

# 100 學年國立政治大學歷史所碩士論文

題目：清初三大家對中央集權化的反思

指導教授：劉季倫先生

姓名：姚育松

學號：98153021

系級：歷史所碩士班三年級

Email：[werthersoong@gmail.com](mailto:werthersoong@gmail.com)



國立政治大學

歷史系 姚育松 碩士論文

清初三大家對中央集權化的反思

Discourse on Reforming the Chinese Traditional Political Institutions:  
Viewpoint from Huang Zhongxi, Gu Yanwu and Wang Fuzhi

經學位考試合格特此證明

口試委員：

劉季倫

潘去哲

指導教授：

孫善豪

劉季倫

主任：

吳紀瓚

中華民國 一百零一年 一月 十六日



100 年國立政治大學歷史所碩士論文

題目：清初三大家對中央集權化的反思

指導教授：劉季倫先生

姓名：姚育松

學號：98153021

系級：歷史所碩士班三年級

Email：werthersoong@gmail.com

### 摘要

傳統中國在政治制度上，呈現出越加中央集權化的發展趨勢，表現於地方權力往中央集中、官僚權力往皇權集中。本文以清初三大家：黃宗羲、顧炎武、王夫之為代表，探討他們是如何反思中央集權之弊端。其中他們以「君不信臣」作為批判起點，認為必須以封建之分權，來取代郡縣之集權，因此主張的是一種新的政治正當性，而非只停留於統治者的個人品德之批判上。本文並探討了他們反思背後的形上學認識和理想的分權原則。就前者而言，他們是以道德上的效果論來反省先驗法則是否正確。就後者而言，他們面對無力負荷集權運轉的政治現實，於是主張讓士大夫有更多的自主權力。在分權的政治理想下，他們於是提出了一種將倫常意義抽離出來的君臣關係，也就是相對的和分工的君臣關係。

關鍵詞：中央集權、黃宗羲、顧炎武、王夫之、分工君臣關係



# 目錄

第一章	緒論.....	1
第一節	研究目的：典範轉移.....	1
第二節	傳統政治的合理：「倫理」與「政治」.....	5
第三節	研究回顧：學術反動與階級論.....	8
第四節	研究背景：反思的緣由.....	12
第五節	研究內容.....	19
第二章	問題意識.....	21
第一節	反思的出發點：君不信臣.....	21
第二節	歷史墮落的進程.....	26
第三節	歷史真的墮落？.....	35
第三章	改天：形上學認識.....	41
第一節	動機與效果的關係.....	41
第二節	動機論式客觀道德觀與集權.....	44
第三節	效果論式客觀道德觀與分權.....	52
第四章	換地：分權原則.....	71
第一節	如何比較黃顧王三人？.....	71
第二節	黃宗羲的改革構思.....	72
第三節	顧炎武的改革構思.....	79
第四節	王夫之的改革構思.....	87
第五章	結論.....	99
第一節	概述.....	99
第二節	反映.....	100
第三節	借鑑.....	103
參考書目	105	





# 第一章 緒論

## 第一節 研究目的：典範轉移

黃宗羲（1610年—1695年，字太沖，號梨洲，世稱南雷先生或梨洲先生，浙江寧波餘姚明偉鄉黃竹浦人）、顧炎武（1613年—1682年，原名絳，字忠清。明亡後改名炎武，字寧人，亦自署蔣山傭，世稱亭林先生，南直隸蘇州府崑山縣人）、王夫之（1619年—1692年，字而農，號薑齋、又號夕堂，或署一瓢道人、雙髻外史，晚年隱居於石船山，自署船山病叟，世稱船山先生，湖南衡陽人）並稱明末清初三大家思想家，被認為是明清之際思潮的代表人物。根據魚宏亮所作的研究回顧，前人對明清之際的學術思潮的研究，主要有四種概括：反理學思潮、早期啓蒙思潮、經世致用思潮、實學思潮。<sup>1</sup>而本文以黃顧王三人作為個案研究，主題限定於「反思集權」，亦是企圖對此思潮下的政治思想作概括研究的嘗試。

中國政治思想研究的開啓者為蕭公權，他對黃宗羲、顧炎武和王夫之的政治思想，概括為「明末清初之反專制思想」<sup>2</sup>。蕭公權對中國政治思想的研究自成系統，他認為政治思想是與政治制度相推移，儘管思想自有其原理觀點，但其發展必須適應於制度背景，故他指出從秦漢至明清是為專制政體，而此政體以法家思想為基礎而建立，但在建立之後，先秦各派思想相互調和，由於儒家思想「上足以『合文通治』，下亦可粉飾太平」<sup>3</sup>，轉而受統治者所接受，遂而成為正統學派。<sup>4</sup>而傳統中國之所以會出現反專制思想，便是因為專制政體之虐政及失敗達於極點而有所反思，早在明代因為反思元朝外族之暴政，遂有注意於民本、民族之觀念，而明代專制之弊，與元代相比，更有過之而不及，並重蹈宋朝亡於外族惡果。<sup>5</sup>因此他指出，於是明亡之後，「前代遺民懷種族之奇恥，究興亡之要因，於是排斥夷狄，批評專制。明初民本、民族之兩大思想潮流，又重現於清朝之初葉」<sup>6</sup>。

有別於蕭公權，錢穆對中國傳統政體不以「專制」形容，而以「統一政府」，

<sup>1</sup> 魚宏亮，《知識與救世：明清之際經世之學研究》（北京：北京大學出版社，2008年8月），頁1-15。

<sup>2</sup> 蕭公權，《中國政治思想史（上下卷）》（台北：聯經出版社，1982年3月），頁633-635。

<sup>3</sup> 同上，頁9。

<sup>4</sup> 同上，頁8-11。

<sup>5</sup> 同上，頁557-563；頁633-635。

<sup>6</sup> 同上，頁635。

他指出秦朝建立了「郡縣制的統一政府」<sup>7</sup>，「實在是追隨於戰國以來，政治上不許有兩個政府，社會上不許有兩個階級的『天下太平』與『世界大同』的時代思潮而努力求其實現的」<sup>8</sup>。而漢朝繼承並發展為「文治的統一政府」<sup>9</sup>，奠定了兩千年中國政治的大框架，建立「由一輩在平民中有知識有修養的賢人，即士人，組織與領導的政府」<sup>10</sup>。錢穆認為不應以「專制」來總結中國傳統政治的本質。他以漢代政府來說明，指出皇位儘管是世襲，但皇室與政府是分開的，「代表政府的是宰相。皇帝是國家的元首，象徵此國家之統一；宰相是政府的領袖，負政治上一切實際的責任」<sup>11</sup>。然而不管如何，錢穆並不否定「專制」的存在，但這只能指於明清廢相，「倘使我們說，中國傳統政治是專制的，政府由一個皇帝來獨裁，這一說法，用來講明清兩代是可以的。若論漢、唐、宋諸代，中央政府的組織，皇權相權是劃分的，其間比重縱有不同，但總不能說一切由皇帝專制」<sup>12</sup>。錢穆並指出黃顧王三人所代表的政治思想，是措意於制度上的「根本改造」，非僅「奸賢忠佞之辨」<sup>13</sup>。

錢穆與蕭公權對於「專制」的定義是相同的，並且都帶以批判眼光視之，只不過蕭公權認為專制是為中國政體的本質，而錢穆則認為專制是中國政治發展之惡果，然而不管是以「因」以「果」，兩者之解釋都有些不足之處。就蕭公權而言，基於任何政治思想之目的皆在於提出一自認合理之秩序，因此不管對某政治思想抱有多少批判，都不得不承認，此政治思想總有其自信的合理性。蕭公權完全以外部環境變遷作為思想轉變的原因，因此儒家思想在漢初從擁護封建轉而擁護專制，在明末又從擁護專制轉而批判專制，此中思想內部的合理性轉變之論證，蕭公權並未作出解釋。若此，僅就明代專制之弊甚於元代解釋黃顧王三人反思集權之因，則無法解釋為何黃顧王三人之前並無人反思，而清代之後又沿用明代專制政體。

就錢穆而言，他不以專制為因，而以「士人的政治」為因，因此認為明太祖朱元璋（1368-1398 在位，年號洪武）廢相是違反傳統政治。<sup>14</sup>但錢穆不能否認的是，中國政治早有「君權日漲、相權日消」<sup>15</sup>的發展，而錢穆對此解釋是為「制度

