，且極輕。）僧侶不務靜修而干政。（此其三。中國惟元代有其病。）貴族擅權，下情壅隔。（此其四。中國自秦以下即無貴族。）考試權不獨立，闖冗在位，賢雋老死。（此其五。中國自漢以來即力矯其弊。）無審駁、監察、彈劾之官，則庶政違失而莫糾。（此其六。中國歷漢唐而諸職盡立。）無拾遺、補闕、記注、經筵之官，則君主失德而莫正。（此其七。中國自唐以下諸職亦漸備。）文化之傳衍淺，則無良法美意足資循式，無嘉言懿行以供考鏡。（此其八。中國歷史傳衍之久，美政善俗、至德要道之闡述，自先秦以來，已具規模。）……故中國政

16 《國史大綱·引論》，14~15。

17 《國史大綱·引論》，15。並參見該書第二十三章第一節末。

制無民選代議，不足即據此為中國政制病也。¹⁸

上述八項歷史條件，包括宰相參署詔令之權、法定稅制、政教分離、無貴族、考試、監察、諫議師傅與歷史傳統，都是中國傳統所有而西方所無的。中國藉此確立了某種合理的政治和穩定的制度，西方無此條件，乃發展出民主代議制度。中國歷史自有特性，不宜以西方的表面形式輕加論斷。此種對結構因素的分析，也是《國史大綱》常見的特質。

有關中國式民權政治的論點，錢先生主張，中西國家形態與歷史演進本有不同，兩者相比較，重點應在政治制度所達成的功能，而非組織形式的異同。這一比較觀點也值得留意。

基於這些見解，錢先生對晚清以來「推翻專制」的主張提出批評：

晚清革命派，以民權憲法為推翻滿清政府之一種宣傳，固有效矣。若遂認此為中國歷史真相，謂自秦以來，中國惟有專制黑暗，若謂「民無權、國無法」者已二千年之久，則顯為不情不實之談。民國以來，所謂民選代議之新制度，終以不切國情，一時未能切實推行。而歷古相傳「考試」與「銓選」之制度，為維持政府紀綱之兩大骨幹者，乃亦隨專制黑暗之惡名而俱滅。於是一切官場之腐敗混亂，胥乘而起，至今為厲。此不明國史真相，妄肆破壞，輕言改革所應食之惡果也。¹⁹

這段話說出了大力批評專制論的著眼點：認為自秦以來的政治一向專制黑暗、民無權而國無法，不僅扭曲、誤解了歷史，更導致對現實的錯誤判斷，造成「藥不對病，乃又為最近百病纏縛之一種根本病」的惡果。²⁰這一見解在後來的《政學私言》、〈中國傳統政治〉有詳密的闡述。

從問題的根源來看，錢先生所持非專制論的見解，自始便與中西文化的比較有密切關係。²¹余英時說：「梁啟超、章炳麟、《國粹學報》

18 《國史大綱》，第二十三章第一節末，399。該節論述隋唐政治機構宏大而精密的設計，指明其具有的理性精神，最後對於中國何以未曾產生代議制立法機關做了前述申論。

19 《國史大綱·引論》，15~16。

20 《國史大綱·引論》，30~31。

21 事實上，根據錢先生自述的心路歷程，政治問題和文化問題的關係正是他畢生學問的出

派所提出的種種問題對錢先生實有支配性的影響」，「〈引論〉正是對他早年所承受於國粹學派的種種問題一一提出了自己的答案」。²²無疑是確切的觀察。在錢先生看來，近人對國史的誤解，既來自於對本國歷史認識不真，又源自於夾帶西方價值觀的詞彙概念之誤用，《國史大綱》不願以西方歷史為標準來衡量中國歷史，而要從中國歷史本身發掘其意義。〈引論〉分別從政治制度、學術思想和社會組織三方面來說明套用西方歷史進化論觀點之與中國歷史實情不能切合，而對「專制論」的批判便是首要論點。

自晚清以來，國人對專制政體的反感，當然與革命圖存的時代心理有關，但也不止如此。「專制」(absolutism)一詞，在西方十九世紀的政治論述中便深具貶斥意味，甚至和「暴君政治」(despotism)近乎同義(此字也經常譯為專制)，這既反映了西歐民主思潮對其革命對象的蔑視，更隱含了歐洲文化裏源遠流長的東方主義偏見(包含了對「沉默的他者」標籤式的認知)。²³恰好前一思潮與中國的革命情境類似，後一心態又和中國知識分子喪失文化自信的心理符合，兩途奔湊而席捲一時，成為批判中國傳統政治與文化的主流典範。政治分析很難避免時代思潮和論者的主觀價值傾向，這當然不是僅見的例子，但近百年來中國知識分子對此一認知模式卻極少反省。錢先生由發掘歷史真相所提出的批判，猶如空谷足音。

無論是從理論思考或實證研究來看，錢先生對傳統政治史的全盤見解，在《國史大綱》完成時已基本確立了。但由後觀之，此時對中國制度的優越性與理想性的闡述較為豐富，而〈引論〉試圖從「民權」與「法制」兩方面來反駁專制論的論述，似乎在理論層面上還未有提綱挈領的把握，也未能反映全書相關見解的豐富內涵。在下一時期，錢先生對此

發點。參見《師友雜憶》第一節，見《八十憶雙親師友雜憶合刊》，36。

22 余英時，〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉，《猶記風吹水上鱗》，27。

23 參考：派里·安德森(Perry Anderson)著，劉北城、龔曉莊譯，《絕對主義國家的系譜》(臺北：桂冠，2001)；愛德華·薩伊德(Edward W. Said)著，王志弘等譯，《東方主義》(臺北：立緒文化，1999)。

做了多方面的嘗試。

三、國家形態、「信託論」、「中國式民主」 與政治積習

錢穆先生自稱其早年未嘗敢輕援筆論當世事，抗戰以後，遭逢國家民族存亡之困境，「譬如候蟲之鳴，感於氣變，不能自己」，始多針對時弊發言，《文化與教育》（1942）便是由這類文章所輯成的第一部書。循名知義，文化與教育的出路是錢先生當時寫作的焦點，而政治問題亦包含其中。²⁴其後又將討論政治現況和未來藍圖的文章集為《政學私言》（1945）。²⁵由於是對現實的批判和建言，這些作品著重說明歷史因素對現實的影響，也就是傳統與現代的聯繫，其中比較中、西方在文化、國家形態和政治制度等方面的異同，更是主要焦點。這些課題與中國非專制論都有密切關係。其依據雖然多見於《國史大綱》及其〈引論〉，但由於有致用的目的，因而論題集中，對歷史動態的描繪大為簡化，運用了更鮮明的現代語言，也呈現出強烈的理論化傾向。其理論一方面強調中國歷史的特殊性，另一方面也肯定了中西在理想上的若干共通性，藉由肯定共通性而強調中國獨特性的價值。

（一）國家形態說

《國史大綱》基於對中國歷史特殊性的認識進行中西比較，令許多

24 《文化與教育》初版在 1942 年（重慶：國民出版社），原書含二十篇文章，與政治關係較密者約六、七篇；〈建國三路線〉（1939.01）和〈變更省區制度私議〉（1939.04，全集改入《政學私言》）發表於《國史大綱》寫作期間（1938 年 5 月至 1939 年 6 月，見全集本出版說明。），其餘均作於該書完成後，多在 1941 至 1942 年。前段引文見該書之〈序〉，以下徵引皆據全集本。

25 《政學私言》原收十五篇文章，上卷七篇發表於 1945 年上半年的《東方雜誌》，討論戰後國家應走之途徑；下卷八篇刊於 1941 年底至 1943 年的《思想與時代》，內容較寬。

讀者印象深刻。〈引論〉給予中西歷史性格化的描述之時，也曾使用室中懸燈的比喻，說明漢代是由社會凝聚而成的統一，羅馬則是由中心向外征服建立的帝國，國家形態有別，後續的歷史發展也隨之不同。²⁶以「凝聚」和「對立」之分來刻畫中西國家形態的差異的觀念，後來錢先生曾做過多種角度的討論。例如說漢代是「行使人才政治之文化國家」，而羅馬則是「行使武力統制之侵略國家」，人類建立大羣國家的這兩個類型也反映出中西兩大文化性質的差異。²⁷溯其源頭，則西方的國家形態有兩個原型：城邦和帝國，帝國是由城邦向外征服而形成，近代民族國家則為城邦的擴大，唯有聯邦國家是新的形態。²⁸錢先生又指出，西方中古封建制度是帝國政治崩潰和社會失序的產物，為邁向近代軍國體制的過渡階段，與周代封建之為締造國家和凝聚融合的過程，或魏晉南北朝時期尚保有秦漢政制一線相承的傳統性，本質均不相同。²⁹這些比較，或說明中國國家與西方不同的特性，或說明中西不同歷史階段之難以比擬，著眼都在批評比附式的歷史理解，可說是〈引論〉觀點的延續。

錢先生認為中西歷史應多做比較，但不宜輕易比附。這主要是針對近代學者以西方術語譯名，如專制、封建、帝國等詞彙，輕易對中國歷史下定論式的標籤而發。其實錢先生自己也經常使用西方名詞。比附式的標籤常偏持一節而斷章取義，比較研究則必須先從通盤的、整體的探討著眼。為了凸顯兩者的差別，批判因名詞移用所帶來的錯誤聯想，錢先生屢次以歐洲古代、中世及近代的國家形態與中國做對照，說明中國的特殊性，這也成為他的制度史見解一項獨特的基礎。

與本文所論關係尤其密切的，是由國家形態來討論近代西方政治形態的起源。錢先生說：

26 見〈引論〉第八節，13~14。

27 〈中國文化與中國軍人〉（1941），《文化與教育》，11~12。又其前有〈建國三路線〉一文已開始揭舉此義，《文化與教育》，21~22。

28 〈東西政治精神之基本歧異〉（1942），《文化與教育》，39。

29 〈東西政治精神之基本歧異〉，《文化與教育》，33~40。後來〈中國社會演變〉一文，全面檢討了中國歷代社會與歐洲中古封建社會的差異，來反駁以中國為「封建社會」之說，見《國史新論》，1~38。

西方封建社會，既起於統一國家之解體，與夫政治機能之墮壞，故彼中近代新國家之再進，乃不得不仍有賴於軍事之再征服。故彼土學者謂近代國家起源始於軍事征服，此乃近代西方史實，無可否認。然惟其如此，故近代西方國家，其內部征服者與被征服者兩體對立之意義及其創痕，乃不易驟化。……大體言之，近代西方政治，不外兩潮流反復衝盪，一則曰「專制政治」，又一則曰「民主政治」。彼方所謂立憲與國會，以君民契約為理論，以個人自由為精神，為民主政治之基礎與柱石者，其實皆本原於中古時代之封建。由封建勢力之崩潰而有獨裁君主，獨裁則為「羅馬復活」，立憲則為「封建更新」。此二潮流更互激射，而皆有其淵源。

西方近代政治體制是從上下的對立鬥爭而形成的，無論專制或民主都有一定的歷史根源；民主政治三權分立的制度，也與此上下對立的形勢有關。至於中國，則別有不同背景：

求之中國歷史，其王室民眾上下之間，各自互存一種武力征服之意識與內感者，惟蒙古、滿洲兩朝為然，此外如北朝之與遼金亦有之。余嘗稱此曰「狹義的部族政權」，捨此則君臣一家、上下一體，無所謂征服之與被征服。兩體對立之意識與內感既不存在，故亦無契約自由之理論與想像。

因為國家的形態與意義不同，賴以維繫秩序的政治手段也隨之而異：

故西方論政不曰契約即曰法律，而在中國人意想中，則此等皆非政治上之最高標的與終極意義。中國論政，自孔子以來，即舉「仁」、「禮」為說，而此等說法亦復與西方史實及近代西方政論扞格難入。此誠中西政治精神基本歧異所在。³⁰

西方國家上下對立，中國則上下一體，探討東西方政治制度，不能不考慮彼此因國家形態和國家意識的不同所造成的政治精神的歧異。正視這一不同背景與政治精神，才能理解中國的政治。可以看出，錢先生這時已開始勾勒中國政治思維不同於西方的核心概念了。

30 以上三段引述，分見〈東西政治精神之基本歧異〉，《文化與教育》，41、43~44及44。

錢先生的國家形態史觀，一方面有通貫的解釋，另一方面更有各時期變遷進退的歷史分析。相較於梁漱溟（1893~1988）的文化形態史觀，他開啟了許多歷史性的、可驗證的學術議題，關於國家形態的探討尤其重要。這類課題在通論性的作品中雖然經常出現，但由於牽涉甚廣，難為確證，很少有學者從事深入的研究，以致迄今仍留有很大的缺憾。

