

对晚明政治与早期人文主义的一点思考

商 传

关于晚明政治和早期人文主义，前人有过颇多的论述。但是迄今为止，对于这两个问题却很少有关联性的研究。多数论著中认为晚明政治限制了人文主义的发展。

最近读到一些关于中国早期人文主义的论述，一个总的印象是，中国传统思想文化中具备人文主义的精髓，晚明时代是中国早期人文主义发展的一个重要时期。这于是便提出一个问题：如果我们仅仅认为晚明政治是中国人文主义发展的阻力的话，那么为什么晚明时代会成为中国人文主义发展的重要时期？人文主义的发展与晚明政治究竟有何关系？

晚明的人文主义发展当然与社会经济的发展有着极重要的联系，但是社会思想的发展变化，与时代的政治环境也同样有着极重要的联系。事实上，晚明政治实际上为人文主义的发展提供了前所未有的空间。

需要说明的是，我并非要对晚明政治作全面的研讨，而仅仅是想思考一点关于晚明的人文主义发展与晚明政治的关系。由于本人的学识所限，尚不能完成一个成熟系统的论述，只能提出一点相关的思考，是否正确，还需就教于各位专家。

一、晚明政治

晚明政治在传统的史学观念中的名声是极差的。从神宗的荒怠到“明亡于万历、天启”的说法，多年来几乎已成为共识。但是晚明时代又是中国早期人文主义形成发展的重要时期，而人文主义的形成发展，必须有相应的政治环境，曾经被学界说得一无是处的晚明政治是否也有其适应人文主义形成的条件而应当重新评价呢？

近来大陆由电视和出版引发了明史热，但是其中大多数作品对于明史是一种误读，并由此对于广大读者起到了误导的作用。在一些作品宣传洪武、永乐辉煌盛世的同时，另一些作品则在宣传嘉、隆以后的政治腐败与国家的颓势，而且由此下结论说，明朝实亡于嘉靖，或者万历。这其实只是一种比较传统的说法。今天国内外的明史专业研究者中，大多数人都认为明朝自嘉靖，或者万历以后，发生了社会转型的变化，而这是一种带有中国自身近代化特征的社会转型。如果从这种结论来评价明朝，你会说是传统的专制政体好呢，还是传统专制政体被破坏，社会开始向近代转型好呢？我想其结论当是不言而喻的。那么为什么人们往往会误读明朝的历史，尤其是晚明的历史呢？其大致可以归纳为如下五个主要原因：

一、对晚明发生社会转型的变化实质不了解。白寿彝师在修《中国通史》时，曾经提出一个问题：为什么都说晚明政治腐败，但晚明的社会经济却在相对高速发展？我们当时得出的结论是，旧的政治体制的衰败，恰恰给新体制的形成提供了可能。寿彝师是史学大家，他知道晚明社会经济、思想文化的发展，但是许多人并不清楚这一点。而且自清朝以来，为了说明清朝取代明朝的道理，官方总是在夸大明朝的失误，明亡于万历、天启最早就出于嘉庆帝之口。于是便形成了一种舆论，万历以后的明朝是一塌糊涂的亡国景像，于是以清代明便成为了一件合情合理的事情。

二、因为明朝灭亡了，而朝代灭亡说明其必定不好。事实上是，明亡以后，明朝的遗民

纷纷找寻明亡的原因，同时对晚明的政治与社会风气多有批评，这其中有一些反思无疑是正确的，但也由此产生了一些不大正确的看法，尤其是对于晚明发生的一些社会风气与生活中的变化的批评，其实是一种倒退。例如清初钱谦益对于竟陵派文学作品和领袖人物钟惺、谭元春的攻击，例如顾炎武在《日知录》中引述的那些对于李贽的攻击，其实是对于传统体制的维护和对于新事物的反动。晚明的社会风气变化，虽然引发了诸多的社会问题，但并非一无是处，而且其发展的方向是一种社会进步。