<sup>7</sup> 錢穆，《中國文化史導論》（台北：台灣商務印書館，1993年5月），頁94。

<sup>8</sup> 同上，頁99。

<sup>9</sup> 同上，頁94。

<sup>10</sup> 同上，頁100。

<sup>11</sup> 錢穆，《中國歷代政治得失》（臺北市：東大，1999年），頁5。

<sup>12</sup> 同上，頁117。

<sup>13</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997年8月），頁39。

<sup>14</sup> 錢穆，《國史大綱（上下）》（北京：商務印書館，1996年6月），頁668。

<sup>15</sup> 錢穆，《中國文化史導論》，頁179。

與法術」，「大抵制度是出於公的，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」<sup>16</sup>。此中所言之「公」，即為所謂「合理性」。但中國歷史哪些制度是「公」或「私」，錢穆也未一一詳辨，但大抵促使相權日消的是為「私」，故此所謂專制只為皇帝私心作祟，而非傳統政治本質。若此，則又難以解釋，為何一種私的制度隨一朝滅亡後，新朝又繼續沿用並甚而加深，以致於「相權日消」，而無復返正軌。

這並非說蕭公權與錢穆對歷史解釋有誤，而是因以「專制」為惡之下，而不得有所正視。蕭公權是以主張共和的三民主義為中國政治思想成熟期的標誌<sup>17</sup>，因此對依附於專制政體的傳統政治思想的合理性，自然皆加以否定，繼而忽視。而錢穆則出於對傳統的溫情與敬意<sup>18</sup>，面對近現代中國走向共和的意識型態下，對傳統中實實在在出現的專制現象便有所諱言。

本文認為，我們大可將上述的政治正確和溫情敬意通通拋棄，儘管如此麻木不仁，卻是最適合作歷史研究的心態。按柯林武德 (Robin George Collingwood, 1889年—1943年) 所言，所有的歷史都是觀念史，因為如果不能理解歷史人物的真正動機和思考模式，所謂的歷史只不過是後人對時人的想像而已<sup>19</sup>。那麼，今人之政治正確和溫情敬意，便是妨礙我們貼近時人觀念的束縛。不管是蕭公權和錢穆，都認為黃顧王三人對其過去之政治有一根本之反思，那我們不應止於研究黃顧王三人所提出的政治思想，還需掌握到他們緣何提出。按馬克思 (Karl Heinrich Marx, 1818年—1883年) 所言，人創造歷史，受他們所繼承的過去條件之限制<sup>20</sup>。同樣的，黃顧王三人絕非憑空提出一政治思想，而是有的放矢，那我們在研究此「矢」之外，還要理解此「的」，方可貼近他們背後的觀念。而如何貼近，我們必須承認，歷史上任何存在過的，都有其合理之處，否則人們便不可能讓它存在。我們若否認黃顧王三人所反思的政治有任何合理之處，則其反思便如理所當然，孰不知這便不成「反思」，只為「批判」。

察諸黃顧王三人所著，其反思似非僅止於專制，還包括集權之政治，並因此提出分權之主張。例如，黃宗羲在申告「今也以君為主，天下為客，凡天下之無

<sup>16</sup> 錢穆，《中國歷代政治得失》，頁 161。

<sup>17</sup> 蕭公權，《中國政治思想史（上下卷）》，頁 3。

<sup>18</sup> 錢穆，《國史大綱（上下）》，扉頁。

<sup>19</sup> 柯林武德著 (Robin George Collingwood)，何兆武、張文傑譯，《歷史的觀念》(The History of Ideas) (北京：商務印書館，1997年)，頁 385-389。

<sup>20</sup> 原文為「人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造」，卡爾·馬克思著 (Karl Heinrich Marx)，〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，收錄於中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》(北京：人民出版社，1995年)，第一卷，頁 585。

地而得安寧者，為君也。<sup>21</sup>」之外，批判明朝廢除宰相<sup>22</sup>：「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。」，由此提出要恢復宰相制：「使宰相不罷，自得以古聖哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不從也。」而顧炎武則有言：

古之聖人，以公心待天下之人，胙之土而分之國。今之君人者，盡四海之內為我郡縣猶不足也，人人而疑之，事事而制之，科條文簿日多於一日，而又設之監司，設之督撫，以為如此，守令不得以殘害其民矣。<sup>23</sup>

由此他提出的建議是要「寓封建於郡縣之中」<sup>24</sup>。而王夫之則有言：

以一人敵天下之力，以一代敵數百年之力，力窮法匱，私蠹蝕爛，乃使相委而謝之。非己之專也，則是開以滑避之徑而絕其功名之塗也，豈不拂與！夫一職而分官以領之，連銜以轄之，所以疑制不肖也。<sup>25</sup>

並建議：「不縱以權，不強其輔，則所以善役天下而救其禍者，蕩然無所利賴<sup>26</sup>」。「專制」與「集權」並不盡然相同，徐復觀指出「專制即不受他人牽制而獨作決斷的意思」<sup>27</sup>，並認為以專制定義中國傳統政體是受西方觀念影響所致，以秦廢封建而行郡縣來言，以「大一統的中央集權」<sup>28</sup>更為合適。但在此中央集權的政體底下，皇帝具有一人專制之權力<sup>29</sup>。徐復觀所言之「集權」，與錢穆所言「統一政府」實為一致，而其所言之專制，亦與蕭公權所同。可以說，不管是以「專制」、「中央集權」、「統一政府」來形容中國傳統政體皆可，「專制」與「集權」互為表裡，若無集權，專制無所安排；若無專制，集權無所建立。由此我們要清醒地認識到，專制與集權皆有其合理性，無可否認的是秦行郡縣解決了春秋戰國以來的諸侯紛爭之局面，但皇帝若無專制權力，則便不可能成就此集權之政治結構。故

<sup>21</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原君》（臺北市：金楓出版有限公司，1987年），頁28。

<sup>22</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·置相》，頁42。

<sup>23</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，收錄於《顧亭林詩文集》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年），卷之一，頁12。

<sup>24</sup> 同上，頁12。

<sup>25</sup> 王夫之，《黃書·任官第五》，頁525。

<sup>26</sup> 王夫之，《黃書·古儀第二》，頁506。

<sup>27</sup> 徐復觀，《兩漢思想史（三卷）》（上海：華東師範大學出版社，2001年12月），頁77。

<sup>28</sup> 同上，頁78。

<sup>29</sup> 同上，頁80。



此而言，黃顧王三人所作出的根本反思，可言「反專制」，亦可言「反集權」，此中關鍵在於，黃顧王三人並非只針對一二較為集權之制度作出批判，而是對以集權為整個制度精神的政治結構作出批判，故實現集權之專制的安排，應亦為受反思之列。

本文以「反思集權」來概括黃顧王三人之政治思想，便是因「集權」本具有其政治正當性，黃顧王三人是以另外一種政治正當性，欲對當時他們所處的政治環境作根本改造，此中具有「典範轉移」的內涵，故以「反思」為題。

## 第二節 傳統政治的合理：「倫理」與「政治」

集權的正當性為何？不管是蕭公權、錢穆和徐復觀，都認為秦行郡縣具有歷史趨勢的需要，即封建的崩潰，平民社會崛起，本由宗法貴族組織的社會趨向瓦解，即所謂「王官失守」，以致於「王綱解紐」，需要強而有力的集權政府以行大一統之局，重新控制社會之紛亂。<sup>30</sup>其中錢穆對此有所總結，指出這表現於幾個面向，包括貴族世卿減少而游仕勢力增加、井田制的公田被廢而私田成為主要稅收來源、軍隊成員從貴族轉變成以農民為主、工商業從貴族御用漸成民間自由營業、山澤禁地之解放、王官之學走入民間。<sup>31</sup>概括上述變化，即為「社會分化」，也就是社會越趨流動複雜，而需要更集權之政府組織以行管理，此即為郡縣取代封建之原因。