（二）信託論

錢先生在〈中國傳統政治與儒家思想〉（1941）中說：

國人崇信西土，亦以專制自鄙。尋其說不外兩義。一則中國有王統，常數百年不絕。二則中國無代表民意之機關，如國會議員政黨憲法皆闕如。

《國史大綱·引論》已經反駁了後一論點，至於前者，該文以一個反問作答：

今若謂中國政體為專制，試問此巍然一王孤懸子寄於廣土眾民之上，將如何而專制之？若為與宗親近戚專制之，則自秦以下諸王室之宗親近戚例不得預政事。若為擁強兵悍卒而專制之，則自唐以前之軍隊，皆由國民義務充役，不私養於王家。自宋以下，軍隊雖出招募，而政府別有管軍之部，亦不由王室統領。若為與官僚羣吏專制之，則此官僚羣吏之察舉、考試、進退、黜陟，在政府又自有主者，非帝王私意所能指揮。然則此孤懸子寄之皇帝，終以何道而得專制？³¹

君主若為專制，不可能一人之力世世以宰制天下，應有支持帝王的集團力量做憑藉，然而在中國政體裏，王室成員例不預政，軍隊和官吏都非君王所私有，與專制說顯有不合。（按：西方學者對近代早期專制政體和專制思想的研究亦皆重視這一課題）相對於西方民主政體之契約論的基礎，「信託論」可以說明中國君主政體的存在依據：

蓋中國帝王本以民眾信託而居高位，故曰「天生民而立之君」，又

31 〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》，134~135。

曰「作之君，作之師」。君師合一，為君者宜為賢聖傑出之人才，而天下之大非可獨治，故物色羣賢而相與共治之。若依盧梭《民約論》，謂西國政治權之理論來源為由於民眾之契約，則中國傳統政權之理論來源乃在民眾之信託。若目西國政權謂「契約政權」，則中國政權乃一種「信託政權」。³²

信託論所解釋的當然不是建立國家與政府的實際過程，社會契約論也一樣，重點在政府的理論來源或法理基礎。由帝王和賢者組成政府，因此贏得民眾的信任與託付，才是國家得以穩固乃至長治久安的根本原因。

猶如專制政治之需有其支持團體，信託論要在實際政治中發生作用，同樣必須有倡導實踐的羣體，此羣體便是由儒家傳統所培養出來的讀書人。錢先生說：「若謂儒家思想導獎君權，則毋寧謂是提倡臣權為更得。」³³儒家思想是中國政治理論的主軸，其要旨全在提倡臣職和培養「士」的精神。同年所寫的〈中國社會之剖視及其展望〉一文，對於士人的作用與特質有細緻的說明：

自武帝以來，中國政府之組成，既不在於貴族，亦不出於軍人，而為一種建立於民眾信託之上之「文治政府」。蓋操之於非宗教、非封建、非專制、非商業資本之另一中層階級之手。此即後世之所謂「鄉紳」與「讀書人」，此即封建時代所謂「士」者之化身。彼輩之經濟背景則曰耕讀傳家，彼輩之宗教信仰則為儒家思想與家族觀念，所謂「詩書孝弟」，此即融歷史、民族、傳統文化與小我生命而為一；自人心之孝弟推而有家族，自家族推而有國家民族之傳統，自國家民族之傳統推而有歷史文化之敬仰。所謂詩書者，此即一民族國家歷史文化傳統之所寄。³⁴

兼括了制度、思想和實行者，這是個說明中國傳統政治特質的重要理論。不可忽略的是，這項理論的建立是透過對西方歷史與中國本身做對照的條件下進行，〈中國傳統政治與儒家思想〉前半部分剖析西方國家形態

32 〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》，135。

33 〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》，136。

34 〈中國社會之剖視及其展望〉，《政學私言》，158。

與演變歷程，其大旨與次年所作的〈東西政治精神之基本歧異〉相似，已見前述。

信託論是前述「西方國家上下對立，中國則上下一體」觀點的理論說明。所謂「君師合一」、「天下之大非可獨治，故物色羣賢而相與共治之」，也就是認為士人政府的建立出於賢能政治的理想，而實現賢能政治為君王的責任，這一理念在傳統政治中普遍存在，應可無疑。不過，盧梭（J. Rousseau, 1712~1778）《民約論》建立在對遠古人性與社會本質的想像，³⁵信託論也倚賴傳統文獻「天生民而立之君」與「作之君，作之師」等陳述，縱然還可以徵引更豐富的類似依據，但政權法理基礎的存在與否，古來帝王之高位是否因民眾信託而得以保存，並不存在明確的程序可供認定或否定。換言之，這一觀念的實質效用無法證明，因此還是留下了缺陷。

附帶一提，在西方政治思想裏，對社會契約和憲法屬性的看法並不一致，契約論與信託論往往難以區分。³⁶錢先生所說的「信託」，側重

35 如盧梭謂：「社會之秩序，為一種神聖人權。是即一切事物之基本。此人權不本於自然，而本於協約。」「人民生於自由平等，為自己利益之故，乃放棄其自由。」見盧騷（J. Rousseau）著，馬君武譯，《盧騷民約論》（臺北：臺灣中華書局，1958重印），2~3。另一譯本：何兆武譯，《社會契約論》（北京：商務印書館，1980修訂第二版），8~9、9~10。

36 近代民主制度與思想所具有的契約論色彩，一般認為有不同的形態與來源，內涵相當複雜；關於政府承受的信託與社會契約之間的關係，也有許多不同的理論。若容許我做最粗略的區分，則以英、美為代表的議會式民主，從英國自大憲章以來形成的不成文憲法到美國的憲法，雖然在許多方面差異很大，但基本上同樣強調了不同利益團體間的契約性質，而且傾向於對王室（英）或政府（美）的監督與不信任。另一方面，霍布斯（Thomas Hobbes, 1588~1679）認為社會秩序必須倚靠主權者才能獲得保障，而主權者接受眾人的信託而執行公權力。盧梭《民約論》的主要觀點，強調社會的一體性，設想人羣具有自然一致的意志和利益，政府受託付以實踐社會的 common will（或譯為「公意」），並應受到公意的引導。後者，特別是盧梭，汲取自古典（希臘）民主政治而轉化出的觀念，也是法國大革命時期政治實踐的來源，做為現代極權政治基礎的各種集體意志主張，不少學者認為與此種思維有關。然而，美國憲法也曾受盧梭觀念的啟發。（參考麥克里蘭〔J. S. McClelland〕著，彭淮棟譯，《西洋政治思想史》〔臺北：商周出版，2000〕，第四部，〈社會契約理論〉。）錢先生雖然特別提到盧梭，但他所說的西方契約論民主

在為政者受民眾的信任與託付，受託的政府官員由考試而來，不由政黨選舉或民眾革命產生，人民相對的並未密切介入政治決策，以此與契約論有所區隔。³⁷這是錢先生的一項特殊界定。

（三）中國式民主

余英時認為，錢先生「深信儒家的政治理論有一個合理的內核，可以與現代的民主相銜接」，支持這項觀察的例證不勝枚舉。《國史大綱》就曾說過：「民權亦各自有其所以表達之方式與機構，能遵循此種方式而保全其機構，此即立國之大憲大法……。」「中國式民主」的概念就是此論點的直接發展，與「信託論」同樣做為解說傳統政治思維的手段。

錢先生有多篇文章闡述這一觀點，1942年所作的〈中國民主精神〉一文，以一個看似詼詼的對比做為開頭：

將為近五六十年來中國人述說中國為一富於民主精神的國家，正如要對真知道真熟悉中國傳統文化傳統歷史者述說中國為一個帝王專制的國家一樣見其為怪誕。³⁸

該文接著對「民主精神」做了界定：

中國傳統政治若具民主精神，為何沒有代表民意的國會？又沒有對國會負責的內閣制度？又沒有限制帝王以必須遵守的憲法？但我們若肯承認中西歷史演變各有其特殊而不同的路徑，則此等問題，自會感其無甚意義，而中國之民主精神亦自然容易在中國史的每頁裏

政體，應是指以英美為主的代議政治，特別是其發生階段。除此之外，在現代代議政治裏，有關代議士的代表性爭議，也就是其所受選民的信託究竟是怎樣的信託，有何種獨立判斷的空間，也與不同的契約論或信託論思維有關。

37 這一論述與建國方針和政府形態顯然有直接關係。錢先生認為，發動民眾革命和推動政黨政治都不切合當時的國情，此與中國民眾的政治心理和素養有關。他贊成孫中山的構想，以考試的手段組成五權政府，但必須以知識分子的培養為條件。此種觀念的闡述見於〈建國三路線〉（《文化與教育》）、〈中國傳統政治與五權憲法〉（《政學私言》）和〈中國歷史上的政治〉（《中國歷史精神》）等作品，〈中國歷史上的政治〉且將五權憲法的政府稱為「信託政權」，見《中國歷史精神》，49。

38 〈中國民主精神〉，《文化與教育》，107。

透露呈現。

西方的民主制度在中國未曾出現，但若將「民主」視為一種政治理想或精神，則此一理想自無妨透過不同形態的制度來實現。該文（及其他作品）所論，便是這種理想或精神在中國政治制度中的表現。

此種表現首先在區分王室與政府，其政府的組成具有人民代表性的意義，非帝王意志的延伸：

當知中國政府雖無國會，而中國傳統政府中之官員，則完全來自民間。既經公開之考試，又分配其員額於全國之各地。又考試按照一定年月，使不斷有新分子參加。是不啻中國政府早已全部由民眾組織，則政府之意見，不啻即民間之意見。……中國政府既已為民眾組織之政府，則政府一切法制章程，即係民意之產物，更何需別有一民選立法機關，再創一部憲法，強政府以必從？……政府事業之最大最要者，莫過於設官任職。而中國政府官吏之任用，皆有客觀之銓敘規程，及其主管之衙門。即宰相亦有其一定之階梯，非帝王私意所能隨意而授與。³⁹

西方的憲政國會發生自稅收的爭執，在中國對類似問題原有不同的處理機制：

對於人民之賦稅，此亦有正式之章程及其主管之機構。歷代輕徭薄賦，成為政治上一大傳統。……稅率一定，上下俱遵，不得輕變。⁴⁰

政府成員經由客觀制度取自民間，政府體制有獨立性，人民義務受法制保障，凡此類似憲法的功能在中國皆已完備，而西方民主原僅實行於中層階級，中國則為士人政治，故中國的傳統政體宜可稱之為「中國式之民主政治」。（類似論點在《國史大綱》裏也曾表述過）同時，中國因國家形態不適用於多數選舉，傳統政治理論遂有主張「尚賢」而不從眾的獨特發展：

由此理論，故中國傳統政治，重賢才，重教育與選舉，逐步造成一種「國士」的理論。此種選舉，非近代西國之民眾選舉。此種理論，

39 〈中國民主精神〉，《文化與教育》，109~114，引文見114。

40 〈中國民主精神〉，《文化與教育》，114。

重內心負責，而不重與眾從同。……故曰：「君子羣而不黨。」……「君子闇然而日章。」……蓋中土以學治，而西國以黨治。此又中西兩土政制習俗，各有其傳統相沿。可謂長短互見，兩有得失，而無所用其入主出奴也。⁴¹

若進而將上述看法與中、西政治形態不同的論點結合，錢先生曾使用「直接民權」與「間接民權」來形容中西政治：

西方國會初起，乃為一種間接民權，以其只代表民意監督政府，而政府本自與民眾對立，民眾只有監督行政之權，故可謂之「間接民權」。……中國傳統政制，雖有一王室，有一最高元首為全國所擁戴，然政府則本由民眾組成，自宰相以下，大小百官，本皆來自田間……。政府既許民眾參加，並由民眾組織，則政府與民眾固已融為一體，政府之意見即為民眾之意見，更不必別有一代表民意之監督機關，此之謂「政民一體」，以政府與民眾，理論上早屬一體。故知中國傳統政治，未嘗無民權，而此種民權，則可謂之「直接民權」，以其直接操行政之權。⁴²