三、清以后的史家，在论及晚明的时候常常会与明前期相比，与太祖太宗时代相比，因此会认为国势日颓。康熙皇帝在明孝陵前的石碑上题写“治隆唐宋”四个大字，是对于明朝开国皇帝朱元璋的歌颂，但他所说的当然还只能是国势，而不是社会的进步与否。人们或者还会习惯于与清前期的康、乾盛世相比，因此得出明亡清兴为必然之势的结论。这里面有一点必须正视的，就是过去史家们往往扩大了所谓的康、乾盛世。须知康、乾盛世是建立在专制政体之下的所谓“盛世”，是落后的政治体制所维系的暂时的强大。从此中国在世界上的落后地位便确定了下来。但是传统的史学观点则在吹捧康、乾盛世的同时，去尽力贬低晚明的地位。

四、中国人对于历史的看法，一般喜谈强势，并由此引申到强势的帝王、疆域。比如一般都认为宋代积贫积弱。其实宋代也是中国历史上一个社会发生转变的时代，被许多史家称之为理情时代，中国历史上的四大发明，有三种都在宋代（火药、指南针、活字版印刷）。晚明的情况与宋代有相似之处，晚明对于西学的引进，和对于中国传统科技的全面总结，都说明从整个社会角度来看，这个时代是一种理性化的时代。我们在这个时期看到了对于传统科技全面总结的成果如：《农政全书》、《天工开物》、《本草纲目》和《徐霞客游记》等，当然还有方以智的《物理小识》等。当时的明朝官员和社会上层中形成了数量颇多的信奉天主教的家族，崇祯皇帝也曾经有过在宫中改奉天主教的计划。这从一个侧面反映出当时社会对于外来文化的接受程度，这当然比起只允许康熙皇帝一个人对西学有兴趣的时代要进步得多了。

五、过去对于历史的研究，一般只是政治史研究。对于晚明的研究，也不可能看到其经济、思想、文化及社会模式等方面的情况。应该承认，晚明时代的国家政治是相当腐败的，因此这个时代被视作为颓势。但其实也不尽然。比如万历时代，香港中文大学朱鸿林教授在研究万历年间将王阳明入祀孔庙的过程中当时朝廷中讨论的情况。对于这一重大事项（在当时是十分重大的事项）的决定过程，是通过朝廷中相关官员集体讨论，采用计票方式来决定的。这一过程中虽曾出现权臣的干扰，但最终是以投票方式决定的。所以许多学者都承认，晚明时代是中国历史上早期“人文主义”相对发展的时代。而此时的社会经济发展，在中国历史上也是空前的。这早在上个世纪六十年代，就曾引发了学术界关于资本主义萌芽问题的大讨论，即今日被诸多学者称之为社会转型的讨论。

以上只是在谈到误读晚明历史时找到的一些原因。其实误读明史根源在于没有读懂明朝，也没有去认真解说明史，思考明史，而只是跟在旧史家的后面粗知一点皮毛，加上一点似是而非的个人见解，在社会上有哗众取宠的效果，在解说明朝历史上则有误导之过失。

对于晚明政治，过去人们经常批评的地方，诸如：奏疏留中、官员的贪腐与神宗的好货与熹宗时魏党的专权、明末党争及江南民变等等。但是这些事情，其实是要认真分析一下的。

神宗荒怠以其累年的不视朝及奏疏留中为人所批评。近年来一些学者对此已有异议。王天有先生即曾谈及神宗虽有不视朝及留中不报的事实，却并非由此可论证其不问政事。吴艳红在《明代政治史》中即曾说：“面对种种棘手的朝政，朱翊钧并不是不着急，而是心急如焚，只不过他完全不具有处理国政的能力，又‘耻为臣下挟制’，至死也不放权。另外朱翊钧并非什么都不放在心上，大事、急事的章疏还是要看的。”¹所举事例即万历三十二年（1604）

¹ 张显清、林金树等：《明代政治史》第三章《明代的内阁》，上册第375页，广西师范大学出版社，2003

长陵明楼失火，内阁沈鲤、沈一贯、朱庚冒雨诣文华殿上疏再请除矿税。神宗得疏后曰：“必有急事。”启视后果然心动，但终未能即罢。²神宗恶言矿税事，疏入多留中不视。万历朝章疏留中，成一时弊。