但就此而言，只能解釋集權具有功利上的正當性，然而儒家思想一貫嚴守「義利之辨」的界限，若此則無法解釋為何儒家思想會成為擁護集權政體的官方思想。李澤厚便指出了法家和儒家同樣主張欲建立一規範秩序，但其內在精神則根本不同，關鍵在於法家主張之「法」，與儒家主張之「禮」，具本質上的不同，前者只講求功利，是工具性的，只求公德，否定私德；而後者講求情感倫理，是目的性的，並將公德和私德合而為一。<sup>32</sup>也就是說，儒家所求之理想政治具有倫理上的內涵，而法家所求之理想只具功利上的內涵。儒法不同亦可解釋秦朝滅亡之原因，援引賈誼（前 200 年—前 168 年）在〈過秦論〉的說法：「仁義不施而攻守之勢異也」<sup>33</sup>。此中之意，並不僅於政治體制需有一倫理上的正當性，還在於集權體制在

<sup>30</sup> 蕭公權，《中國政治思想史（上下卷）》，頁 2、20、242；徐復觀，《兩漢思想史（三卷）》，頁 70-76；錢穆，《中國文化史導論》，頁 95。

<sup>31</sup> 錢穆，《國史大綱（上下）》，頁 82-96。

<sup>32</sup> 李澤厚，〈說儒法互用〉，收入氏著《新版中國古代思想史論》（天津：天津社會科學院出版社，2008 年 5 月），頁 306-311。

<sup>33</sup> 賈誼，《過秦上》，收錄於王洲明，徐超校注，《賈誼集校注》（北京：人民文學出版社，1996 年），頁 8。

「攻」「守」不同的情況下，其運作要有另一番原則。賈誼有言：「夫並兼者，高詐力；安定者，貴順權：此言取與守不同術也。」<sup>34</sup>此中可引申出的是為，「攻」之目的在於「並兼」，是聚斂性的；而「守」之目的在於「安定」，是平衡性的。集權有利於斂取社會資源以行戰爭，但一旦統一六國之後，國家任務轉移，斂取之目的和戰功的補償也就隨之消失，然而秦政卻仍繼續高調地抽取社會資源，因此也就破壞了國家內部安定的條件。那麼，賈誼所言之「仁義不施」，其背後義涵實為主張集權之政府應自我克制聚斂，因此儒家思想對於集權政治，非僅止於提供一政治正當性，還在於建立一嚴守「義利之辨」的規範。

我們知道，儒家思想本是擁護封建秩序，而非郡縣秩序，此中的正當性轉變之論證，李澤厚從比較先秦與秦後之儒學提出了一解釋。李澤厚指出所謂「德」和「禮」，本指氏族領袖的巫術能力和巫術活動，經由周公的「制禮作樂」完成其人文上的理性化，轉化為君主品德和所有事物規範的義涵。<sup>35</sup>他由此申論，在封建體制中，政治領袖是為氏族首領，透過遵守禮便可突出自己的品德而獲得氏族成員的擁戴，從而擁有統治正當性。但從春秋之際，由氏族統治的禮制體系開始破壞，超越氏族關係的帝國體系興起，其背後便是以「理性的形式化原則」之法取代「情感的實質原則」之禮，而秦朝滅亡的教訓又促成了「禮法交融」，並由漢代儒家奠定了范式，即「天人宇宙圖式」。<sup>36</sup>他以董仲舒（前 179 年—前 104 年）為例作說明，指出這種圖式將事事物物都納入一具有明確規範的宇宙秩序中，並由此宇宙秩序證成人事規範的內容，樹立了絕對君權和整套官僚體制的運作原則。<sup>37</sup>也就是說，李澤厚認為，這是將人事規範上昇為宇宙規範，使得儒學思想在封建制下本以君主個人品德為統治正當性，但在郡縣制下卻直接將君主絕對尊崇的地位比附於宇宙秩序，並又從此來規範君主合理應當的行為。

簡言之，儒家思想對集權政體的擁護，乃基於用宇宙論將倫理從個人層次上升至宇宙層次，以專制為手段的普遍化權力由此得到合理化的論證，以集權為原則的政府運作由此得到實質精神的規範。對此，金觀濤和劉青峰的研究則直接指出，這是儒家倫理對大一統帝國的意識型態化。他們指出，以孔孟為代表的先秦儒學，只有從個人內心道德感推演社會規範內容的觀念結構，並稱此結構為「道德價值一元論」。他們申論，這種由內至外的結構是無法使儒學成為大一統帝國的意識型態，因此從漢以來，便發展出一種由外至內，從宇宙秩序推演出社會規範

<sup>34</sup> 賈誼，《過秦中》，收錄於王洲明，徐超校注，《賈誼集校注》，頁 11。

<sup>35</sup> 李澤厚，〈說巫史傳統〉，收入氏著《新版中國古代思想史論》，頁 287-299。

<sup>36</sup> 李澤厚，〈說儒法互用〉，頁 306-313。

<sup>37</sup> 李澤厚，〈秦漢思想簡議〉，收入氏著《新版中國古代思想史論》，頁 118-127。

內容的觀念結構，並稱為「天人合一結構」，亦以董仲舒為例作說明。<sup>38</sup>

可以說，李澤厚、金觀濤和劉青峰在儒家思想是如何將倫理與集權政治結合的研究是一致的。若以古代中國兩次最重要的官學運動為例——漢代的設立五經博士和元代的以朱熹之《四書集註》為科舉範本，可發現到不管是漢代今文經學和程朱理學都具有宇宙論的內容和觀念結構，從宇宙秩序推演建立絕對君臣關係的三綱之正當性。<sup>39</sup>董仲舒有言：「是故仁義制度之數，盡取之天<sup>40</sup>」、「王道之三綱，可求於天。」<sup>41</sup>；朱熹有言：「理只是這一。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」<sup>42</sup>、「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地：若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。」<sup>43</sup>

值的一問的是，為何必須採此結構？就哲學而言，單從個人道德感推演社會規範，是以主觀意識來判定客觀價值；而從宇宙秩序推演社會規範，則是以客觀價值來要求主觀意識。集權政治若不將皇帝安排成具有絕對專制的角色，則集權不可能推行，但專制要獲得臣民支持認可，若只具有由內而外的倫理推演結構，便只能如李澤厚所言的將統治合法性建立在首領品德上，那一旦臣民的主觀意識認定首領品德有虧，則統治合法性即瓦解而殆，則便不可能有一穩定的集權政治。相反地，若專制具有由外而內的倫理推演結構，則統治合法性乃建立於宇宙秩序之上，不管臣民主觀意識如何，其對君主都具有服從之義務，由此集權政治方有實現之可能。要而言之，前者情況是若君不君，則臣可不臣；後者情況是，君有其倫理義務，但事實上若不君，則臣不可因此不臣。

以今人看來，此種將社會規範比附於宇宙秩序的作法似乎幼稚可笑，但即如本文所強調的，要拋棄自己的既有成見來貼近時人想法。由此，似可理解古代士人對皇權的尊崇，蓋對皇權之否定猶如否定有天道之存在，誠如天主教徒對教皇之否定猶如否定有上帝之存在。引李澤厚所言：「『孝』不僅止於事親事君，而且還是個體終極關懷（Ultimate Concern），亦即「安身立命」（『立身』）之所在。其

<sup>38</sup> 金觀濤，劉青峰，《中國現代思想的起源—超穩定結構與中國政治文化的演變（第一卷）》（香港：中文大學出版社，2000年），頁25-35。

<sup>39</sup> 可見勞思光，《中國哲學史（四冊）》（台北：三民書局，1981），頁18-28、頁46-49；馮友蘭，《中國哲學史新編（三卷）》（北京：人民出版社，2001年），頁61-75、頁188-198。

<sup>40</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·基義第五十三》（開封：河南大學出版社，2009年），頁306。

<sup>41</sup> 同上，頁306。

<sup>42</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·性理三》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年）第十四冊，卷六，頁237。