在西方國會的萌芽階段，政權還由君主掌握，民意只能透過國會做有限的監督，故謂之「間接民權」；而中國的人民則可以循制度的管道進入政府，主持施政，故謂之「直接民權」。（此一說法後來在〈中國傳統政治〉仍然沿用）對於考試和官僚制度，學者大多著重其泯除階級、結合社會上層勢力的功能，而錢先生更看重其普遍、客觀、公平性中所具有的開放政權、建立政府與社會合理關係的意義，故可形容為「中國式民主」。基於此種認識，傳統政治制度與其精神無疑可與現代民主揉合接軌。⁴³

余英時曾說：「錢先生由於針對流行的『君主專制』說作反駁，行

41 〈中國民主精神〉，《文化與教育》，116~118。

42 〈中國傳統政治與五權憲法〉（1945），《政學私言》，6~7。

43 討論中國現實政治的民主制度時，錢先生推許孫中山「五權憲法」的原則，欲以人才考試制度建立現代政府，以政府自身的監察制度取代西方議會的監督機制，減輕西方政黨民主黨爭之病。參〈中國傳統政治與五權憲法〉，《政學私言》，7~11；及〈如何研究政治史〉，《中國歷史研究法》，27~28。

文之間難免引起誤會，好像他斷定傳統的儒家政治即是『民主』。有些爭議便是這樣引發的。」由以上的引述可知，這並不全屬誤會，只不過錢先生所說的「中國式民主」本有特殊的界定，是就以制度來保障人民權利的「精神」而言的。問題在於，「民主」一詞本來就是指稱政治體制，自然有其制度上的形式要件；雖然各種民主制度之間也有許多差異，然而無論雅典的民主、近代的大眾民主或代議民主，都脫離不了決策行政取決於民意的機制。錢先生從「精神」來界定「民主」，賦予和西方背景全然不同的制度內涵，已經遠離了一般經驗，何況又是在討論現實政治的通俗文章中使用，將遭致讀者的質疑是不難預料的。

「信託」、「契約」和「民主」，都是西方歷史產生的政治語彙，錢先生轉化其意義而加以運用，類似的論述方式在《國史大綱》裏相當常見。就達意的效果而言，或許有得有失，但精神上則都強調了中國政治既具有特殊形態，又包含普世價值；普世價值以近代民主政治為主要典範，而中國傳統政治的特殊形態與制度也有其值得肯定和沿襲的意義。這是錢先生政治論述的基本立場。

不過，在藉助西方分析概念的同時，上述對中國政治形態的分析，顯然未能擺脫西方政治分類模式的框架，例如下面兩段論證的邏輯：

1. 西方學者言政體，率分三類：一、君主專制。二、貴族政體。三、民主政體。……中國傳統政治，既非貴族政治，又非君主專制，則必為一種民主政體矣。⁴⁴
2. 中國傳統政治，既非君主專制，又非貴族政體，亦非軍人政府，同時亦非階級專政，此更不煩再說。然則中國傳統政體，自當屬於一種民主政體，無可辨難。吾人若為言辭之謹慎，當名之曰「中國式之民主政治」。⁴⁵

雖然已將中西國家形態有所區隔，但卻仍然以西方政治分類為基準，落入了西方中心論的困境，所爭只在專制或民主而已。「民主」、「專制」等詞彙本來就不是獨立的觀念，而是具有相對意義的分類架構。要擺脫

44 〈中國傳統政治與五權憲法〉，《政學私言》，5~6。

45 〈中國民主精神〉，《文化與教育》，114、115。

西方中心論的困擾，必須以新的分析觀念建立新的分類模式，這還有待於「職分論」等觀念的提出。

對於多數學者強調的皇權對政治制度的負面影響，錢先生也不輕忽，只是他並不認為那是中國傳統政治主要精神之所在。《國史大綱》稱明代是「絕對君主獨裁」、稱清代為「狹義的部族政權」。後來在〈中國傳統政治與五權憲法〉（1945）中，不僅以元、清兩代為專制政治，也承認傳統帝制下的王室普遍「迹近專制」，確實是一大病害：

中國傳統政治之病害，最大者在上到底多了一個迹近專制的王室，在下到底少了一個代表民意的國會。此亦由中國歷史環境所造成。中國乃一廣土眾民之大國，欲求政治之統一與安定，不能不有一舉國共戴之元首。而此元首之推戴，若由民眾選舉又多不便，於是乃有世襲之王室。此均為中國歷史環境所限，無足深怪。抑且正為其缺乏一國會，故能逼出考試與銓敘制度。正為其有一世襲之王室，故能逼出監察與審駁制度。此中消長，正亦得失參半。⁴⁶

中國以往因環境所限，不得不保留王室，為了克服這一不利條件，而創造了若干合理的制度。依照這樣的觀點，中國政治制度雖有王室，但論其主要精神，非但不是助成君主專制，反而是由反專制來實現其理想。這正是錢先生政治史研究的精神所在。

常有學者認為錢先生對傳統政治過於讚美，其實，除了在糾正過分的文化自譴心態的情況下，錢先生所有討論傳統政治的作品對此一向利病兼陳，如〈中國民主精神〉指出傳統政治弊病有四：王權時時逾越界線，外族入主易以王室宰制政府，趨於仕途的士大夫容易腐化，下層民眾對政治不發生興趣、徒付其信仰期望於不可知之數。稍早在提出「信託論」時，也曾指出類似流弊。⁴⁷上述看法與其他學者頗有接近之處，

46 〈中國傳統政治與五權憲法〉，《政學私言》，12。

47 〈中國民主精神〉，《文化與教育》，118~120。〈中國傳統政治與儒家思想〉一文指出兩種流弊：「一、既鄙斥霸術，不務於富強兼併，乃時為強鄰蠻族所乘。二、民眾不獲直接預政，士大夫學術不常昌，乃時有獨夫篡竊肆其賤志。」（《政學私言》，140）〈中國民主精神〉將第二點分為三項，乃如上述。

不過，錢先生認為，制度不夠穩固，原因在於社會力量不足以與皇權相抗衡，而非制度本身即以專制為目的，論制度不應忽略其所依據的理念。「中國式民主」和「信託論」的論證雖有缺陷，但對傳統制度所依據的理念原則的解釋，已經跨出了重要的一步。

（四）與蕭公權先生見解之異同

1. 蕭公權對「非專制論」的批評

中國傳統政府經由考試而向全民開放，並分割王室和政府而限制王權，具有對權力的監督和獨立的制度，對人民權益有一定的維護保障，錢先生將此形容為「中國式民主」，而其他學者多不以為然。精研中、西政治思想的蕭公權先生所提出的批評，應該是具代表性的。在〈中國君主政體的實質〉（1945）一文中，蕭公權反駁「一些擁護傳統文化的人士」的論點，因為他們「認為近代國家中的民權制度，在中國君主專制時代已經局部實行了，所以民主政治不是歐美的新發明，而是中國文化中固有的成分。中國的君主政體因此也不是專制政體」。此一批評無疑以錢先生為主要對象，該文開端也指明批評錢先生的〈中國傳統政治與儒家思想〉一文。⁴⁸蕭公權的主要論點如下：

首先，在國家形態上，東西方都不是一成不改的。歐洲政體歷經市府（City State 或Polis）、帝國（Feudal Empire）和族國（National State）三變。中國亦有三變，以秦始皇統一和辛亥革命為界，分為封建天下、君主專制和民主政體。⁴⁹蕭氏主張，對政治形態和政治思想都應做分期

48 蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》，60~77。按：蕭公權所述錢先生的論點其實稍欠精確。嚴格言之，錢先生不認為近代國家中的「民權制度」在傳統政治中已實施，而是主張傳統政制具有某些保障民權（非專制）的制度。所以有此誤差，應是由於蕭公權認為民主政治的關鍵就在制度性的保障民權，他在1947年所作〈說民主〉一文扼要地說：「什麼是民主？我們簡單的答覆是：人民有說話的機會，有聽到一切言論和消息的機會，有用和平方式自由選擇生活途徑的機會，有用和平方式選擇政府和政策的機會，——而且這些機會，不待將來，此時此地，便可得著，便可利用——這就是腳踏實地的起碼民主。」（《憲政與民主》，178）他以此表明贊成自由主義的民主觀。

49 蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》，60~64。應該注意的是，蕭公權

的理解；若認為中西有兩相對立的國家形態，分別含有跨越不同時期的某種本質，實涉混淆。解讀政治思想應留意其當時的國家形態，不可將前後混為一談。

這套對中西政治發展具有不同軌跡的論述，在強調歷史的特殊性、反對將中西政治做概括比附方面，較錢先生似有過之而無不及，然而所說的模式與立論的旨趣卻大相逕庭。中西政治有無某種通貫時代的本質，是兩人歧異的一項根源。⁵⁰

蕭氏繼而提出「專制」的定義。他並不從「何謂民主」來批評錢先生的論點（或許因為那僅能說明中國政治不是什麼，無法回答它是什麼），而是直接從「何謂專制」出發，論述中國確為專制。

他認為以「專制」來說明中國君主政體，乃是英文 Absolute Monarchy 的譯名。此種君主專制政體的性質，要分原則與事實兩方面看：

就事實說，歐洲最專制的君主並不是獨攬大權，毫無顧忌。他們也必須利用或憑仗臣屬來執行他們的意志。他們在登位的儀式中往往要鄭重宣誓表示願意遵守上帝的命令和國法的條文。只要在原則上君主的權力不受明確固定的限制，專制政體的主要條件便可成立。

運用「政體」一詞來描述西方政治形態，其實有兩種意義：一是市府、封建帝國和族國等，意即國家形態；二是專制、民治或法治意義等，乃是政權形態。在解釋西方歷史時，「專制政體」見於市府、族國兩時期，而解釋中國歷史時，則指自秦到清整個時期的政府。這種含混，源自於他對東西政體所做的歷史分期採取了不同的分類準則，兩套準則與分類是難以合併的。

50 這項觀點，讀者在前面引述錢穆先生的論點中當然可以體會得知，此處僅就制度部分舉一項錢先生的說明為例：在《中國歷史研究法》書中的〈如何研究政治史〉一文，在解釋《三通》何以名之為「通（史）」時說道：「中國歷史上的政治制度，則自古迄今，卻另有其一種內在的一貫性。……直到今天，亦仍還有歷史上的傳統制度保留著。」（香港：孟氏教育基金會，1961；此據全集本，20）可知現代與傳統的國體雖有變遷，但並不能使制度的延續性完全消滅。此外，相對於中國政治向內凝聚的通性，錢先生對西方政治強調其具有征服性，始於城邦的擴充，達於近代主權國家和殖民地國；而蕭公權則將帝國與封建合併為 Feudal Empire，「帝國」指稱的範圍就大為縮減了，而且羅馬帝國和中古封建國家的界線也變得模糊，其理由不知何故。西方政治學在早期似乎不重視對帝國政治的論述，或為一因？俟考。

近代學者所謂「專制」大約包含兩層意義。(一)與眾治的民主政體相對照，凡大權屬於一人者謂之專制。(二)與法治的政府相對照，凡大權不受法律之限制者謂之專制。一個民治而兼法治的政體固然不是專制，一個民治而非法治，或法治而非民治的政體也不是專制。⁵¹

專制未必是君主個人徹底的獨攬大權、為所欲為，只要君主的權力未受到「明確固定」的限制，得以凌駕於制度、法律之上。這樣的君主權力，當然不受民意支配，也不受法律的限制，所以既非民治、又非法治，乃得謂之「專制」。這是基於十九世紀以來的政治學「權力」理論對「君主專制」所做的基本定義（雖然未必盡合於歷史上的實況），也顯示出「專制」一詞所含有的貶抑性。他又說，專制政體的發展以十七、十八世紀為頂點，但並不僅指這一時代，⁵²其他時空的政治也可能為專制，關鍵在於君權是否明確受到限制。

中國自兩漢以後限制君權的辦法，蕭公權歸納為三種：一是「天譴」式的宗教力量，二是「祖宗家法」（含國家成法），三是相權、諫議和銓選考試等制度。三者實際效用都有限，君主的權力並未受到絕對的限制，反而經常扭曲和破壞了制度。故扼要言之：「由秦漢到明清二千年間專制政治雖然在效用上好壞不齊，然而本質上確是始終一貫，並且就大勢上看，由淺趨深，逐漸地增加了程度，也逐漸地暴露了弱點」。⁵³這自然是君主專制。

錢先生反對專制論的主要理由，是中國具有獨立於王室之外的政府和制度，而蕭公權則針鋒相對地指出制度的獨立性並不真正可靠。兩人理解上的差異，不僅出於對君權與制度兩方力量的評估，也包含了對制度本質的不同認識。蕭公權將專制政治進展的趨勢視為政體本質的彰