留中之制，始于万历十七年（1579）雒于仁所上酒色财气四箴。事见《神宗实录》：

大理寺左评事雒于仁上疏曰：臣入京阅岁余，仅朝见于皇上者三，此外惟见经年动火，常日体软。即郊祀庙享遣官代之，圣政久废而不亲，圣学久辍而不讲，臣以是知皇上之恙，药饵难攻者也。惟臣四箴可以疗病，请敬陈之。皇上之病在酒色财气者也。夫纵酒则溃胃，好色则耗精，贪财则乱神，尚气则损肝。以皇上八珍在御，宜思德将无醉也，何酿味是耽？日饮不足，继之长夜。此其病在嗜酒者也。皇上妃嫔在侧，宜思戒之在色也，何幸十佞以开骗门，溺爱郑妃，惟言是从。储位应建而久不建，此其病在恋色者也。皇上富有四海，宜思慎乃俭德也，夫何取银动支几十万，索潞绸至几千匹，甚至拷宦官，得银则喜，无银则不喜，沂之疮痍未平，而鲸凭钱神复入，此其病在贪财者也。皇上不怒而威，宜思有忿速愆也。夫何今日杖宫女，明日杖宦官，彼诚有罪，置以法律责之可也，竟使毙于杖下，甚则宿怨藏怒于直臣范×（左“亻”，右“隹”）、姜应麟、孙如法，俾幽滞拘禁，抱屈而不伸，此其病在尚气者也。夫君犹表也，表端则影正。皇上诚嗜酒矣，何以禁臣下之宴会？皇上诚恋色矣，何以禁臣下之淫荡？皇上诚贪财矣，何以惩臣下之饕餮？皇上诚尚气矣，何以劝臣下之和衷？四者之病，缠绕心身，臣特撰四箴以进，对症之药石也，望采纳之。³

下为四箴，文长兹不录。此文妙在与《金瓶梅》开篇如出一辙：“单道世上人，营营逐逐，急急巴巴，跳不出七情六欲关头，打不破酒色财气圈子。到头来同归于尽，差甚要紧！”又道：“虽是如此说，只这酒色财气四件中，惟有‘财色’二者更为利害。”⁴此回乃西门庆热结十兄弟，而于仁本传，亦有十佞之说，盖指十小阉也。巧合至此，即非有意为之，亦时代之所造就。

此疏堪比海瑞《治安疏》为明人骂皇帝之样本。《明史》中记称：“会岁暮，留其疏十日。”

年12月，桂林。

² 《明史》卷217《沈鲤传》。

³ 《明神宗实录》卷218，万历十七年十二月甲午。

⁴ 《金瓶梅》卷1，第一回《西门庆热结十兄弟，武二郎冷遇亲哥嫂》

⁵明年正旦，神宗见阁臣申时行等于毓秀宫，手于仁疏授之，且自辨甚悉。时行等劝以“此疏不可发外，恐外人信以为真”云云，遂得留中。孟心史先生《明史讲义》称：“自此章奏留中，遂成故事。”⁶是为万历间留中之始。《明史》亦称：“十七年，帝始倦勤，章奏多留中不下。”⁷章疏留中及对于仁、马经纶等贬斥，已不及海瑞之入狱待死的处分。故而群臣或可直言而无忌，或至争以诋讥讪让之言辞，以达沽名之目的。故《明史》称：“谓其忠厚之意薄，而炫沽之情胜也。”⁸这固然是明代政治生活中的不正之风气，但留中既为神宗之怠政，而群臣攻之无虑，则其亦为时政言论宽松态势之表现无疑。

再如神宗之好货。自古天下皆帝王所有，而神宗独与民争利，仅以“好货”二字释之，恐难得其解。明代自正统减赋后，赋税政策始有实质性变化，所谓民力稍苏。财赋始渐存于民间。⁹因此成、弘间，官民稍裕，正德以后，则奢靡之风渐起。不过武宗嬉于游，世宗溺于道，至神宗所沉迷者则酒色财气俱全矣。早于嘉靖间，严世蕃已有海内十富之排名。是为商品生产之结果。迨至万历间，官民商贾之中，富可敌国者日多，神宗皇帝不过富者之一。其好货之心必增，以天下为己物之心则渐而淡之也。其敛财之道，以矿税监最称弊政，为祸商民最甚。其留中之章疏，亦多言罢矿税之事者，所谓“凡疏言矿税者，非奉严旨，则留中。”¹⁰自明清以来，相关之论述甚多，于此不赘。神宗心知其弊而不能止，盖其利益所致。《明史食货志》称：