<sup>43</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·理氣上》，頁113。

所以能『安身立命』，仍在於它本身便是天地宇宙的建立原則。」<sup>44</sup>

### 第三節 研究回顧：學術反動與階級論

理解黃顧王三人所反思的對象，以及此對象之原本合理性，則又需問，為何偏偏是他們？必須注意的是，專制之弊歷代都有，但考諸各家，對皇權之批判乃僅從皇帝行爲品德而言，對集權之批判乃僅從制度運轉結果而言，從未如黃顧王三人般，乃從根本上否定集權作爲制度精神的合理性，而欲以分權取而代之。或許以今人觀點而言，專制政治本就是落伍之歷史，早該批判並否定，然而回首從前，此種政治卻實實在在地存活兩千年之久。黃顧王三人所處時代，專制政治仍活生生地被普羅大眾視爲行之有效和合理無疑，否則亦不可能綿延兩百年之後。如此言之，黃顧王三人猶如處於末世，其時世間諸法，已被他們視爲末道，乃因他們是以另外一種政治標準來觀照與其相反之現實。那如斯痛苦之反思，為何會發生？按魚宏亮所作的明清思潮研究回顧，可知學界一般對此的解釋不外乎兩點，一是對宋明理學之空疏的反動，一是階級論觀點。然而前者與反思集權並不具有必然的邏輯關係，後者則難以從反思集權的論述中找到具有階級意識的主張。

首先論述宋明理學之反動。此觀點首發於梁啓超，他指出由宋至明的學術系統是爲「道學」，旨趣在於追求內心生活，但少關注現實治亂，此種旨趣越發發展，則對現實政治成敗則越發忽視，以致於晚明政治晦暗，士人竟無以矯正，而致外族入侵之後，士人痛定思痛，乃從空疏之學轉而經世致用，其中對君權之批判即於此脈絡中提出。<sup>45</sup>後繼學者大抵不超此觀點之範圍，所別在於當中緣何從內向外之轉出則各有解釋，稍舉其中代表，如勞思光謂孔孟一系之心性論本對客觀化之實現缺乏處理，因至陽明心學越益成熟，則此缺陷亦越益顯露，遂有明清之際努力實現文化秩序的學術宗旨；<sup>46</sup>馮友蘭以黑格爾之三段論式法，指程朱理學是客觀唯心主義、陽明心學是主觀唯心主義，明清之學是對兩者的否定之否定，由王夫之完成客觀唯物主義的轉化；<sup>47</sup>金觀濤和劉青峰謂宋明理學因將道德實現場域一分爲內外二種境界，使得儒生可在事功以外遁入內心世界，而明清之際出現「唯氣論」的思想，因「理」只是「氣」所運作的規律，唯有在實踐活動中才能被認識，

<sup>44</sup> 李澤厚，〈說儒法互用〉，頁 514。

<sup>45</sup> 梁啓超，《中國近三百年學術史》（臺北市：里仁書局，1995年），頁 1-14；梁啓超，《清代學術概論》，附於《中國近三百年學術史》（臺北市：里仁書局，1995年），頁 8-24。

<sup>46</sup> 勞思光，《中國哲學史（四冊）》（台北：三民書局，1981），頁 483-495。

<sup>47</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編（三卷）》（北京：人民出版社，2001年），頁 25-26、248-252。



由此將實現道德的場域限定在外在世界；<sup>48</sup>牟宗三謂「內聖外王」本為諸儒關切之事，只不過宋明儒者較為偏重內聖一面，明清大儒遭逢國破家亡遂欲開出外王，因對當時政局和朝廷無心入仕，故對外王的思考可深入根本，是從孔孟以來對「政道」（相對於「治道」）的意識最清楚的。<sup>49</sup>

且不論上述各家所論是否正確，但皆以經世致用的學術旨趣為反思集權之背景。然而不管如何，這只能解釋反思集權具有其思想條件，但卻不能推論出反思集權為必然之義，蓋經世致用之旨趣只表一向外之意志方向，但此方向具體地落於何處，則依個人選擇喜好，似難言有關注現實之意識便必有反思集權之內容。即便如牟宗三所言乃因不欲入仕，但外族亡國卻非史上第一遭，宋亡元後明代則更加專制集權，可見兩者似無直接關係。總而言之，單就思想內部而言，是無法充分解釋反思集權這一「典範轉移」的原因。

次論階級論觀點。梁啟超最早以「啓蒙」二字形容明清之際的學術思潮，並以歐洲之文藝復興來做比喻。<sup>50</sup>然而後繼使用「啓蒙」二字來作研究的，卻主要非以梁啟超提出的學術反動來作解釋，而以馬克思的歷史唯物主義觀來作理論工具，認為明清儒者所提出的反集權論述，反映出中國出現的早期資本主義萌芽，以及代表著市民階級興起的啓蒙思想。其中馮友蘭亦抱持類似觀點，但缺乏有關階級鬥爭的詳細論述，故不算是其中的代表者。<sup>51</sup>以唯物史觀解釋明清思潮首見於呂振羽的研究，但真正的確立者是侯外廬，而近幾十年來的代表人物是蕭蓬父和許蘇民。<sup>52</sup>唯物史觀論者透過大量的史料指出明代出現資本主義萌芽的徵兆，例如全國性市場網絡的形成、對外貿易下白銀的大量流入、商業市鎮的大量出現、以貨幣賦稅取代實物和勞役賦稅的一條鞭法、市民暴動的頻繁發生等等。他們認為這些徵兆導致社會結構的鬆動，人們模糊地意識到新時代的來臨，被統治階級對於統治階級的鬥爭於是趨於強烈，出現了新的思想潮流，表現於反對作為官學的道學，展現出正視個人慾望的主張，如李贄、何心隱、羅汝芳等；以及以士大夫代表的地主階級對新興市民階級的同情，如東林學派和復社的政治活動。他們認為由此漸漸地形成一股擺脫過去、迎向未來的啓蒙思潮，並總結出其中的三大主題：祛

<sup>48</sup> 金觀濤，劉青峰，《中國現代思想的起源—超穩定結構與中國政治文化的演變（第一卷）》，頁 145-146、152-153、180-184。

<sup>49</sup> 牟宗三，《政道與治道》（臺北市：臺灣學生書局，1987年），頁 163-164、198-203。

<sup>50</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，附於《中國近三百年學術史》，頁 8。

<sup>51</sup> 馮友蘭只對有關論述作階級成分的劃定，並無解釋當中的階級鬥爭過程，可見於馮友蘭對王夫之和黃宗羲的定位，見馮友蘭，《中國哲學史新編（三卷）》，頁 328-331、361-363。

<sup>52</sup> 有關啓蒙階級論的研究發展，可見於李維武，〈早期啓蒙說的歷史演變與蕭蓬父先生的思想貢獻〉，《武漢大學學報（人文科學版）》63卷第1期，2010年1月，頁 23-39。

魅、立人、改制，而黃顧王三人便是在此背景下反思集權的。<sup>53</sup>

除了唯物史觀之外，屬於階級論的還有另外一種觀點，以溝口雄三為代表。溝口雄三認為唯物史觀論者以馬克思主義套用中國歷史進程並不明智，他認為應回到中國自身的歷史脈絡來做研究，也就是官紳地主與皇權之關係、以及思想內部中對「私」的主張。<sup>54</sup>他認為朱熹的天理觀所建立的擬制血緣性關係，在明代已不足以解決鄉村中地主和農民的矛盾，王陽明於是欲從血緣性觀念論來重新恢復，方法便是將宋代只以士大夫為鄉村統治的代表者，擴大至各個社會階層，由此引發各社會階層的主體性自覺。<sup>55</sup>在此背景下，本來強調天理人欲之對立的定理秩序觀受到強調自然人性的主體個別性所瓦解。<sup>56</sup>由此一面開展了士人思考如何劃定「私」合理範圍的思想探索，一面開展了地主階級以合理之「私」要求國家秩序應從以皇權為代表的「國家主導」改由以地主為代表的「鄉村主導」，溝口雄三並以東林派士人的政治鬥爭為例。<sup>57</sup>因此，黃顧王三人對集權的反思，在溝口雄三看來，是為自然人性衝破舊有綱常，使得地主階級欲主導國家秩序的意識崛起。

不管是以唯物史觀論者或溝口雄三的階級論，都強調反思集權是在一階級意識主導下開展的，然而可以發現到，黃顧王三人關於經濟政策的主張並無實現特定階級利益的統一認識。可以說，不同的論述可以分別有利於不同的階級，這種模糊性顯示黃顧王三人並未具有清楚的階級意識。例如，黃顧王三人反對一條鞭法的實施，認為應以實物收稅，而非貨幣，可見並不主張市民或商人階級的利益<sup>58</sup>；然而顧炎武又認為國家不應壟斷鹽利，應開放民間自由買賣，可見又是主張商人利益的<sup>59</sup>。黃宗羲主張均田制以防止土地兼併，可見並不主張地主利益<sup>60</sup>；然而王夫之卻認為朝廷不應限田，及不應限制土地兼併，可見又是主張地主利益的<sup>61</sup>。若