51 蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》，65。

52 蕭公權指出，「專制」一詞兼為 Absolute Monarchy（或 Monarchy）、Autocratic 或 Despotical Government 的譯名，這些名詞在西方歷史上的指涉對象當然有其相歧之處。見〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》，64~65。

53 蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》，66。

顯，錢穆對此一趨勢的事實面是同意的，但認為此係制度的弊病一面，論制度的本意仍應從其精神與理想來談。蕭公權也承認制度中對君權確有限制的用意，但認為並無絕對的效力，故不影響其為專制政治的本質。對政體和制度本質該如何理解評估，是這項爭辯的真正重點。

蕭公權也反對「中國式民主」的說法。他認為卿相縱然出身民間，卻並不代表人民，他們勤學求仕的動機正是想脫離民間而廁身士大夫階級，「他們縱能為人民的福利而努力，他們是以皇帝助手的資格，而不是以人民代表的資格去活動」。平民出身的士人取代了封建貴族在政治上的地位，恰恰助長了君主專制。⁵⁴這一「官僚制助長君主專制」的政治學觀點，不論在西方或近代中國都普遍流行，韋伯的意見也是如此。⁵⁵在這樣的觀點裏，士人不過是官僚和預備官僚，是「皇帝的助手」，也就是皇權的延伸，而不能視為人民的代表。錢穆也同意官僚與貴族的消長確實對君權的發展有助益，但仍然強調官僚制度的基礎是學術和文化價值，士人經常具有建立和維繫理想政府的理念，發揮主導社會、抗衡不合理君權的作用。僅僅依據「君主專制」的原則，殊不足以說明與此相關的歷史事實。《國史大綱》討論時代興衰和制度變遷，經常以士人及學術為要因，後來的《國史新論》一書也以社會和士人（智識分子）為政治的基礎，與此相關的論述極多。

總而言之，蕭、錢兩人的異同，源自兩人對政治和歷史整體思維的系統性差異，這在近代中國學術史上有深刻的意義。可惜的是，在現今資料裏，我們無法得知錢穆對蕭氏批評是否得知、有何感受。

〈中國君主政體的實質〉一文作於抗戰結束之年，當時中國知識分子寄望於戰後國家的體制建設，制度興革成為學術界的重要關懷，蕭公權辯駁錢氏的焦點也不期然而置於制度分析。但他最大心力之所注本在政治思想研究，對於傳統制度與思想的關係也深思已久，其巨著《中國政治思想史》對此一問題已發端緒，後來在美又有明確的論述。這些論述並非針對錢穆而發，但其異同更加彰顯了兩人關於政治和歷史認知的

54 蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》，74~75。

55 參見註5。

系統性差異，故而以下亦擇要言之。

2. 傳統制度與思想的關係

前面提過，有別於當時多數自由主義者，蕭公權畢生對傳統文化與固有倫理懷著很深的愛好和認同。⁵⁶他曾表明，研究中國古代政治思想的現代意義，自始便是他研討中國政治思想史的動機。⁵⁷他對儒家、尤其孔子思想深表崇敬，在1949年所寫的〈孔子政治學說的現代意義〉，就以「人本主義的政治觀」形容孔子政治思想的精義，不僅肯定其超越時代的價值，也明白斷言：「孔子不知道有近代民主政治的制度，……但是他的基本看法合乎民主而反對獨裁卻是不容置疑的事實。」⁵⁸然而，蕭公權又認為，傳統政府主要是君王的統治工具，且「二千餘年之政論，大體以君道為中心。專制政體理論之精確完備，世未有逾中國者」。⁵⁹看來和民主思想似乎距離很遠，但他所說的「君道」，包含了對君王道德責任、心術修養和行事風格的要求，這些與專制政治結合的因素仍有價值。他的《中國政治思想史》有個著名的觀點：「儒家以人民為政治之本體，法家以君主為政治之本體。就此以觀二家之異，正如涇渭殊流，入目可辨。」⁶⁰該書對儒家政治思想中貴民之旨更極力闡發。⁶¹在他看來，這些理念在現代政治仍然有意義。這一態度，其實與「深信儒家的政治理論有一個合理的內核，可以與現代的民主相銜接」（余英時對錢先生看法的

56 蕭公權在自傳《問學諫往錄》（臺北：傳記文學，1972）裏，自述其在出國留學後仍接受父母之命成婚的心路歷程。他又喜寫舊體詩，抗戰前後在成都居留的九年半裏，與詩友朱自清等經常唱和切磋，積稿五百餘首，其全集內刊有《小桐陰館詩詞》（臺北：聯經，1983）。由此一斑，可見其於傳統文化愛好之忱與浸淫之深。

57 蕭公權，《問學諫往錄》，70。並參黃俊傑，〈蕭公權與中國政治思想史研究〉，《臺大歷史學報》27期（2001，臺北），156、176~178。

58 蕭公權，《迹園文錄》（臺北：聯經，1983），56~74，引文見55~56。

59 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：聯經，1982），下冊，附錄〈中國政治思想史參考資料緒論〉，947。

60 蕭公權，《中國政治思想史》，206。

61 關於此書及其寫作背景的分析，參黃俊傑，〈蕭公權與中國政治思想史研究〉，《臺大歷史學報》27期，151~185。

理解)相當接近。不難想像,錢、蕭兩人對儒家思想的歧見不大,差異的關鍵在於思想與政治制度的關係。

若儒家思想不必為專制政治負主要責任,那麼專制觀念究竟從何而來?從漢代開始,學者就常將政治中的理想面歸功於儒家,陰暗面歸罪於法家,這也是蕭公權的態度。他將中國秦漢以下視為專制政體,則對法家影響力的估計,自當高於儒家。1959年他在美國提出的〈法家思想與專制政體〉一文(原以英文撰寫),⁶²便陳述這一觀點。該文開宗明義表示:「許多研究中國史的英美學者認為吾人有充分的理由稱帝制中國為『儒教國』(或『儒教社會』)。此種說法,主要基於一項事實,即儒家思想是維持從漢至清帝制體系的主要力量。」這本是民初反傳統思想的共通意見,他卻指出帝制的法制面是源自法家的成績,其後儒家「僅做為實質上源自法家思想之專制措施的輔助工具」,且「贊同儒家思想的君主是有選擇性的、強調為他們的政治利益服務的箴言……,同時忽視不能與專制政體的基本目標相調和的儒家學說」。⁶³也就是說,法家是真正支持君主專制的,儒家雖有道德控制之用,但與專制政治不完全相合。這項解釋讓儒家思想具有現代價值的部分可以與專制政體脫鉤。⁶⁴然而同時也表示儒家在制度方面的作用有限。

62 蕭公權撰,劉紀曜譯,〈法家思想與專制政體〉(原篇名“Legalism and Autocracy in Traditional China”),譯文原載《清華學報》新4卷2期(1964,新竹),收於《迹園文錄》,75~90。

63 蕭公權撰,劉紀曜譯,〈法家思想與專制政體〉,《迹園文錄》,89。

64 該文所針對的見解,或許即與李文遜(Joseph R. Levenson)後來完成的*Confucian China And Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1964-1966)相近。對該立場之偏向及後續研究觀點所做的修正,可參柯保恩(Paul A. Cohen)著,李榮泰等譯,《美國的中國近代史研究——回顧與前瞻》(*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*) (臺北:聯經,1991),第二章。附帶一提,楊聯陞先生輓蕭公權之聯曰:「學析法儒詩兼唐宋;德齊往哲書澤來賢。」(影跡見黃俊傑,〈蕭公權與中國政治思想史研究〉文後,《臺大歷史學報》27期,183。)上句似在表彰蕭公權對儒家與法家的探討為學術上的重大貢獻。黃氏上引文曾說明蕭公權的價值關懷與人文精神,並另有〈蕭公權與中國近代人文學術〉(收入黃俊傑,《儒學傳統與文化創新》[臺北:東大圖書,1983],109~148),亦均值得參考。

相對於上述的儒法功罪論，錢先生對法家起源和本質、法家與儒家對傳統政治的作用，都有相當不同的看法。他在〈人治與法治〉(1945)⁶⁵文中說，中國傳統政治受限於廣土眾民的歷史環境，必須依法為政，相較於西方古代，為一「尚法」之政治，⁶⁶許多弊端由此而來，但不應歸責於任一思想：

嘗試論之，政治者，乃人羣最現實之活動，而儒、道、法三家，則皆為一種理想，皆不能完全適合於現實，故中國不僅無純儒之政，乃亦無純道、純法之政。中國傳統政制之為法治，此乃適於現實，而有不盡合於儒、道、法三家之理想者。然使中國現實政治不致因陷於現實而不能自拔，則亦惟此儒、道、法三家之功。⁶⁷

以法為治是基於中國社會和政治現實的產物，儒、道、法三家均為致力於改革現實的理論家。但理論家也有偏蔽，必須與吏治實務結合才近於理想，故云：

中國自古乃無純儒之治。兩漢儒生，皆如公孫弘以文學緣飾吏事而已，不足當純儒。苟為純儒，又患無濟於吏事。……中國自秦以下之政治，本為儒、吏分行之政治，亦即法、教分行之政治。儒生之所長，在教化不在法制，在端拱而議，不在理煩勝劇。然漢高（按：疑係唐字誤）而上，宰相每起於州部，問文吏亦必於儒者（原注：上句出《韓非》，下語見《前漢·何武傳》）。儒吏雖分而不分，故可收互濟之美，治績之劬由此。宋明而下，……儒吏之分日顯，而政治之病象亦日甚。嘗試論之，中國政治之不能不趨於尚法，此乃歷史環境所限，無可強避，而尚法之弊不至甚害者，則幸有儒學與之相調劑。……故真有得於中國傳統政制之精意者，必崇獎儒術，使之出入諷議，端委揖讓於百僚之間，此乃政治理想之所寄。……「德化」之政，特高懸以為崇法治者一種精神上之消毒防腐劑而已。若在儒家積極之貢

65 〈人治與法治〉，《政學私言》，97~113。

66 所謂「法治」、「尚法」之「法」，指一切制度典禮，不僅法律。這一意義，在〈中國人之法律觀念〉(1942)中有較詳盡的闡述，見《政學私言》，240~241。

67 〈人治與法治〉，《政學私言》，105。

獻，則固在下不在上，在學校不在政府。⁶⁸

尚法的現實與德化的理想相調和，為中國政治運行的常軌。儒家功在教育，對依循法治的政治實務影響有限。至於法家亦然，錢先生說：

中國傳統政制之所重於法治者，此乃中國歷史環境所限，現實所需，並非淵源於法家。法家者，其先本出於儒，法之與儒，同為一種政治理想，同為對於現實政治有起衰救敝之功效……。法治之敝，必為文勝，等因奉此，章規則例，紙片文書，塗飾虛華……。法家則主為循名責實，此亦一種由文返質。又尚法治必陷於守舊，法典易趨凝固僵化，每不能與時代相協調，法家則主變舊而趨新。若管仲之於齊，吳起之於楚，商鞅之於秦，非無法而創法，乃因法而變法。而尚法治之國則必憚於變，故曰「利不百，不變法」，故儒家之於傳統制度常見為迂闊，而法家則見為刻急，蓋二者皆譏。中國傳統政制雖偏尚於法治，固非盡本之於法家。⁶⁹

法家主張革新法制，而非因襲法律；主張循名責實，乃是超越法令規章繁雜之弊而要求確實功效。故一般來說，法家主張顯得「刻急」，一如儒家之顯得「迂闊」，都是因為和政治現實有差距，尋求改革之故，兩者都不是中國政治偏差積弊的真正根源。歷代評論法制文勝之弊，即使出於儒者，如朱子、黃宗羲，也並不從批判法家著眼，即其明證。⁷⁰至於道家的政治作用，錢穆先生說：

道家主清淨無為，蓋對尚法之治而主徹底之解放。……若以儒家為迂闊，法家為刻急，則道家又流於虛無，為文吏者，皆不能純取以為治。⁷¹

錢先生認為，中國政治自有其大一統國家現實政治的需求與慣性，不得不崇尚法治。所謂「尚法」，就是制度化和官僚化，乃求有一客觀運作

68 〈人治與法治〉，《政學私言》，102~103。

69 〈人治與法治〉，《政學私言》，104。按：錢先生對戰國法家起源的看法與此處所論頗有相關，可參《先秦諸子繫年》考辨〈魏文侯禮賢考〉、〈商鞅考〉、〈申不害考〉諸節。