至神宗万历六年（1578），太仓岁入凡四百五十余万两，而内库供金花银外，又增

买办银二十万两以为常，后又加内操马刍料银七万余两。久之，太仓、光禄、太仆银，

括几尽。边赏首功，向发内库者，亦取之太仆矣。¹¹

这还是张居正的时代，即已如此。晚明奢靡风气之盛，岁以百万为额的金花银已不足御用，神宗乃以矿税补之。而矿税之兴，神宗之外，自宦官乃至地方官吏，则多一份贪污的机会，于是乎形成一个自上而下的利益链条。因此方不可依循于国家财政的常规，而必有矿税之征。御史余懋衡疏即云：“皇上四海为家，即有工役，岂必矿税？”是人皆知其决非工役之需，而乃贪污之道。但此种贪污的行为，却不尽同于晚明以前的种种传统的贪腐，而明显带有新兴的商品经济发展条件下的变化。由此而引发的民变，其主体则是临清、武昌、广东及江南各地城镇的商民。晚明著名的民变中，如反对矿税监之变，反对阉党逮捕周顺昌之变及民抄董宦之变，带有明显的民主政治色彩，部分地方官员大贾也成为民变的同情与支持者。此种民变之目的，不在于均贫富，而在于改变朝廷既行的政策，是民众力量在国家政治舞台上的表现，其于社会发展的革命性意义，要远远超过农民起义和农民战争。

至于说到晚明的党争，这个已经学者们研究得十分深入且各有所见的问题，有一点是应该一致的，即政治的多元化倾向。我是主张晚明的党社不尽同于传统的朋党的。先师刚主先生曾说：“万历间的政治，可以说是东林与三党（按：指齐、昆、宣三党）消长的历史。”先生是从党争的角度来看晚明政治的，他看到居正歿后内阁权威的失落，说道：“我们看继

⁵ 《明史》卷 234《雒于仁传》，中华书局标点本。

⁶ 孟森：《明史讲义》第五章《万历之荒怠》，第 270 页，上海古籍出版社，2002 年。

⁷ 《明史》卷 234《弘×（左“祚”右“龠”）传》。

⁸ 《明史》卷 234《赞曰》。

⁹ 详拙文《从蠲赈到减赋——明政府灾害政策转变的三个个案》，载《史学集刊》2006 年 4 期。

¹⁰ 文秉：《定陵注略》卷 4《矿税诸使》，北京大学藏善本丛书，北京大学出版社影印本。

¹¹ 《明史》卷 79《食货三》。

任张居正的首辅，像申时行、王锡爵之流，他们的威望远不如张居正，手段也不如张居正老练，他们只知道唯诺因循，来取媚于皇帝，想尽方法来巩固自己的地位，造成党羽来养成自己的势力，衣钵相传，支持了十几年。”¹²于此暂不论党社之性质，就其在晚明时代的政治影响而论，不仅可作时代政治的表现，且可作为时代政治的实质。万历二十一年（1592）礼科给事中李献可疏奏立储事，再次引发“国本”之争。当时内阁中，只王家屏一人支持诸臣上言。结果献可削籍，申救诸人均有削籍、降调之处分，家屏乞休还乡。申时行、王锡爵虽于其间婉转调护，但内心颇反感诸人的多事。锡爵即与文选郎中顾宪成道：“当今所最怪者，庙堂之是非，天下必欲反之。”宪成则道：“吾见天下之是非，庙堂必欲反之耳！”¹³我以为宪成所言，代表了当时部分士大夫政治观念，即不以君主之是非为是非，而以天下之是非为是非。其内涵之中，不乏对于专制君主主义的批判，带有明显反君主专制的思想。

晚明的时代，人们在经济生活发生改变的同时，政治生活也发生了微妙的变化。人们开始可以在追求生活享受的同时，在一定程度上少有顾忌地发表个人的政治主张。我想这才是自明清以来，人们在对于晚明政治批评的同时，却又那么地希望身处于那个时代的真正原因吧。