<sup>53</sup> 除了思想三大主題是由許蘇民總結之外，其餘論點幾可見於抱持階級論的研究中，可參見許蘇民、申屠燭明主編，《明清思想文化變遷》（南京：南京大學出版社，2009年9月）；侯外廬，《中國思想史綱（上下）》（北京：中國青年出版社，1980年）；呂振羽，《中國政治思想史》（北京：中國人民出版社，2008年）；馮天瑜、謝貴安，《解構專制：明末清初「新民本」思想研究》（武漢：湖北人民出版社，2003年）；蕭蓬父、許蘇民，《明清啓蒙學術流變》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年）。

<sup>54</sup> 溝口雄三，林又崇譯，《做為「方法」的中國》（臺北市：國立編譯館，1999年），頁43-51、69-81。

<sup>55</sup> 溝口雄三，林又崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北市：國立編譯館，1994年），頁25-29。

<sup>56</sup> 同上，頁43-62、

<sup>57</sup> 同上，頁145-161、187-199。

<sup>58</sup> 「有所稅非所出之害」，黃宗羲，《明夷待訪錄·田制三》，頁75；「凡州縣之不通商者，令盡納本色，不得已以其什之三徵錢」，顧炎武，《亭林文集·錢糧論上》，收錄於《顧亭林詩文集》，卷之一，頁18；「法之最顛倒者，農所可取者粟，而條鞭使輸金銀」，王夫之，《噩夢》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊，頁561。

<sup>59</sup> 顧炎武，《日知錄·行鹽》，卷之十，頁638-642。

<sup>60</sup> 「故吾於屯田之行，而知井田之必可復也」，黃宗羲，《明夷待訪錄·田制二》，頁73。

<sup>61</sup> 王夫之，《讀通鑒論·哀帝二》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年）第一冊，卷五，

將黃顧王三人的眾多論述一一劃分是符合哪一階級利益的話，可以發現到他們的論述是彼此衝突，即無主張某一特殊階級的利益，亦無反對某一特殊階級的利益。

對此，唯物史觀論者和溝口雄三並非沒有意識到，按唯物史觀論者的說法，這是因為他們的階級意識還是模糊的，還存在許多「封建糟粕」；按溝口雄三的說法，是因為他們對於私的合理範圍各有其認識，他們是主張地主主導的鄉村秩序，是可將許多階級包容進此秩序中的，而非主張某特殊階級的利益。<sup>62</sup>然而，且不管唯物史觀論者和溝口雄三的歷史解釋是否有誤，但既然他們認為明清思潮是在一種階級意識下開展的，儘管我們可以接受此階級意識能有其模糊性和包容性，但是將階級意識作為反思集權的背景仍然需要許多的解釋和辯證。

對於唯物史觀論者以模糊性作為解釋。由於黃顧王三人一致反思集權，且這並不止於一種意志指向而已，還包括提出眾多具體的政策主張來實現分權，可見反思集權對於黃顧王三人是明確和統一的，那麼怎麼可以說一種模糊的意識能夠作為一明確主張的原因呢？如果黃顧王三人連自己都不清楚其論述是為主張哪一階級的利益，那便不能說他們正在透過分權來展開新一階段的階級鬥爭，或啓蒙什麼新的經濟發展階段。

對於溝口雄三以包容性作為解釋。溝口雄三以「私」的正當性作為地主主導國家的階級意識崛起的原因，那就是說地主應當是為了滿足其階級利益而主張其主導權，那也就是說不管黃顧王三人可以主張多少不同階級的利益，但在地主階級的利益上，至少他們是具有統一認識的，否則以特殊階級（地主）作統一要求（分權）的可能便無從建立。然而，從黃顧王三人的論述中卻出現違反地主階級利益的主張，這可以他們反對一條鞭法為例。相比於以實物繳納租稅，以貨幣繳納租稅更有利於地主階級，因為在農村中只有地主階級有能力將農村產出運輸至城市作交易，故地主相對於農民更易於擁有貨幣，因此國家以貨幣徵稅其實有利於地主對農村的控制。我們甚至可以發現到，黃顧王三人並未提出什麼具體和明確保護地主階級利益的政策。絕大部分溝口雄三所舉出的例子，所主張的多為反對國家對社會資源的斂取，絕少有見是為能使地主獲取更多利益的主張。如此，地主所要求的分權實際上是不能對應到滿足地主階級的任何利益，甚至有一些主張是違反地主階級利益的，那麼就不能說黃顧王三人反思集權的背景是出於主張私利的階級意識。

總而言之，不管從學術反動或階級論的觀點，都不足以充分解釋黃顧王三人

---

頁 125-126。

<sup>62</sup> 溝口雄三，林又崇譯，《中國前近代思想的演變》，頁 222-238。



反思集權的原因，就前者而言，只能說明有反思集權的思想條件；就後者而言，並沒有統一明確的階級主張來支撐。那麼，若要理解黃顧王三人反思集權的原因，還需另闢蹊徑。

#### 第四節 研究背景：反思的緣由

本節仍然要追問為何黃顧王三人會反思集權這一問題，並以「反思集權」為起點來反推其原因。首先可知「反思集權」是一「典範轉移」的思想過程，集權是曾被認為具有合理性的。在第二節中已經指出，集權之合理性具有功利和倫常兩面，那麼對於集權之反思就意味著對此兩面的解構。那麼本節的任務便在於解釋，為何集權在功利和倫常這兩面的合理性會被解構，以下分而述之。

對倫常的解構，從學術反動的觀點是難以解答的，因為我們只能說經世致用的意志方向在邏輯上是指向事功，而不是指向反對皇權。皇權與事功在邏輯上並非矛盾。余英時便指出史學界一般觀點認為「儒家一向信奉『反求諸己』，『外王』不能實現主要還應歸咎於『內聖』尚未完成，與其『臨淵羨魚』，不如『退而結網』。所以南宋理學家基本上投身於學術和教育工作」<sup>63</sup>，由此判斷理學家的學問是空疏的，是不求事功的。他於是指出這種判斷並不能解釋為何「大批理學家在孝、光、寧三朝的權力世界中異常活動這一現象」<sup>64</sup>。他認為理學家在政治上形成士大夫集團，積極參與國是，甚至被人譏為「道學朋黨」。由此余英時提出可將理學家可分為兩類，一類偏向「內聖」，一類偏向「外王」，儘管「外王」必須從「內聖」轉出，但是在宋代的政治文化影響下，「外王」一直是理學家想要實現的。<sup>65</sup>他指出宋代強調「文治」，皇帝表現出對讀書人的崇敬和禮遇。由於士人本就具有「以天下為己任」的意識，在此政治環境下，出現了欲與皇帝「同治天下」的普遍意識。在「君尊臣卑」的原則下，士人是以「得君行道」的方式來實現「同治天下」的願望，也就是士人以宰相為領袖，取得皇帝信任，推行士人所認為理想的政治。這也是宋朝黨爭的重要背景，因為士人擁有不同的施政理想，但都需獲得皇帝的信任，方有實現可能，因此必須立黨別派，以集體力量來獲取相權。<sup>66</sup>由此可見，尊崇皇權與事功並不背反。

故此，我們必須從以強調事功作為原因的觀點，轉移聚焦到倫常是在什麼樣

<sup>63</sup> 余英時，《朱熹的歷史世界（上下）》（台北：允晨，2003年），頁400。

<sup>64</sup> 同上，頁401。

<sup>65</sup> 同上，頁400-409。

<sup>66</sup> 同上，頁271-313。

的思想條件下被解構。對此，可能最具有說服力的是李澤厚的觀點。李澤厚認為，漢代的宇宙論崩潰後，要到宋代才重建新的宇宙論以支撐大一統皇權的合理性，但又在明末清初崩潰。明清之際出現的「氣論」，其特徵在於將倫理與政治分離，也就是將「內聖控外王」的結構，轉變成「內聖」與「外王」分離，並將宋明理學分為三期來作出說明。<sup>67</sup> 首先，奠基時期是以張載為代表。張載認為宇宙由「氣」構成，並不斷化生各種物質，雖然物質會消失，但消失的只是「氣質之性」，但支配「氣」能夠不斷化生的「天地之性」則永恆存在，由此解釋人都存在「氣質」和「天地」兩種「性」，前者為特殊、感性、經驗的欲求，後者為普遍、理性、先驗的天理，由此將宇宙想像成是按照先驗的法則來運作的。