70 〈人治與法治〉，《政學私言》，99~101。

71 〈人治與法治〉，《政學私言》，104。

的準據。而儒、法、道各家則各持理念，有其補偏救弊、調和救濟的貢獻，但不可能改變政治的實際基礎和基本性格。

依照蕭公權的觀點，中國政治制度的特性與利弊，可以儒、法兩家的思想來解釋，而多數的制度史專家則很少注意學術思想的實際影響。在錢先生看來，政治制度雖與政治思想密切相關，但決不能視之為另一方的投影，而是各有獨立性質的。補偏救弊的思想必須因時制宜，因此論制度、論思想，都要觀察相互的影響與前後的動態，才能確知其所以然。⁷²從以往有關中國的政治制度史和政治思想史的研究情況看來，此一特殊見解在學界似乎尚少知音。

（五）傳統政治的積弊——「法治」

多數學者認為，中國傳統尚人治而不尚法治，然而各人所指的內容卻頗有不同。或謂中國過於崇拜聖賢人物，或謂過於信任道德力量，或指法律、制度因人而異，或謂法制只是專制的工具，或謂法制易遭專制所破壞，在一個口號下卻有著多種不同的意義。錢先生分析中國政治思想與制度的關係則從傳統觀點出發，他使用的「尚法」、「法治」、「人治」等詞彙，都是源自傳統的概念；他先求對傳統政治的特質能有同情的理解，也根據所得的認識提出改革政治的特殊見解。

他認為，崇尚法治是中國政治的一貫特色，如就制度言：

自秦漢以來，……如賦稅、如兵役、如法律、如職官、如選舉、如考試，何一不有明確精詳之規定，何一不恪遵嚴守至於百年之外而不變。秦、隴之與吳、越，燕、冀之與閩、嶠，其間川泉陵谷異變，風氣土產異宜，人物材性異秀，俗尚禮樂異教，於此而求定之一統，向心凝結而無解體之虞，則非法治不為功。中國之所以得長治久安於一中央統一政府之下者，亦惟此法治之功。秦、漢以下，可以考諸史；隋、唐以下，又可以徵之典籍。言政治如《唐六典》，言刑法如《唐律》，其書皆現在。自唐以下，遞演遞密，列代會典，其

72 此一方法論的完整陳述，可以參考 1961 年寫作的〈如何研究政治史〉，見《中國歷史研究法》，34~35。

蒼萃之所也。⁷³

制度化和官僚化為中國政治無法擺脫的特質，因此，尚法之弊雖是各朝反覆出現的陳述，然而振衰起敝、撥亂反治仍然要靠重建法制。就政治積弊言，宋代以來，尚法常與胥吏政治並論，學者公認有積重難返之勢，從《朱子語類》和黃宗羲《明夷待訪錄》，可以見到前後一致的批評。⁷⁴錢先生在〈法治新詮〉（1943）一文中，曾詳細引述康有為（1858~1927）對近世官制兩大弊端的討論，其一為「曹司之日降而日污」，又一為「地方親民官之沈淪而莫拔」，⁷⁵與朱子和黃宗羲的見解也若合符節。

古人對當時或其近代制度的議論，錢先生稱為「歷史意見」（詳下節），然而近代知識分子多已忽略遺忘。面對傳統政治的各種積弊，學者幾乎都視之為專制所造成的惡果，根據這一觀點，只要剷除專制，代以民主之政，根本一變，歷史積弊理應藥到病除；一旦改革受挫，面對現實政治遲遲不上軌道，眾人幾乎無不歸咎於專制遺毒。錢先生對此種見解深不以為然。從歷史看來，此等問題自有不易改變的結構性條件存在，此即中國的國家形態：「蓋法治之偏勝於人治，此乃中國歷史環境使然，雖有聖智，亦莫能為矣。」⁷⁶中國的理想政治，必須以克服這一先天因素為前提。若能重視「歷史意見」，汲取其精神，自可明白惟有「人治」與「法治」協調，讓制度與人才有合乎理想的結合，才是正確的道路。理想的政治人才，需兼具學術（通識）與文法（行政能力）；理想的政治制度，是要讓人才能充分施展的制度。

〈法治新詮〉指出：

近賢好言法治，顧法之為義，固不僅於信賞而必罰，而猶有其大者。法之大義，在求「人盡其才，官盡其職，事盡其理，物盡其用」。……賞罰抑法治之下。就賞罰言之，信賞尤宜先。⁷⁷

73 〈人治與法治〉，《政學私言》，98。

74 〈人治與法治〉，《政學私言》，99~101。

75 〈法治新詮〉，《政學私言》，255~256。

76 〈人治與法治〉，《政學私言》，99。

77 〈法治新詮〉，《政學私言》，251。

此所謂法，包括制度、法規與賞罰，而以合理的規範和誘因（信賞）為先。又曰：

求之於漢、唐、宋、明之所以為之者而挾其精，尋其微，……必人盡其才，而後官可以盡職，事可以盡理，物可以盡用。……何以盡人之才？則必疏節而闢目，使人之才情氣力，恢恢乎於我法度之中，若游刃而有餘，而後人之有才者得以盡，而我之賞罰得以施。⁷⁸

疏節而闢目，使人得以盡其才，而後賞罰才有意義。又云：

法治之美，有一言而可盡者，曰：莫大乎使人之有才得以進，而不肖者亦得以退，而又使人之才不肖易以顯，此最法之善者。何藉而使才不肖易以顯，又使有才易以進，不肖者易以退？曰：莫大乎明其責而專任之，又貴乎簡損其階資節級之尊卑而上下直達，使在上不為貴，在下不為賤，以暢其氣而通其流。⁷⁹

遠自唐宋以來，官僚化傾向的病徵是權力過度集於中央、官階層級的肥大和人才流品的過度區隔。特別值得注意的是，對於制度改革的原則，錢先生也認為應以西方近代政治為模範，但著眼點卻迥異於時俗：

中國傳統法治之所為，乃異於近代西方憲政國家之法治者，則無亦曰西方之法治尚疏，而中國之法治則已密；西方之法治尚質，而中國之法治則已文；西方之法治，尚許人有度外之功名，而中國之法治，則已桎梏人之手足。明白言之，西方之法治，尚多留人治之餘地；而中國之法治，則已損及人治之範圍。⁸⁰

在他看來，西方憲政對中國的最大啟示，是制度可以留給人才施展的空間。可知在他心目中，理解中國歷史特質與採納西方經驗，不僅不矛盾，而且相輔相成。

《國史大綱》曾以王安石變法為例，為上述見解提供一個歷史上的重要反面證據。王安石（1021~1086）的改革是採取強化法制的手段：

78 〈法治新詮〉，《政學私言》，252。

79 〈法治新詮〉，《政學私言》，253。

80 〈人治與法治〉，《政學私言》，106。

安石的最大弊病，還在僅看重死的法制，而忽視了活的人事。依照當時情況，非先澄清吏治，不足以寬養民力。非寬養民力，不足以厚培國本。非厚培國本，不足以遽希武功。安石的新政，一面既忽略了基本的人的問題，一面又抱有急功速效的心理。在國內新政措施全無頭緒的當日，卻同時引起邊釁，對外便覬開疆用武。因此更是加意聚斂，而忽略了為國家的百年長計。南宋時，陳亮評安石新政，從宋代建國的本原立論，可謂中其癥結。（亮謂：「……王安石以正法度之說，首合聖意。其實欲藉天下之兵，盡歸朝廷，別行教閱以為強。括郡、縣之利，盡入朝廷，別行封樁以為富。彼蓋不知朝廷立國之勢，正患文為之太密，事權之太專；郡、縣太輕於下，而委瑣不足恃；兵財太關於上，而重遲不易舉。而安石竭之不遺餘力，不知立國本末，真不足以謀國也。」）⁸¹

由《國史大綱》不惜篇幅對此問題鄭重提示，可以想見錢先生的用心。

中國政治長期存在著尚法之弊，在當代唯有錢先生屢屢言之，許多批評者卻以為他在反對採用西方近代法治的觀念和運作，實在令人訝異。雖然國人也經常拿「官僚主義」來批評現實制度，然而一旦涉及改革，無不以法制的嚴密化、權力的集中化來推行，是即束縛於歷史積習而不自知。⁸²如果行事方針稍稍不然，便有「一抓就死、一放就亂」的感嘆；或者貌似分權，卻反讓決策與行政更加繁冗，運作更形遲緩。不詳病症的改革措施難有好結果，這是《國史大綱·引論》所一再強調的。要讓人才從法制中解放，必須先在心態上解放，然後才能切合當前的人事設計妥善的制度。每個國家都有其特定的結構形態，這點不易驟然改變，而制度與理念卻可從不同歷史經驗的比較觀摩中獲得更新。但新的制度與理念，要能和既有的國家形態準確嵌合，才能發揮效用，雙美並濟，這是錢先生的主張。此一基於歷史經驗的洞識，應該值得研究當代

81 《國史大綱》，578~579。按：「亮謂」以下為日文，出於〔元〕脫脫，《宋史·陳亮傳》。不僅陳亮，王安石同時人已經提出相同的批評，范純仁曾說：「安石以富國強兵之術啟迪上心，欲求近功，忘其舊學。尚法令則稱商鞅，言財利則背孟軻。」載〔元〕脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1977標點本），卷314，〈范純仁傳〉，10284。

82 錢先生在〈法治新詮〉中建議，針對官僚主義，應簡化官階、汰省虛位，使賢才容易有所表現，而得以較快擢任為親務親民的曹司（中央事務單位主管）與州縣（地方首長），其下小吏則仿歐美專業公務人員制度，使之能安於所守。見《政學私言》，256~257。

政治或從事改革的有心之士深切留意。

四、職分、權力與制度

錢穆先生以上兩個時期的政治史著作，都寫作於抗戰期間。在那個物質艱困、資訊不便的環境下，他以豐富的作品詳盡道出對中國政治和制度的各方面見解，隨處流露出針對現實的殷切用心。對於中國國家形態和政治發展的特質，他都有了確定的看法和豐富的論據；但在闡述制度精神的理論層面，其「信託論」難以證明，「中國式民主」也有名詞界定的疑問，還不能說已臻於圓熟。

從論述語彙的使用來說，《國史大綱》結合傳統與西方兩類詞彙來界定特定的歷史形態，雖然也偶爾遭到誤解，不過能接受的讀者仍然不少，在溝通上可以達到顯著的效果。但要利用西方近代概念來解釋傳統制度的理論與精神時，卻往往顯得牽強窒礙。這種困境，恐怕和使用西方哲學來解釋中國思想、以西方美學來分析中國藝術的情況相似。由於涉及論述背後的整體文化背景，以及觀念、語言的特殊發展脈絡，運用想要借用外來語彙做「格義」式的解說，不免有隔靴搔癢之感，甚至反而增加困擾。

錢先生遷居香港後，自1950年起陸續發表〈中國社會演變〉、〈中國傳統政治〉和〈中國智識分子〉三篇文章，隨即與相關作品集結成《國史新論》（1951）一書；同一時期由講演增潤成書的還有《中國歷史精神》（1952）、《中國歷代政治得失》（1952）和《中國歷史研究法》（1961）三部著作。在這一系列作品裏，錢先生有意地融會傳統，「自鑄新詞」，⁸³明白揚棄依賴西方分類模式理解中國的作法。〈中國傳統政治〉和〈中國歷史上的政治〉（見於《中國歷史精神》）兩文提出了

83 「自鑄新詞」一語，錢先生曾明白自道，見《中國歷史研究法》的〈如何研究社會史〉一文提出「四民社會」處，44~45。

「職分論」的概念，從此一視野對許多早先的論點賦予新義。⁸⁴《中國歷代政治得失》上承《國史大綱》，而對政治制度做了比較完整的界定和分析。《中國歷史研究法》更對政治史研究的方法論給予清楚的說明。綜合上述作品，可以說，其中最關鍵、也具新意的概念就是「職分」與「制度」，以下針對這兩者略做分析。

（一）職分論

〈中國傳統政治〉首先指出：中國的政治理論向來不以主權為重點。主權是列國並立爭存狀態下所產生的政治意識，而中國則以統一為常態，具有天下觀，故而不談主權。因此，西方依主權歸屬所界定的「神權政治」、「王權政治」和「民權政治」，以及依據權力理論所區分的「君主專制」、「君主立憲」與「民主立憲」，無論哪項概念都「不能貼切（中國）歷史客觀事實之真相」。學者應該擺脫對西方名詞的附會，尊重中國歷史客觀事實來歸納出恰當的名稱。⁸⁵「職分論」就是從傳統發掘出的政治理論。