二、早期人文主义

20世纪50年代，余英时教授即先后发表了多篇关于人文主义研究的论文，他的贡献之一是在讨论西方人文主义的同时，能够兼及对中国人文主义的理解。¹⁴80年代中叶，当中国学界由于传统文化热而引发对于“人文精神”讨论，并各执一说的时候，英国学者阿伦·布洛克已经在美国纽约的大学俱乐部学院讲堂上为阿斯本人文学会作了关于西方人文主义传统的报告。不过他的讲稿当时未能翻译流传到中国，直到90年代初期才经董乐山翻译，并于90年代后期由三联书店出版。布洛克报告的意义在于他并没有在西方传统文化中找寻“人文主义”精神，他从文艺复兴、启蒙运动一直谈到20世纪的新人文主义，主要是通过评论代表性的人文主义者讲述西方的人文主义传统。布洛克的报告不仅能够让我们这些对于西方人文主义一知半解的人能够有深入一步的认识，而且启发我们对于中国人文主义传统的思考不仅在于寻根探源，更要看到其发展变化。

文化作为一种传统，其传承性是显而易见。任何文化在任何时段几乎都可以追根溯源，找到历史上的影子。但是随着社会历史的发展，文化现象又是不断变异的。因此，尽管我们一定能够从历史传统中找到许多人文主义的精华遗产，但是我们却不能将人文主义的产生提前到诸子百家的时代。萌芽式的精华与早期人文主义的形成，还不能是一个概念。人文主义必然是对于过去传统文化的继承与批判的结果。过于强调人文主义的传承，容易导致文化传统的负面的解释。这也可能便是有些学者对中国传统文化给予更多批评的原因所在。¹⁵

中国早期人文主义的形成，多数学者认为在晚明时代。晚明的人文主义传统终未能够成为中国思想文化的主体，乃是由于清朝的建立及其后的思想禁锢。直到晚清时代，这种禁锢才被逐渐打破，不过此时中国与西方的关系已不同于晚明的时代，因此晚清的人文主义思潮也就更加的接受了西方思想的影响。

晚明的情况与前不同，与晚清亦不尽相同。晚明的早期人文主义思想主要体现在两个方面，一是对于传统专制主义的批判，一是对于传统文化精华的继承。因此晚明在中国思想文

¹² 谢国桢：《明清之际党社运动考》，第11页，19—20页，上海书店出版社，2004年。

¹³ 谷应泰：《明史纪事本末》卷66《东林党议》。

¹⁴ 多收入余英时：《文史传统与文化重建》一书，三联书店，2004年，北京。

¹⁵ 参看刘志琴：《人伦思想与现代意识》载《光明日报》1986年4月28日、刘泽华：《中国传统的人文思想与王权主义》载《南开学报》1986年4期。

化史上乃是一个划时代的时期。

人文主义之核心，必是人本主义。中国的人本主义，究其源于先秦诸子百家时代，但秦汉以后，专制主义的发展将人本主义打压殆尽，于是民主的精华，便成精英们思想中难得一见的亮点。此种情况在晚明时代却发生了根本性的变化，即人本主义由精英化的思想转而为大众化的普遍行为。此种情况大约出现在万历中叶以后。究其根源，当然离不开商品经济的发展，而万历间的政治状况，也为此提供了有利的条件。

明朝自嘉靖末年严嵩的专权失败后，内阁权威受到了空前未有的挑战。嘉、隆以后，内阁纷争突起，皇帝的权威亦失去往日的威严。官员们更加放肆了起来。万历初年经历了张居正的专权及失败后，皇帝与内阁的权威再受创击，带有启蒙意义的“非君”思潮亦由此而生。这与少数精英们的“非君”有所不同，晚明开启的是一次自下而上的“非君议政”思潮。著名的例子是人所共知的“海瑞骂皇帝”的事件：“今赋役常增，万方则效，陛下破产礼佛日甚，室如悬磬，十余年来极矣。天下因即陛下改元之号，而亿之曰：‘嘉靖者，言家家皆净而无财用也。’迺者严嵩罢黜，世蕃极刑，差快人意，一时称清时焉。然严嵩罢相之后，犹之严嵩未相之先而已，非大清明世界也，不及汉文帝远甚。天下之人不直陛下久矣！内外臣工之所知也。”¹⁶这里面至少给予我们两点启示，一是舆论批评的声音系来自民间，而传之于内外臣工；二是严嵩罢相为民间舆论发展之一关键。此时王世贞的《鸣凤记》以戏剧形式揭露严嵩专权的同时，也揶揄嘉靖皇帝，成为一部典型的政治讽刺作品。再有便是雒于仁的四箴疏，指斥皇帝嗜酒、贪财、好色、赌气，全无一点君臣之体，明人的非君思潮已可随见于言行之中。刘志琴教授曾先后发表两篇文章论述晚明的“非君思潮”，均收入其文集《晚明史论》中。