而到了成熟時期，由朱熹確立了「應當」(人世倫常) = 「必然」(宇宙規律)的以先驗理則規範現實的觀念公式，「萬事萬物之所以然(『必然』)當即人們所必須(『應當』)崇奉、遵循、服從的規律、法則、秩序，即『天理』是也」。比起張載更進一步的是，朱熹確立了「理一分殊」的原則，即各個有其不同經驗內容的特殊原則，都在宇宙規律下受共同的先驗理性所規範，因此朱熹認為人事倫理與自然規律，都是必然的，人們就是要透過瞭解殊別之「理」來瞭解那背後共同的「天理」，以實踐道德理性，此一連串行動即為「格物」、「致知」、「窮理」。當人們知「理」，卻又不去實現時，朱熹解釋為是因人擁有理性的「義理之性」，受感性的「氣質之性」所遮蔽。這種將應然等於必然的解釋，「使這些理學家們把短暫的特定社會時代的統治秩序行為規範即封建制度的法規，當作普遍必然無所不在的『天理』『性命』，來壓迫扼殺人的感性自然欲求。」

李澤厚指出，這便造成宋明理學來到瓦解期，王陽明要將理性統治還原為感性統治，將本體從「理」轉變為「心」，提出「致良知」及「知行合一」的概念。朱熹要求的是先有客觀認識才有道德實踐，而王陽明則認為有了道德自覺就必定會有道德實踐。這卻造成王學日益走向感性化，演變為「任心之自然」而出現「近代自然人性論」，和高度強調道德意志而使道德實踐可不求客觀世界的認識。也就是學者一般認為陽明心學具有空疏的特徵。

從宋明理學的建構到瓦解的過程，李澤厚由此申論這使得明末清初的思想家們欲從空疏走向經世致用，並非以理學的方式，而是以「氣論」的方式，由「理」向「氣」的回歸，「他們實際上與程朱的方向已經拉開了距離，他們開始真正重視對外界客觀事物的規律法則的研究探討，而不只是為了建立倫理主體服務了」<sup>68</sup>，

<sup>67</sup> 參見李澤厚，〈宋明理學片論〉，收入氏著《新版中國古代思想史論》，頁 175-210。

<sup>68</sup> 同上，頁 199。

也就是外在世界對於明清諸儒來說，是有其自身的規則，非能從先驗理則來做規定。李澤厚指出，儒家思想要求「內聖外王」，而在宋明理學中就是「要以『內聖』控『外王』，用『正心誠意』來導出『治國平天下』」，因此對皇帝是要「格君心之非，正心以正朝廷」，對百姓是要「明天理滅人欲」<sup>69</sup>。他申論，明清經世思潮所欲行的「外王」，已脫離「內聖」的控制，是將「意向倫理」（道德動機）與「責任倫理」（現實效果）相分開，即政教分離，由此才有從制度方面去約束君權的想法<sup>70</sup>。

本文在研究黃顧王三人的形而上學認識之後，發現李澤厚的論述大抵是成立的，因為黃顧王三人對於分權的主張，是基於「效果論」，而非「動機論」來提出合理性的，顯然至少在反思中央集權上，內聖與外王對於黃顧王三人是有所分離的。這也解釋了倫常之所以解構的原因，因為倫理與政治的分離便意味著當現實政治出現問題時，若按照舊有倫理無法解決現實問題，便可據此認為舊有倫理沒有遵守的必要。然而這並不意味著黃顧王三人是絕對的功利主義者，因為他們在提出效果論據時，並未忽略此效果是否符合倫理常識，只不過其推演關係非從倫理來主導效果，而是從效果來反推倫理的成立。此中複雜辯證過程，詳見於第三章。總而言之，本文大抵接受了李澤厚的觀點，即黃顧王三人是在將內聖與外王分離的觀念結構下反思集權的。

對功利的解構。以今人的現代政治標準，專制集權自然是一落後的體制。但在黃顧王三人的時代，他們並沒有現代政治的觀念，因此他們是在集權自有的脈絡裡，觀察到集權在功利上的不合理而作出反思的。也就是說，今人對專制體制是以另一體制的政治標準去看待，但黃顧王三人是以專制體制的標準去看待專制體制的弊端。有意識且成功地超越此新舊觀念差距而盡可能客觀地來對中國古代政治作評價的著作，最具有代表性的便是錢穆的《中國歷代政治得失》<sup>71</sup>。

要超越觀念的差距，首先要認同集權有其合理性。錢穆認為集權體制的合理運作在於皇室與政府分開，表現於天子與宰相的分立，並以此評價宋明兩朝相權被侵攬是政治倒退。<sup>72</sup>其背後更深層的意義還在於，錢穆認為中國傳統理想政治是

<sup>69</sup> 李澤厚，〈經世觀念隨筆〉，收入氏著《新版中國古代思想史論》，頁 211-215。211-233

<sup>70</sup> 同上，頁 221-222。

<sup>71</sup> 錢穆自述：「辛亥前後，由於革命宣傳，把秦以後政治傳統，用專制黑暗四字一筆抹殺。因於對傳統正治之忽視，而加深了對傳統文化之誤解。我們若要平心客觀地來檢討中國文化，自該檢討傳統政治，這是我想寫中國政治制度史之第一因。」錢穆，《中國歷代政治得失》，序。

<sup>72</sup> 同上，頁 88-91、117-118。

「士人的政治」和「學術領導政治」<sup>73</sup>。其實中國古代政治固然是專制政體，但此專制並非肆無忌憚的，國家的統治者除了皇帝之外，還有為數眾多的士大夫。儘管皇帝的權力是絕對的，但士大夫是官僚和知識菁英集於一身，能夠透過儒家經典的詮釋和應用，對皇帝行使權力的方式提出改善的要求，而不管是士人或皇帝，其實都要在儒家禮法和道德價值的規範下行使權力，其中宰相作為官僚機器的首腦，實際負責政府的日常運作。故此皇帝若專制得毫無道理，宰相是能夠以全體官僚代表者的名義和力量抵制皇帝的錯誤決定。<sup>74</sup>

故此，錢穆認為明太祖廢相是違反歷史正道。若此，則似乎黃顧王三人反思集權是應有之義，因為明代政治本就是違反士人政治的歷史正道，黃顧王三人只是要復返歷史正道而已。然而，本文所一再強調的是，歷史上存在的都有其合理之處，明太祖廢相亦是有其自認之合理，否則不可能繼續沿用以至明亡。且看明太祖自述廢相原因：

太祖之訓曰：「自古三公論道，六卿分職，不曾設立丞相，自秦始置丞相，不旋踵而亡，漢唐宋因之，雖有賢相，然其間多有小人專權亂政。今我朝罷丞相，設五府六部都察院通政司大理寺等衙門，分理天下庶務，彼此頡頏，不敢相壓，事皆朝廷總之，所以穩當。以後子孫做皇帝時，並不許立丞相，臣下敢有奏請設立者，文武羣臣，即時劾奏，將犯人凌遲，全家處死，於戲！」<sup>75</sup>

按照朱元璋的說法，宰相一職自秦開始，從此開啓了奸相專權的先例，而明朝廢除宰相正是杜絕此問題。可見傳統中國固然是為士人政治，但士人亦是人，是人就有腐化可能。我們可說廢相之後使得沒有宰相制衡君主的非理性，但照朱元璋所頒詔令，宰相自己也是有非理性的可能，故廢相實為杜絕此種問題。就此而言，廢相不止非違反歷史正道，且是要走向歷史正道。不止如此，集權政治的合理性不止表現於從秦漢從封建到郡縣這一層面上，亦可以說表現於郡縣制成立之後越往集權建制這一層面上。不管是內藤湖南和錢穆早就指出，中國從唐宋變革以來，政治制度趨向中央集權化發展，地方的財政、官員任命和軍隊，逐漸由中央政府