這項理論在思想上源於先秦史書和儒家經典。如春秋時晉國師曠說：「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？」（《左傳》襄十四年）這種思想既非「君權」，也非「民權」。又如「君君臣臣，父父子子」，「萬方有罪，罪在朕躬」（《論語》），分明是「君職論」而非「君權論」。相對的，「臣有臣責，『君有大過責諫，反覆之而不聽則易位。』這也是臣責。」由此發展而來的政治觀念即是「職分論」或「責任論」。⁸⁶

84 《中國歷史精神》書中的〈中國歷史上的經濟〉並提出了「四民社會」之說，見該書，56。

85 〈中國歷史上的政治〉也有類似論述，並說明「君主專制」、「君主立憲」和「民主立憲」是依據孟德斯鳩的國體和政體分類歸納而成的，見《中國歷史精神》，35~36。

86 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，95~98。《中國歷代政治得失》也說：「中國皇帝向來沒有講過『朕即國家』這句話，即是明、清兩代的皇帝也都不敢講。」見第五講，〈清代〉，160。

政府制度亦然。中國傳統政府組織向來稱為「職官」，⁸⁷制度的要點幾乎全在責任的歸屬、職分之認定上：

政府百官，在中國歷史上稱為「職官」，或稱「官職」。西方論政重「權」，中國論政重「職」。一官即有一職，職官即是政府組織中之職位分配。……中國人稱「權」，乃是權度、權量、權衡之意，此乃各官職在自己心上斟酌，非屬外力之爭。……設官所以分職，職有分，權自別。……君亦一職，僅在百官之上，非在百官之外。……在中國，權在職之內，非有權始有職。⁸⁸

君主和百官各有所職，各有分際，也各有責任；其「權」乃在權衡職事以盡責，而不是彼此抗衡而保有權力。政府部門各有所職，不僅王室與政府有區別、君權和相權有界線，各個職務無論對上、對下也都有其職掌的限定，所依據的觀念即是「職分」而非「權力」。故而縱使貴為天子，也不能隨意下詔，而「奉行御筆」、無所可否的宰相如蔡京（1047~1126）被視為失職；宰相用人同樣也不能逕下派令。從君權、相權等「權力」理論，無法解釋這些制度的意義和批評的理由，需從「職分論」才能說明。⁸⁹

因為政府必須盡職，故要求選賢舉能，士人政府是基於賢能政治的理想而得以建立和維繫的，實際上也就是基於職分論的思維。無論是考量百官的職能或政府的責任，官吏都必須具有道德和能力，選舉、考試制度因之而起，而官吏的銓敘也必須客觀化和制度化。⁹⁰這些政府制度的運作往往不受皇帝意志左右，同樣不是權力論所能解釋，而係職分觀念的產物。

基於同樣的理由，政府應有監督在位者盡職與否的機制（而非僅廉潔問題或違法之失），故而設有監察和諫議官職來監督百官與皇帝。然而獨立的

87 [唐]房玄齡《晉書》以下正史、[唐]杜佑《通典》、[宋]鄭樵《通志》等書皆稱「職官志」或「職官典」；其餘典籍多以「百官」或「官制」為目。

88 〈如何研究政治史〉，《中國歷史研究法》，27。

89 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，98~105。

90 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，111~115。

監察、諫議制度的一些細微設計，也同樣受職分觀念的影響。自漢、唐以下，監察、諫議之職例由職位較低、資歷較淺者出任，此種考量並不在權力的爭持對抗，而是為了讓監督與警示的職務容易發揮功效。例如唐代，宰相由皇帝任命，諫官則受宰相管轄而又獨立行使職權，且屬資淺小官，多由新進者出任。以權力來說，其與皇帝和宰相並非平行制衡，但以職能和效果而論，這一設計在士人政治理念的支持下，卻最能發揮直言諫諍、以及為皇帝與宰相間緩衝的功效。⁹¹可以說，這是屬於現今所謂管理學的一些巧妙設計，它訴求激發工作人員熱誠與成就感，以達成良好的決策，而不是以政治的權力原則為基礎。

一個相對的例子，是宋代獨立於宰相之外的臺、諫制度。以權力而言，此種監督應可更為徹底，然而臺諫基於職分必須盡言責，宰相遂動而掣肘，甚至受到皇帝大力支持的王安石仍然處於同樣的困境。明代的給事中也獨立行使職權，只負責審核詔令而不任行事成敗之責，他們對上可以抗衡皇權（因為明代廢宰相，抗衡亦有其價值），對下卻時時妨礙施政。上述制度設計，若從職分——政府的職務分工方式——來分析，很容易明瞭其功效得失之所以然；若僅從權力爭衡的角度做考量，就不易掌握要領了。⁹²

錢先生強調，中國為一大型的凝聚國家，其制度的穩固和職權的細分是必然的趨勢。而職分論便說明了這一大型國家的政府部門分工所依循的基本理念，由此締造了具客觀獨立精神的制度和部門，而又能經常達到整體的均衡、合作和穩定。然而利之所在，弊亦隨之。中國政制的缺點也正在於職權過度分割，法制過度凝固和同一。晚清以來的知識分子，因極端羨慕西方的分權和法治，多冀望以制度束縛人事，又喜好分割政府職權，導致行政的虛應故事、懈弛怠惰，卻只能束手無策。⁹³

91 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，116~117。

92 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，115~124。《中國歷代政治得失》對此有更清楚的解說，見第三講，〈宋代〉，92~96。中華民國憲政體制下的監察權也可以做為一項例證，監察委員越是位高權重，效用越不彰。若從職能的角度來考量，設計必不如此。

93 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，125~129。

社會民眾的政治心態也深受這一政治文化的影響。因重職分而講道義，也就形成了對政府「信託」而非監督的心態。到了現代，政治的理論和體制已然改變，但「信託」的心理惰性仍然發生作用，組成政府之人並非具有一種內在的道德精神，政府也缺乏內在的監督機制，而在社會卻並未建立起監督的力量和意志。未能深切認識傳統政治的根源與弊病，自然無法真正切合國情、循序漸進地建立起理想的新政治。⁹⁴

以上是〈中國傳統政治〉的主要論點。顯然的，「職分論」的新觀點不僅提綱挈領地說明了錢先生一直力求解釋的中國政治之基本特質，而且使得從《國史大綱》以來的許多論點都貫串圓融。

這項傳統觀念雖然在歷史上廣泛應用，有著豐富的內涵，⁹⁵但研究中國政治思想與制度史的學者卻很少重視，甚至視之為老生常談。如蕭公權先生在《中國政治思想史》中，對於涉及「職分」的政治思想不僅很少提及，而且多有誤解。例如《資治通鑑》開端的記事「周威烈王命韓、趙、魏為諸侯」之下，司馬光以「禮、分、名」論天子之職，指出周王命三晉為諸侯，名分既失，「禮之綱紀於斯盡矣」，對於導致戰國之世完全以智與力相競逐，「生民之類糜滅幾盡」的惡果有其重大責任，故而大力批判。蕭公權的批評卻說：「『民為貴』之古義已非（司馬光）所能喻」，「（司馬光）無不在推尊君主為專制政體張目」，違背了孟

94 〈中國傳統政治〉，《國史新論》，129~135。

95 「職分」一詞在史書中屢見不鮮，故錢先生亦未詳細溯源舉證。姑舉數例，以助讀者理解其傳統淵源。以「職分」言制度者，如司馬彪《續漢書志》云：「依其官簿，粗注職分，以為〈百官志〉。」（〔南朝宋〕范曄，《後漢書》〔北京：中華書局，1965標點本〕，3555）顯示出職分為說明官制的基本概念。其以「職分」言君臣各自的政治責任者，如諸葛亮〈出師表〉：「興復漢室，還于舊都，此臣所以報先帝，而忠陛下之職分也。至於斟酌損益，進盡忠言，則攸之、禱、允之任也。願陛下託臣以討賊興復之效；不效，則治臣之罪，以告先帝之靈。若無興德之言，則責攸之、禱、允等之慢，以彰其咎。陛下亦宜自謀，以諮諏善道，察納雅言，深追先帝遺詔。」（〔晉〕陳壽，《三國志》〔北京：中華書局，1959標點本〕，卷35，〈諸葛亮傳〉，920）可知自國君以下人人各有其責。強調天子之職分者，如司馬光《資治通鑑》記事始於周威烈王二十三年「初命魏、趙、韓為諸侯」一事，以不能維繫綱紀名分來責備天子失職，見下文。

子「以德抗爵」和「天與賢則與賢」之旨。⁹⁶然而，周天子命魏、趙、韓為諸侯，是承認篡奪者為合法，指責周天子失職，怎能說是為專制政體張目？三家分晉又豈能以孟子的尚德、尚賢來支持其正當性？正因為對古人論職分處都當做論權力來解讀，才造成這類誤會。⁹⁷

張君勱為反駁〈中國傳統政治〉的論點，積年撰寫書稿，直至身後始編為《中國專制君主政制之評議》一書，書中也對職分論強烈批評。他指出，責任為中西古代皆然之道德學說，「權力」才是政治團體的特質。⁹⁸此種將政治等同於權力原則的觀點，雖然曾是政治學的基本理念，卻正是錢先生所希望修正的看法。或許由於肯定中國傳統政治與近代絕大多知識分子的想法差距太大，包括張君勱等多位學者，皆以為錢先生固守傳統觀點而拒絕現代理論，⁹⁹其實錢先生從未如此主張。他對中國

96 蕭公權，《中國政治思想史》，515~516。

97 司馬光說：「（韓趙魏等）勢皆足以逐君而自為，然而卒不敢者，豈其力不足而心不忍哉？乃畏奸名犯分而天下共誅之也。今晉大夫暴蔑其君，剖分晉國，天子既不能討，又寵秩之，使列於諸侯，是區區之名分復不能守而並棄之也。先王之禮於斯盡矣！……受天子命而為諸侯也，誰得而討之！故三晉之列於諸侯，非三晉之壞禮，乃天子自壞之也。烏呼！君臣之禮既壞矣，則天下以智力相雄長，遂使聖賢之後為諸侯者，社稷無不泯絕，生民之類糜滅幾盡，豈不哀哉！」（《資治通鑑》，卷1，5~6）他痛心的是政治合法性的原則喪失所帶來的災難，這與專制與否並無關係。雖然司馬光作〈疑孟〉，對孟子有許多質疑，包括以德抗爵和貴戚之卿可以易君兩事（《司馬文正公傳家集》〔臺北：臺灣商務印書館「國學基本叢書」，1968〕，卷73，894~898），但司馬光絕非不問蒼生而固執名分之人，《通鑑》一書例證頗多，如論荀彧曰：「漢末大亂，羣生塗炭，自非高世之才不能濟也。然則荀彧捨魏武將誰事哉！」（《資治通鑑》，卷66，建安十七年，2115~2117）與孟子民重君輕的思想實相吻合。朱子等理學家對溫公之尚有不滿者，正在於此。

98 張君勱，《中國專制君主政制之評議》，第一、二篇，4~14。

99 蕭公權先生寫作〈中國君主政體的實質〉，時在「職分論」提出之前，故未及對此提出評論，今亦不知錢先生是否讀過蕭先生該文。然就理論層面來看，錢先生原先提出的中西國家形態比較理論，蕭氏的批評——中西國家形態均有歷史演變，並非一律——應可構成有力的挑戰。倘若不能提出中國政治的本質特色，則國家形態說的說服力便成問題。「職分論」則將外部形態的比較轉化為內在思維的分別。持西方政治觀點批駁「職分論」者，首推張君勱先生，其逐條反駁甚為認真，部分論點（如批評錢先生對唐九卿

傳統政治的分析和批評經常參照近代西方觀念，例如他一向重視「皇權」、「相權」的區分——這當然是從權力論出發的；他也總形容元、明、尤其清代政治為「君主獨裁」或「專制」，¹⁰⁰又說「在中國歷史上，固亦不斷有專制皇帝出現，但不得謂中國傳統政治即為一種專制政體」。¹⁰¹他對專制說有取有捨。

不僅如此，錢先生在《中國歷代政治得失》的五次演講裏，直到最後一講才提到「職分論」，而且在強調其為中國政治思想特色的同時，也運用「主權」和「政權」歸屬等概念，對清代統治進行分析，¹⁰²可見他並不認為職分論是解釋中國政治制度必須恪遵謹守的不二法門。他批評康有為的立憲主張時說道：