个性思潮之社会化乃是人文主义发生之必备条件。明代自王阳明心学的传播，人始有公开的个性追求，并由此而“非君”，而“非官”，而“非政”。这与部分官员出于正统思想的直言敢谏不同，是民众中个人社会价值的体现。这也是近世社会文化现象的体现，若言及人文主义，则这种现象当属具有了近代人文主义的特性。

晚明时代尤其是万历中叶以后，社会舆论对于时政的批评，已经从官场而至民间，从少数而至普遍。内阁首辅沈一贯于万历二十六年所上揭帖中称：

往时私议朝政者不过街头巷尾，口喃耳语而已。今则通衢闹市唱词说书之辈，公然编成套数，抵掌剧谈，略无顾忌。所言皆朝廷种种失政，人无不乐听者。启奸雄之心，开叛逆之路。此非一人口舌便能耸动，盖缘众怀怨愤喜于听闻耳。¹⁷

一贯这里所说的“众怀怨愤”，其实是晚明社会的一种较为普遍的社会心态。他所说的这种舆论波动的地方，还只是在都会城市之中，所谓“通衢闹市”者也。市民较之农民必定会更加关心政治。而这一切也都被有些学者解释为一种自我认同，也即个人价值观念。美国学者艾梅兰在总结了多位学者的观点后总结出这样一段文字：

明代中国有后王阳明（1472 - 1529）时期被认为是一个日益对主体自我感兴趣的

¹⁶ 海瑞：《海瑞集》上编五《京官时期》《治安疏》，第218页，中华书局，1962年，北京。

¹⁷ 沈一贯：《敬事草》卷3《请修明政事收拾人心的揭帖》。

时期，这是一种对自我认同的内在结构的兴趣，与经典儒家基于外在的、可见的行为模式而设立的典型不一样。¹⁸

她继而说道：“甚至当明文人及有儒家抱负的精英继续按照《大学》中的格言修炼自己的意志和实践，使之符合礼的正统文本所阐释的那种理想的外在行为模式时，王阳明‘心学’的追随者们就已开始重视自主性的自我的独特潜能了。争论的中心是人性与情、欲之间的关系。多义词‘情’变成晚明再塑自我之身份认同的一个话语性的中心点。”当然这一观念的极端代表人物则是万历间的李卓吾。他的观念在明亡后遗民反思中，甚至被批评为亡国的祸因。这种自我价值观念的体现到清朝统治下，已荡然无存。当遗民的批评时过境迁之后，清朝的士大夫们则对此颇感疑惑不解，称之为“横议”，“横议”者，胆大妄为之议论也。

清人蒋超伯《南×（左“彳”右“辰”下“月”）×（左“木”右“苦”）语》卷六《横议》记：

有明横议最多，略无忌讳。谓太祖杀徐夫人，于余永麟《北窗琐语》见之。谓……仁宗中毒，于杨仪《螭头密语》见之。……谓宣宗为惠帝之子，于屠叔方《建文朝野汇编》见之。……高拱《病榻遗言》公然述张江陵构隙之故，一曰《顾命纪事》。……尤今人所不敢言也。邓元锡网罗故实，公然撰《明书》四十五卷，起于太祖，讫于世宗，尤今人所不敢作也。