<sup>73</sup> 錢穆，《國史大綱（上下）》，頁 667-669。

<sup>74</sup> 參見閻步克，《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996年5月），頁 2-11；金觀濤，劉青峰，《中國現代思想的起源》，頁 17；余英時，〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」余論〉，收入於氏著《歷史與思想》（台北市：聯經，1977年），頁 52-53。

<sup>75</sup> 萬一樓，〈喉論·閣臣〉，收錄於陳子龍編、徐孚遠、宋徵璧編，《明經世文編》（北京市：中華書局影印，1962年）第六冊，卷四百七十，頁 5167-5168。



掌控；門閥士族逐漸從政治舞台退出，代之而起的是經由科舉出身的官僚。<sup>76</sup>可見若我們要解釋黃顧王三人反思集權，不能只說因為明代特別集權，所以導致黃顧王三人反思集權之弊，因為在明代之前，集權便已存在並不斷發展，明代只不過是沿著這一建制集權的路子往前走而已。黃顧王三人並不只是針對明代集權之弊，而是針對沿用千年的集權之弊而反思。那麼，集權之不斷發展建制的合理性為何呢？

按照艾森斯塔特（Samuel Noah Eisenstadt，1923年—2010年）在其名作《帝國的政治體系》所提出的理論，加強中央集權本就是為維持一帝國存續的必要條件。<sup>77</sup>他指出帝國的演生條件，在於企圖用「普遍化的權力」(generalized power)，在低技術條件之下，去管理日益分化的社會結構，而其成功因素在於能夠抽取及聚斂社會上可自由流動的資源——即不受先賦單位（世襲的部門，例如貴族、部落等）所束縛——來維持行政系統。他並由此申論帝國的存續條件：

第一、在內部，政府需有足夠功能以管理日益分化的社會。為完成此目標，帝國政府需具有三個條件，一是能夠提出讓社會全員都能夠遵守的目標，也就是所謂的政治合法性或政策指導思想；二是壟斷權力，也就是中央集權式的政府；三是擁有專門的政治活動組織，即官僚行政系統和專門的政治鬥爭管道。

第二、在外部，社會的分化能夠提供能夠讓政府抽取的資源，但其分化程度不能發展至超過政府無法管理的階段。因此帝國所抽取的資源應主要仍然來自於農業、資源的流動仍然要受到先賦單位的限制、而統治者所宣稱的政治合法性仍然能適用於管理分化的社會。

以艾氏的理論來套用中國，可發現並無矛盾。所謂「讓社會全員都能夠遵守的目標」，便是以宇宙論所建立的儒家倫理，例如漢代的今文經學和宋明以來的程朱理學；所謂「壟斷權力」，明代廢相可以說就是其中一種表現形式；所謂「專門的政治鬥爭管道」，即是漢代的選舉、魏晉的九品中正制、和唐代之後的科舉制。而封建之瓦解的原因是為社會分化，郡縣制建立的合理性在於管理更加分化的社會。社會的分化是不斷進行的，相應地，管理社會分化的政府也就要更加集權以適應，故中國從秦以來的集權發展，其實就是不斷地為了應付因社會分化所導致

<sup>76</sup> 內藤湖南著，黃約瑟譯，〈概括的唐宋時代觀〉，收錄於劉俊文編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992年），第一卷《通論》，頁10-18；錢穆，《中國文化史導論》，157-165；175-179。

<sup>77</sup> 閻步克譯，艾森斯塔特（Samuel Noah Eisenstadt）著，《帝國的政治體系》（The Political System of Empires）（貴州：貴州人民出版社，1992年2月），頁15-32。



的治理困難。那麼也就是說，黃顧王三人對集權的反思，背後的義涵即為他們認為以皇帝為中心的集權方式，已經不能再適應於管理社會的分化，而必須換以新的方式，那就是分權予士人。那麼問題便在於，為何黃顧王三人會如此認為？

從黃顧王三人的論述裡可以發現到，他們認為集權之後的結果，是皇帝根本無法勝任工作。例如黃宗羲，他認為「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也<sup>78</sup>」，而他對明朝廢相後的政府運作有一觀察：

或謂後之入閣辦事，無宰相之名，有宰相之實也。曰：不然。入閣辦事者，職在批答，猶開府之書記也。其事既輕，而批答之意，又必自內授之而後擬之，可謂有其實乎？吾以謂有宰相之實者，今之宮奴也。蓋大權不能無所寄，彼宮奴者，見宰相之政事墜地不收，從而設為科條，增其職掌，生殺予奪出自宰相者，次第而盡歸焉。<sup>79</sup>

黃宗羲認為，內閣並無宰相之實，有宰相之實的是司禮監，而司禮監能夠竊取宰相權力的原因，是因為「蓋大權不能無所寄」。為理解此中內涵，需引嘉靖年間一位叫萬一樓的官員的說法<sup>80</sup>。宰相的工作是為總理政府日常工作，那麼廢相之後，即表示總理政府的工作直接由皇帝負責，然而明代的許多皇帝卻是無法負荷此工作，以至於產生內閣票擬制和宦官專權。萬一樓指出，「是故聖德不明，先責學士而後六卿；聖政不舉，先責六卿而後學士，其職固有所在矣」。所謂「學士」即指內閣，所謂「六卿」即指六部尚書。萬一樓指出了內閣設立的初衷本是作為皇帝的秘書，屬於皇帝近臣，因此負責的是皇帝之「德」，而六部尚書則是行政首長，因此負責的是「政」。但是票擬制的產生後，使得內閣的權力大於六部：

今也陽奪其名而陰予之實，部院有所建明，必預先關白，科道有所論列，多承望風指，何者？以票本之權在彼，雖英明聖斷，一出於淵衷，而見形疑影，固羣工之所縮頸而不敢與抗者也。

他由此總結：「況面奏請旨，則其權常在朝廷。票之內閣，則其權屬之內閣。又且傳遞於宮闈，又將入於宮闈」。可見廢相之後的政府組織運作原則，應是皇帝主持六部工作。而票擬制是指皇帝尚未批答章奏之前，由內閣預先提供皇帝如何

<sup>78</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·置相》，頁 42。

<sup>79</sup> 同上，頁 43。

<sup>80</sup> 萬一樓，〈喉論·閣臣〉，卷四百七十，頁 5167-5169。

批答章奏的建議，如果皇帝都接受內閣的建議的話，即等於內閣竊取了最高的決策權。除此之外，章奏從內閣入宮時，還會經宦官擔任的司禮監批紅作謄清，如果皇帝不親自審閱章奏，就會讓司禮監對章奏上下其手。故此，萬一樓才認為皇帝應常與六部尚書開會以主持政府，以防止「人君之大柄」轉移到內閣或司禮監的手上。由此黃宗羲所言的「蓋大權不能無所寄」，其實與萬一樓的觀察是一致的，即明朝廢相後，總理政府的工作還是得要有人來做，而皇帝根本無法勝任此工作，以致於讓內閣和司禮監竊取了「宰相之實」。

而顧炎武和王夫之亦有類似的看法。王夫之對廢相問題有言：「屑屑然取四方之綱紀，責之深宮高拱一人，而求助於刀鋸刑餘之廝賤。」<sup>81</sup>王夫之認為，廢相之後便是把國家政務的總理工作通通交由皇帝，但皇帝卻無法勝任，於是便求助於被閹割的太監。這種荒謬之事確實發生，如權閹劉瑾和魏忠賢的故事。劉瑾之事：

瑾欲全竊大柄，乃日構雜藝，俟上玩弄，則多取各司章奏請省決。  
上每曰：「吾用尔何為，乃以此一一煩朕耶！」自是瑾不復奏，  
事無大小，任意剖斷，悉傳旨行之，上多不之知也。<sup>82</sup>

魏忠賢之事：「帝性機巧，好親斧鋸髹漆之事，積歲不倦。每引繩削墨時，忠賢輩輒奏事，帝厭之，謬曰：『朕已悉矣，汝輩好為之。』忠賢以是恣威福惟己意。」<sup>83</sup>從劉瑾和魏忠賢的故事可發現，內閣或司禮監竊取人君之大柄，並不能完全說是來自於人臣對君主的愚弄，還需說是君主未盡責懶得管理政務讓人臣代其職，故此王夫之才用「求助」二字。而顧炎武則直接道出收權之後皇帝無法勝任工作是種常識：「後世有不善治者出焉，盡天下一切之權，而收之在上，而萬幾之廣，固非一人之所能操也」<sup>84</sup>。