錯誤在他沒有像西洋人般懂得政治上所謂的「主權」觀念。他不懂得當時的中國政治，是滿洲「部族主權」的政治。¹⁰³

由於主權問題無可迴避，所以當時中國必得走向革命。可知在錢先生看來，重視傳統觀點與吸收現代理論並非必然對立衝突。書中更曾指出：

中國過去的政治，不能說皇權、相權絕不分別，一切全由皇帝專制。……它也自有制度，自有法律，並不全由皇帝一人的意志來決定一切的。我們現在應該注意在它的一切較詳密的制度上，卻不必專在「專制」與「民主」的字眼上來爭執。¹⁰⁴

名詞之爭的意義有限，重要在於對歷史本身有詳密的認識。僅從權力和

制度的解釋，見第四篇，26~29）亦確有所見（其多項論點與本文主旨關係較遠，茲不具論），但以為錢先生主張傳統的思想與制度而反對現代民主制度，則誤解甚大。

100 〈中國傳統政治〉，103~105。《國史大綱》第三十六、三十七章標題即稱明代為「君主獨裁」；又稱清代政制沿明代之不設宰相，「以便君主獨裁」，見第四十三章，833。

101 〈中國歷史上的傳統政治〉（1974），《國史新論》，145。

102 該文詳細說明稱清代為「部族政權」的理由，並提出中國傳統應該是「士人政權」。見《中國歷代政治得失》，第五講，〈清代〉，156~160。「士人政權」一詞在第一講中稱為「士人政府」，參同書，24。

103 《中國歷代政治得失》，第五講，〈清代〉，七「變法與革命」，182，並可參156~160。此意《國史大綱》亦已有之，但未言之曉暢如此，參見第四十六章第四節，900~906。

104 《中國歷代政治得失》，第二講，〈唐代〉，52。

主權觀念著眼，無法恰當理解中國傳統政治；但拘守職分觀念，也並不能解決一切問題。從錢先生的論述來看，兩者都是研究中國政治史不可或缺或缺的觀點。

錢先生認為，唯有重視古人的思維，才能理解其制度與行事，也才能深知其利病得失之所以然。¹⁰⁵若比擬於人類學的研究法，「職分論」和對於制度的「歷史意見」，近於「當事人的觀點」，而近代西方政治理論則是研究者所熟悉的參照架構，兩方面的良性互動和有效對話，應該是推進理論、深化知識的合理途徑。研究者若輕視當事人的觀點而自認為掌握事物的本質，絕難避免望文生義、師心自用之失，這是顯然的道理。

從邏輯上講，「職分論」是對比於「主權」、「權力」乃至「權利」所產生的概念。若對後者的意涵不經深思，勢必無法理解前者的特性，所以「職分論」必須經過長時間的醞釀才能產生。錢先生對於西方法律中權利與主權理論的認識與思考，表現在〈中國人之法律觀念〉（1942）一文，¹⁰⁶該文對中西傳統中法律的性質、來源、功用，以及背後政治和國家意識的不同，有廣泛的分析，是後來提出「職分論」的一大前提。

（二）制度、精神與「歷史意見」

以上的討論還涉及另一項問題。錢先生說：「在中國歷史上，固亦不斷有專制皇帝出現，但不得謂中國傳統政治即為一種專制政體」，君主專制為傳統政治的弊病，而非政治制度的精神與理想。而蕭公權則說，君主專制是中國自秦以下政體的本質與大勢之所趨。這兩種立場的差異，是僅僅出於價值偏好，抑或有著方法或論證上的客觀意義呢？

蕭公權論君主專制政體，焦點在有無制度可以限制君權。《中國歷代政治得失》則提供了另一形態的說明。如前所述，該書不特別聚焦於

105 鄙人探討「三綱」的意義，便發現近人因習於權力觀，因而誤解了本質為職分論的「三綱說」，該說本意其實是責備君王失職。請參拙作，〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館館刊》7期（1999，臺北），56~75。

106 〈中國人之法律觀念〉，《政學私言》，225~249。

專制與否的問題，甚至也不突出職分論的解釋。此書〈前言〉表示，限於演講時間，不得不縮小範圍，只討論政府組織、考試選舉、財經賦稅與國防兵役四項制度。¹⁰⁷然而這已經比絕大多數制度史專著寬廣得多，更不用說蕭公權的討論了。無論就「政治」或「制度」而言，其所指涉的內容，顯然有明顯的不同。

《中國歷代政治得失》的四項主題，基本上源自唐杜佑《通典》的結構（該書〈前言〉亦曾提及），僅略去禮樂、刑法而已。杜佑在《通典》開端小序中，對政治制度的體系有如下的說明：

夫理道之先在乎行教化，教化之本在乎足衣食；……行教化在乎設職官，設職官在乎審官才，審官才在乎精選舉；制禮以端其俗，立樂以和其心，此先哲王致治之大方也。故職官設然後興禮樂焉，教化隳然後用刑罰焉，列州郡俾分領焉，置邊防遏戎敵焉。¹⁰⁸

意謂政治的目標在教化，基礎在民生，職官（政府）為行政工具，而以人才選拔為其前提；禮樂、刑法（含軍事）為教化手段；國防外交以防止侵略為目的。這種政治理念在滿足民生實際需求、追求理想社會，所有制度則相互關連地達成所需的各項功能。《國史新論》最初的三篇主題，便是以社會為首，政治居次，殿以智識分子，這種眼光顯然與杜佑的政治思想關係密切。

從民生經濟、政府組織到社會安全，是個相關連的體系。以現代語言來講，此所謂政治，即是孫中山所說的「眾人之事」，是社會的集體需求與公共事務的處理機制。而迄今大多數的政治制度史卻僅僅涵蓋屬於文官制度的職官和考試兩項，軍事制度、財經賦稅多被忽略，總之不脫以權力觀點研究政治的視野。這樣的研究由於對歷史實情的割裂處理，對於政治與社會、文化、民生利病、時代興衰之間的關係，很難有

107 《中國歷代政治得失》，〈前言〉，4~6。文中又云：「其他如學校制度、教育制度則暫不涉及。」對教育制度史，錢先生另有專文討論：（1）〈中國傳統教育精神與教育制度〉（1942），收於《政學私言》，203~224；（2）〈中國教育制度與教育思想〉（1968），收於《國史新論》，251~292。

108 [唐]杜佑，《通典·食貨》（北京：中華書局，1988標點本），1。

豐富的認識，也不易擺脫現代思維的主觀投射。循著此種思路，想要對現實問題有所啟發，或與西方觀點形成對話，其為不易蓋可想見。

在專門制度方面，錢先生的眼光也與其他學者大相逕庭。例如考試制度，從官僚制度論，便只著眼選取人才的類型及入仕途徑的寬窄。錢先生則更重視政府向社會開放參政權的作用：

中國歷史上「考試」與「選舉」兩項制度，其用意是在政府和社會間打通一條路，好讓社會在某種條件某種方式下來掌握政治，預聞政治，和運用政治；這才是中國政治制度最根本問題之所在。¹⁰⁹

因此，他對清代徒有考試的形式卻不具開放政權的精神特加貶斥。¹¹⁰基於同樣的理由，入仕後的人才培養也受到特別的注意，如漢代郎吏制度和明代翰林院所具有的培育人才精神，以及唐代人才不由政府而由門第養成，宋代進士缺乏政務歷練等等。¹¹¹此等制度，若不配合人事和整體歷史動向，意義就不顯著。¹¹²

又如經濟制度方面，《國史大綱》對保障民生和開發經濟兼顧並重，如論歷代田制、賦稅和戶口掌握的變動，戰國秦漢間的工商發展與魏晉唐宋時期南北經濟的轉移，都多有創見，且與左、右派經濟史研究者的眼光均不相同。經濟思想常有其社會與歷史背景，錢先生對此尤為注意，《國史大綱》論王安石新法時指出，新法對於南、北社會效益不同，新黨、舊黨的政治主張其實反映出社會形態的差異。經濟思想又與文化價值相關，如〈中國社會演變〉一文，便對漢代「均輸」、「平準」、「算緡」、「王田」等諸多裁抑工商兼併、否定土地私有權的統制經濟政策，深刻地分析其思想的背景。該文指出，從春秋末年以來的土地私有化，原是從稅收制度的改變所衍生的；同時工商自由經濟的形成，則是出於

109 《中國歷代政治得失》，第一講，〈漢代〉，5。

110 《中國歷代政治得失》，第五講，〈清代〉，173~175。

111 《中國歷代政治得失》，第一講，〈漢代〉，22~23；第四講，〈明代〉，141~144；第三講，〈宋代〉，98~101。

112 「制度」與「人事」當配合認識，見《中國歷代政治得失》，〈前言〉，1~2。此一見解，也正如法治當使人才得有表現空間才合理想，均有融通相成之義。

貴族對入侵開發山澤禁地者讓步的結果。這兩者都只是在現實上的妥協推移，未曾經歷社會的革命或思想的普遍認可，因此使得政府和學者的心態並未完全跟著轉變。西漢中晚期的經濟制度和政策改革，其實是在此一歷史背景下形成的。¹¹³錢先生論賦稅和兵役制度，也同樣著眼於政府與社會的結合，重視對民生的安排與國民的軍事訓練，闢其節目而明其大義，讀者可覆案原書，茲不具論。

歸根結底，這種制度史研究的最大特色就是通史的眼光。此一「制度」觀念，當來自杜佑等傳統的政治思想與現代社會觀的融合。近代政治學與此種看法之不同，除了文化傳統的影響外，從知識論來說，也反映出從權力或是社會（與文化）來看待政治的不同路徑。前者的焦點置於權力的規範與運用，目光常投注在中央與上層；後者則重視社會與政府的結合和互動，以及制度運作的理念。這自然使得「制度」的意義、範圍與其所涉及的脈絡都大有分別，不僅在個別制度的評價而已。

從眾人之事考量歷史上的制度，便涉及合理性的問題。《國史大綱》曾說：「一種合理的政治制度的產生，必有一種合理的政治思想為之淵泉。」¹¹⁴相反的，如果沒有理想來提昇改造，政治便容易顯現惰性。《中國歷代政治得失》反覆提到一項關於「制度」的狹義界定，即稱為「制度」者，必須有其合理性：

政治制度，有一些確實是制度，有一些則只能叫做事件或法術。……在公的用心下形成的一些度量分寸是制度。而法術則出之於私，因此沒有一定恰好的節限。所謂方法與權術，二者之間，當然又不能仔細分。……不過公私之間該有分量的輕重。……西漢可說是制度，東漢則多半出於光武的私心。論唐代，確實可說在建立制度。……清代，可說全沒有制度。¹¹⁵

出於公心、具合理精神的是真正的「制度」；源自權術私心的處置僅可

113 〈中國社會演變〉，《國史新論》，5~9。

114 《國史大綱》，第二十章，346。

115 《中國歷代政治得失》，第五講，〈清代〉，155~156。

稱之為廣義的「制度」。¹¹⁶關鍵在於論制度需注意背後的觀念與精神：

1. 政治是文化中重要一機構，絕不會隨隨便便無端產生出某一制度的。……中國決不是一個無制度的國家，而每一制度之後面，也必有其所以然的理論和思想。¹¹⁷
2. 每一制度，必須針對現實，時時刻刻求其能變動適應。……但無論如何變，一項制度背後的本原精神所在，即此制度之用意的主要處，則仍可不變。……制度需不斷生長，又定須在現實環境、現實要求下生長。……理論是此制度之精神生命，現實是此制度之血液營養，二者缺一不可。¹¹⁸

如何認識制度所面對的現實與背後的理論呢？一項制度的利弊得失又當如何評斷？錢先生指出：

某一項制度之逐漸創始而臻於成熟，在當時必有種種人事需要，逐漸在醞釀；又必有種種用意，來創設此制度。……時代已變，制度已不存在，單憑異代人主觀的意見和懸空的推論，絕不能恰切符合該項制度在當時實際的需要和真確的用意。……

要講某一代的制度得失，必須知道在此制度實施時期之有關各方意見之反應。……此種意見，我將稱之曰歷史意見。……這些意見，比較真實而客觀。……後代人單憑後代人自己所處的環境和需要來批評歷史上已往的各項制度，那只能說是一種「時代意見」。時代意見並非是全不合真理，但我們不該單憑時代意見來抹殺已往的歷