言论的大胆，是政治宽松的表现。明朝虽然主体上仍处于君主专制政体之下，但到中叶以后，社会控制与明初已迥然不同，与其后清代的情况更有着天壤之别。

但其实明朝人对自我认同的塑造，也不仅限于对传统观念的批评，也包含了对传统的另类解释。

例如西方传教士利玛窦于万历年所著《交友论》，在当时“士大夫”和“士”中产生极大影响，其关键在于他所提倡的交友原则既同于传统观念，又不尽同于传统观念，因此既为人所乐于接受，又有新鲜的感觉。

友之益世也，大乎财焉。无人爱财为财，而有爱友特为友耳。

交既正，则利可分，害可共矣。

¹⁸ 艾梅兰：《竞争的话语》第二章《晚明对人性和欲之生成的再解释》，第49页，江苏人民出版社，2005年1月，南京。书中该段文字的注释说明其参考了吴百益《儒学的进步》第116、143、163页；浦安迪《四大奇书》第19-20页；狄百瑞为《理学的展开》一书所作的《导言》，第18页，及狄氏为《自我与社会》所作的《导言》和《晚明思想中的个人主义与人道主义》一文，第12-14页、145-148页，及文章的各处。

西土一先王，曾交友一士，而腆养之于都中，以其为智贤者，日旷无见陈谏，即辞之曰：“朕乃人也，不能无过，汝莫见之，则非智士也；见而非谏，则非贤友也。”先王弗见谏过，且如此，使值近时文饰过者，当何如？¹⁹

陈眉公为作序道：

伸者为神，屈者为鬼。君臣父子夫妇兄弟者，庄事者也。人之精神，屈于君臣父子夫妇兄弟，而伸于朋友。²⁰

我不懂哲学，但我以为这当可算是东西方的人文精神的一次交融，他们共同提倡了一种超乎君臣父子关系之上的朋友论。

在当时相当一批接受了西方文化的明代“士大夫”和“士”们，其实也都不同程度上成为东方人文主义代表人物。比利时学者钟鸣旦博士在对于明末的天主教徒杨廷筠思想的研究中，就曾经定义他为人文主义者。他引用西方学者讲到明代中叶以后思想遗产的十二大潮流，如注重理性的形而上学的形式，强调实践，对时代的日用需要产生觉醒，提高历史意识，强调生命力及天地生生不息的创造力，愈来愈强调物质世界，倾向于批判性的理性主义，倾向深邃的人文主义，提倡三教合一的综合潮流，寻找儒家本质，倾向古典儒家中“天”的概念或天主，更深入地研究古典作品。这几乎都是人文主义者的共通特点，而其中第八条更强调了其“深邃的人文主义倾向”。²¹事实上西方学者在对待文艺复兴和人文主义问题上更强调的是社会阶级而不是思想本身。余英时先生就曾论述道：“中国学人近数十年来每论及文艺复兴，常喜拈‘由复古而得解放’一义为它的重要特征之一。此一观念即是从布加特书中辗转传下来的。……是则布氏原意，文艺复兴乃是市民阶级从中古文化中解放后而产生的复古运动，与我们所了解的‘由复古而得解放’已大有距离。”²²于是重又回到了本文前面讨论的问题，即明代中叶以后的“士大夫”和“士”与前究竟有那些变化，这其中有没有脱离旧的传统等级社会的新阶级化的变化特征？这也是值得我们进一步讨论的重要问题。

中国社会近代化变化是一个难解的题目，近年来更成为史学研究的一个热点。诸多的学者对于晚明社会转型期的社会经济思想文化进行了广泛而且深入的研究，但是应该说对于晚明政治却未有足够的研究，较多地延续了传统认识而少有新意。其实在中国政治史上，晚明也不失为一个特殊时期。中国传统政治在晚明时代也发生了微妙的转型变化，并由此反映到政治生活和社会经济文化生活的各个领域。就目前所见关于明代政治史研究成果中，尚缺少对此专门论述，这也是我提交本文目的之一。

¹⁹ 利玛窦：《交友论》，朱维铮主编《利玛窦中文译著集》，第110—115页，复旦大学出版社，2001年。

²⁰ 陈继儒：《交友小叙》，同上书，119页。

²¹ 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，香港圣神研究中心译，社会科学文献出版社，2002年。

²² 余英时：《文艺复兴与人文思潮》，载《文史传统与文化重建》，三联书店，2004年，北京。