116 「制度」此兩種意義都是中國傳統政治思想中的語彙，「禮樂」、「政」、「法」等也有類似的兩義現象。如《漢書·禮樂志》在詳述漢代禮樂制度後卻說：「今大漢繼周，久曠大儀，未有立禮成樂。」（〔北京：中華書局，1962標點本〕，1075）黃宗義《明夷待訪錄·原法》也說：「三代以上有法，三代以下無法。……其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。……此其法何曾有一毫為天下之心哉！而亦可謂之法乎？」（沈善洪主編，《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005增訂版〕，冊1，6）這是比較極端的例子。

117 《中國歷代政治得失》，第一講，〈漢代〉，31~32。

118 《中國歷代政治得失》，第二講，〈唐代〉，63。

史意見。¹¹⁹

「歷史意見」是貼近當時之人的見解，是理解制度的背景、用意與利弊得失的首要憑藉。循此考量，論制度自然應當注意其時代性、地域性和國別性，也就是各制度的歷史特殊性：

制度是一種隨時地而適應的，不能推之四海而皆準，正如其不能行之百世而無弊。我們講論中國歷史上的歷代制度，正該重視中國歷史之特殊性。¹²⁰

除此之外，制度背後還有其文化背景值得留意，「說到歷史的特殊性，則必牽連深入到全部文化史。政治只是全部文化中一項目」。¹²¹若就一項制度舉例，如：

在中國政治上的「流品」觀念裏，胥吏被人看不起。……此種官場流品，深一層說，還是一種法，還是一制度，而講制度者不注意。¹²²

至於政治的理想與信念，受到文化的影響更為巨大，錢先生在晚年對此申論尤多，以與制度研究關係稍遠，此不詳論。¹²³

此一制度研究法，可以和「職分論」所凸顯的當事人觀點相互印證，而更為平實開闊。若說這是錢先生將自己研究制度、研究國史的獨特方法之金針度人，或不為過。

五、結論

錢穆先生研究中國政治制度史，始終不移的一大特色是對中國歷史

119 《中國歷代政治得失》，〈前言〉，2~3。

120 《中國歷代政治得失》，〈前言〉，4。

121 《中國歷代政治得失》，〈前言〉，4。

122 《中國歷代政治得失》，第四講，〈明代〉，138~141。

123 錢穆先生較早的討論，可參《中國歷史精神》，第二講，〈中國歷史上的政治〉。晚年見解尤為深刻，論述頗為豐富，大略可參：《現代中國學術論衡》（1984），〈略論中國政治學〉（一）、（二）；及《晚學盲言》（1987）「中篇：政治社會人文之部」內相關主題。

特殊性的探求。從撰寫《國史大綱》開始，他就著意捕捉各個時空的特性，成為貫通全史的豐厚基礎。他反對眾口同辭的中國政治專制論，認為傳統政治自有其大憲大法，可以保障民生、抑制君權和促進政府與社會的合理關係，不應盡受菲薄。

在抗戰後期，基於建國的需要，他結合了治史的特識，對現實政治提出不少構想。他指出中國的政治問題有其獨特性，吸收西方政治長處必須能切中時弊，對症下藥；他批評國人一味想著簡單抄襲西方制度，然而誤解歷史、昧乎國情，終究不得要領。他認為，中國為一廣土眾民的大國，容易趨於「法治」，也就是制度化；而一般社會民眾欠缺組織團體、監督政府的習慣，也必須倚賴知識分子來領導和參政。因此，傳統政治藉由考試與銓選來建立賢能政府的制度應該借鏡，理想的知識分子必須重新培養，同時學習西方民主機制的變通性（「人治」），來解脫制度僵化的積弊，做為政府的監督。在論述現實政治問題同時，他嘗試將自己對政治史的看法理論化，提出了「國家形態說」、「信託論」和「中國式民主」等概念，說明上述歷史經驗的特質。

隨著大陸政權更迭，錢先生移居香港，不再如前一階段迫切的為現實政治提出建議，然而他研究政治史的理論發展則臻於圓熟。1950年代，他提出了取自傳統思想的「職分」、「制度」等觀念來解釋中國的政治思維，強調從文化的觀點理解政治的意義。其要點包括：

（一）依據《通典》以來的傳統觀點，從政府與人民的結合來看待「制度」，重視經濟、兵役、教育等建立政治與社會合理關係的範疇，研究領域比僅僅著眼於權力運作的制度史研究遠為寬廣。此外，他也強調所謂「制度」須有「公」的價值，對規範性制度研究有獨特的關注。

（二）主張優先從當時人的「歷史意見」來理解和評價制度，並提出「職分論」來說明中國特有的政治思維。尊重傳統思維，是要避免因倚賴西方觀點而造成盲點，與採用西方概念、吸收其歷史經驗，兩者正相互補。

（三）中國傳統政治建立在國家形態和現實需求上，而各派思想家則提供了不同的改革理想，傳統政治的特質是由兩方互動而成的，政治

史的經驗不能化約為思想，其得失更不能僅僅歸因於「儒家」或「法家」等思想因素。中國特殊的國家形態依然存在，故而現實問題的解決仍須借鏡於歷史經驗。

（四）雖然近代民主制度有助於解決中國的政治困境，但制度運作也須有社會基礎與文化價值與之配合。要打倒傳統來移植新制度，有如緣木求魚；唯有銜接傳統文化，才能協助新制度的運作及新價值的孕生。

錢穆先生雖然不是政治制度的研究專家，但卻為中國政治研究指出了許多根本課題，並提出了最具挑戰性的論點。長期以來，對錢先生意見的批評雖多，轉化為對相關議題進行的深入研究——無論反駁或印證——卻極少，這是深值惋惜的。究竟政治的本質當如何理解？中國的政治當如何改善？適合中國的理想制度為何？新制度的社會條件與價值基礎何在？中國社會當由何種力量、何種領導階層來推動並監督政治的改革？如今的現實情勢無疑有了不少變動，但對於這些問題，無論政治學者、歷史學者或其他有志的知識分子，是否已能提出更好的解答了呢？相信仍然值得我們再細細檢討。

*拙稿承蒙邱澎生、陳正國、李訓詳、方震華和陳宗仁五位先生賜教，並經兩名審查人細心指正，得以減少許多疏誤，謹識謝忱。

（責任編輯：吳立仁 校對：游逸飛 李協展）

引用書目

一、典籍

- 〔漢〕班固，《漢書》。北京：中華書局，1962 標點本。
- 〔晉〕陳壽，《三國志》。北京：中華書局，1959 標點本。
- 〔南朝宋〕范曄，《後漢書》。北京：中華書局，1965 標點本。
- 〔唐〕房玄齡，《晉書》。北京：中華書局，1974 標點本。
- 〔唐〕杜佑，《通典》。北京：中華書局，1988 標點本。
- 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》。北京：中華書局，1956 標點本。
- 〔宋〕司馬光，《司馬文正公傳家集》。臺北：臺灣商務印書館，1968「國學基本叢書」本。
- 〔宋〕鄭樵，《通志》。北京：中華書局，1987 標點本。
- 〔元〕脫脫，《宋史》。北京：中華書局，1977 標點本。
- 〔清〕黃宗羲，《明夷待訪錄》，沈善洪主編，《黃宗羲全集》，冊1。杭州：浙江古籍出版社，2005 增訂版。

二、近人論著

- 甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。臺北：臺大出版中心，2004。
- 余英時，《歷史與思想》。臺北：聯經，1976。
- 余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》。臺北：聯經，1980。
- 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》。臺北：聯經，1987。
- 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》。臺北：三民書局，1991。
- 余英時，《朱熹的歷史世界》。臺北：允晨文化，2003。
- 胡繩，〈評錢穆著《文化與教育》〉，初刊於《羣眾》9卷3、4期，1944，重慶；後收入《胡繩全書》第一卷上。北京：人民出版社，1998。
- 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權姦問題〉，《民主評論》，17卷8期，1966，香港。
- 區志堅，〈近人對錢穆學術思想研究概述——以一九四九年後中國大陸之研究為中心〉，《錢穆先生紀念館館刊》，6期，1998，臺北。
- 張君勱，《中國專制君主政制之評議》。臺北：弘文館，1986。
- 郭齊勇、汪學羣，《錢穆評傳》。南昌：百花洲文藝出版社，1995。
- 陳勇，《錢穆傳》。北京：人民出版社，2001。
- 黃俊傑，〈蕭公權與中國近代人文學術〉，《儒學傳統與文化創新》。臺北：東大圖書，1983。

- 黃俊傑，〈錢賓四史學中的「國史」觀：內涵、方法與意義〉，《臺大歷史學報》，26期，2000，臺北。
- 黃俊傑，〈蕭公權與中國政治思想史研究〉，《臺大歷史學報》，27期，2001，臺北。
- 蕭公權，《問學諫往錄》。臺北：傳記文學，1972。
- 蕭公權，《中國政治思想史》，《蕭公權先生全集》。臺北：聯經，1982。
- 蕭公權，《憲政與民主》，《蕭公權先生全集》。臺北：聯經，1982。
- 蕭公權，《小桐陰館詩詞》，《蕭公權先生全集》。臺北：聯經，1983。
- 蕭公權，《迹園文錄》，《蕭公權先生全集》。臺北：聯經，1983。
- 錢穆，《國史大綱》。臺北：臺灣商務印書館，1994修訂二版。
- 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《中國歷代政治得失》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《中國歷史研究法》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《中國歷史精神》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《文化與教育》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《先秦諸子繫年》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《政學私言》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《國史新論》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《現代中國學術論衡》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 錢穆，《晚學盲言》，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經，1995。
- 閻鴻中，〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館館刊》，7期，1999，臺北。
- 柯保安 (Paul A. Cohen) 著，李榮泰等譯，《美國的中國近代史研究——回顧與前瞻》。臺北：聯經，1991。
- 派里·安德森 (Perry Anderson) 著，劉北城、龔曉莊譯，《絕對主義國家的系譜》。臺北：桂冠，2001。
- 韋伯 (Max Weber) 著，康樂、簡惠美譯，《支配社會學 I》。臺北：遠流，1993。
- 麥克里蘭 (J. S. McClelland) 著，彭淮棟譯，《西洋政治思想史》。臺北：商周出版，2000。
- 愛德華·薩伊德 (Edward W. Said) 著，王志弘等譯，《東方主義》。臺北：立緒文化，1999。
- 盧騷 (J. Rousseau) 著，馬君武譯，《盧騷民約論》。臺北：臺灣中華書局，1958重印。
- 盧梭 (J. Rousseau) 著，何兆武譯，《社會契約論》。北京：商務印書館，1980修訂第二版。

Political Institutions and Responsibilities: Qian Mu and the Study of Chinese Political History

Yen, Hung-chung^{*}

Abstract

Chinese scholars in modern times have almost uniformly come to the conclusion that the traditional politics in Imperial China was autocratic, and thus irrelevant to the ideas of modernity. Qian Mu (錢穆, 1895~1990) stands out as an important dissenting voice on this argument. His researches are distinguished also by his unique opinions about the study of political institutions, the scope of this field, its methodologies, and its significance.

I summarize Qian Mu's ideas as follows.

1. Unlike the narrow model of describing political systems solely in terms of transitions of power, Qian Mu adopted the traditional approach set forth by the Tang historian Du Yu (杜佑, 735~812) in *Tong Dian* (《通典》, *The Comprehensive Manual*), of researching political institutions from the perspectives of the government and the ruled. Thus, he paid attention to economy, military service, and education.

2. To understand and evaluate traditional political systems, Qian Mu gave priority to what he called "historical opinions" (the ideas of the people of the time). He also described a "doctrine of political responsibility" (職分論) as a unique mode of Chinese politicians' thought. Although he intended to respect cultural subjectivity, he never opposed the use of either modern or western approaches. The problem he warned against rather was: to have a slavish reliance on western theories at the expense of an accurate understanding Chinese historical truth.

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University.

3. Qian Mu stressed the political interaction between philosophical ideals, such as Confucian, Legalist and Daoist, and the practical necessities of the real politics. In his view, therefore, it was usually various combinations of ideals and realities that caused changes of political institutions. Since these political necessities and issues continue to exist in modern China, modern officials and people would be wise to look upon the historical experience of their ancestors as a reference when facing and dealing with current practical problems.

4. Although modern democracy might help to solve China's current political crises, Qian Mu believed that any successful political system must be based upon social realities and cultural values. It is wildly misguided to believe that the pursuit and successful development of a new political system requires the complete abandonment of tradition, Qian argued, because new institutions and values invariably must be established on the basis of traditional culture.

Keywords: Qian Mu(錢穆), Imperial China, Absolutism, Autocracy, Political responsibility, Political institutions, Insider's Perspective, historicism, Cultural Subjectivity.