可以這麼說到，明朝廢相的原因是要杜絕人臣專權，於是將權力集中於皇帝身上。基於權力與責任是相應的，在有宰相存在時，皇帝還可把政治責任推咎於宰相。但沒有了宰相，則皇帝便責無可咎。偏偏明代皇帝之無能非僅一二而已，自內閣票擬制產生後，明宣宗朱瞻基（1425-1435 在位，年號宣德）之後，可以發

<sup>81</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第二冊，卷五，頁400。

<sup>82</sup> 夏燮，《明通鑑》（北京市：中華書局，2009年）第三冊，卷四十二，頁1432。

<sup>83</sup> 張廷玉等撰，《明史·列傳第一百九十三》（北京市：中華書局，2000）第六冊，卷三百五，頁5237。

<sup>84</sup> 顧炎武，《日知錄·守令》，收錄於陳智超主編，《陳垣全集·日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年）第十四冊，卷之九，頁559。

現到歷代皇帝的無法勝任是一普遍現象。<sup>85</sup>使宦官亂政的有英宗朱祁鎮（1435-1449、1457-1464 在位，年號分別為正統和天順）、憲宗朱見深（1464-1487 在位，年號成化）、武宗朱厚照（1505-1521 在位，年號正德）、熹宗朱由校（1620-1627 在位，年號天啓）；使內閣首輔有權臣之嫌的有世宗朱厚熜（1521-1566 在位，年號嘉靖）、神宗朱翊鈞（1572-1620 在位，年號萬曆）；當權臣和權閹不出現之時，則表現出皇帝無法掌控政局的現象，如神宗的長年不上朝，以及毅宗朱由檢（1627-1644 在位，年號崇禎）在位時的嚴重黨爭。

所謂「萬方有罪，罪在朕躬」，此話如指明代，則其「罪」可謂切切實實的，非僅用以博取人民同情。按照一般常識，政府的信用在於，當政治失敗發生後，可以藉由追究責任讓負責人下台以挽救。因此宰相存在時，政治失敗發生後，皇帝可罷黜宰相以挽救政府信用。然而，明代廢相後，皇帝自己就是負責人，而政治失敗發生後，又不可能讓皇帝讓賢，因此難以挽救政府信用。在此意義底下，我們便可理解為何黃顧王三人要反思集權，以提出分權。因為既然都已經將權力集中於皇帝了，但皇帝卻偏偏沒辦法勝任，那反過來說，如要挽救集權之弊，則不能再走更集權的路子，而是要反過來分權。故此可以說，明代設立了一套集權以杜絕官僚腐敗的制度規模，但現實的結果是把皇帝自己擺上眾矢之的，反而自曝其短。故此黃顧王三人是認為集權的發展已經達到飽和點，而要重新代之以另外一種政治典範，也就是將權力分出，讓士人擁有足夠的權力來挽救政治。

總結而言，從集權在倫理和功利的合理性之為何被解構，可知黃顧王三人是在將倫理與政治分開看待的思想觀念下，身處於無法再更集權的局面下，以分權予士人的正當性來對抗集權予皇帝的正當性，由此出現「典範轉移」的現象。

## 第五節 研究內容

本文緒論處理了黃顧王三人為何會反思集權的背景。在後文自當要處理黃顧王三人如何反思集權。對此本文以三方面來做論述：問題意識、形上學認識、分權原則，分別呈現於後文的第二、三、四章。在第二章的「問題意識」中，本文將說明黃顧王三人是如何把分權當作一種政治正當性來反思集權，並指出他們主張分權所提出的理據，是基於效果論；但在批判集權時所提出的理據，卻是基於動機論。基於此種不同，本文由此指出他們具有一對話對象，即建構集權正當性

<sup>85</sup> 可參見《明代政治史（上下）》第三章「明代的內閣」。張顯清，林金樹編，《明代政治史（上下）》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁234-410。

的理念結構是動機論的。透過指出集權是因為君不信臣，而非為治理良善，黃顧王三人入室操戈，從根本上否定了集權在動機論上的正當性。而他們解釋為何要分權，則以分權將帶來治理良善為理由，故屬於效果論。也因為批判集權和提出分權是在兩種不同理念結構進行的，本文因此假設了黃顧王三人是有一種相比於過去的新的形上學認識來作為他們反思集權的思想條件。

而在第三章的「改天：形上學認識」，便是驗證本文在第二章所提出的假設，即黃顧王三人有一種相比於過去新的形上學認識，對此以「動機論式客觀道德觀」和「效果論式客觀道德觀」來區別建構集權和分權正當性的理念結構，從君臣關係出發，分析此兩種結構是如何解釋價值來源的。其中建構集權正當性的理念結構，本文以董仲舒和朱熹的論述為例。

在處理完黃顧王三人的形上學認識後，在第四章的「換地：分權原則」中，本文則探討黃顧王三人是如何欲實現他們理想中的分權政治。而本文的目的並非羅列出黃顧王三人的所有有關政治制度的論述，只是要闡明他們認知中的理想政治的原則而已。由此，本文從他們是如何批判集權反推出他們應當如何實現分權，以此按圖索驥，梳理出他們提出的分權原則。





## 第二章 問題意識

### 第一節 反思的出發點：君不信臣

本文所要探討的是黃宗羲、顧炎武、王夫之對於中央集權的反思。雖然中央集權是一長期發展的趨勢，然而黃顧王三人為明朝遺民，他們的反思所根據的最直接的事實經驗理應來自於明朝。因此，如果要追尋他們反思的出發點，還應先探討他們眼中的明朝為如何。如今學界一般認為明朝作為中國歷朝中央集權的高峰標誌是廢除宰相，那本文不妨先從廢相入手。

黃宗羲在《明夷待訪錄》的〈置相〉<sup>1</sup>篇中探討了明朝廢相的問題，他有言「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也」，並提出了一個歷史情境來進行說明。此情境內有三個角色：一是「閣下」，即內閣；一是「宮奴」，即司禮監；一是「人主」，即皇帝。他首先指出「或謂後之入閣辦事，無宰相之名，有宰相之實也。曰：不然」，這一反問句是為理解黃宗羲之後所要闡述的歷史情境的重要關鍵。黃宗羲所要表達的是，雖然沒有了宰相之名，但卻可以有宰相之實，由於黃宗羲使用「或謂」兩字，這表明他認為一般人認為這是掌握在內閣手上，然而他認為實際上並不如此。隨後他指出內閣只是「職在批答，猶開府之書記也」，也就是只作秘書工作，並非是宰相般的工作，他更進一步指出「吾以謂有宰相之實者，今之宮奴也」，具有宰相實權的反而是宦官，更準確一點講應是司禮監。而其原因為「蓋大權不能無所寄，彼宮奴者，見宰相之政事墜地不收，從而設為科條，增其職掌，生殺予奪出自宰相者，次第而盡歸焉」。

黃宗羲的觀察並非空穴來風，參照《明史》的〈職官志一〉<sup>2</sup>便可知。明朝廢相，「自洪武十三年罷丞相不設，析中書省之政歸六部，以尚書任天下事，侍郎貳之」。而內閣的前身是「殿閣大學士」，起初職權只為「詳看諸司奏啓，兼司平駁」、「特侍左右，備顧問而已」。由此可知，洪武廢相後，主持政府工作的職權由中書省分散在六部，然而政務的總理工作仍然不可能消失，因此需要皇帝親自擔負，在工務繁忙下，皇帝設立了龐大的秘書顧問班子來協助，但此時並未成一機構。

「成祖即位，特簡解縉、胡廣、楊榮等職文淵閣，參預機務。閣臣之預務自

<sup>1</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·置相》（臺北市：金楓出版有限公司，1987年），頁42-44。

<sup>2</sup> 張廷玉等撰，《明史·職官志一》（北京市：中華書局，2000）第二冊，卷七十二，頁1155-1158。

此始」，從此，這一皇帝的秘書顧問班子才有固定的辦公地點，「內閣」正式成立。不過，「然其時，入內閣者皆編、檢、講讀之官，不置官屬，不得專制諸司。諸司奏事，亦不得相關白」，此句「然其時」之後的陳述，意就在指出此後皆有的變更，造成了內閣會演變成看似具有宰相的實權。「宣、仁兩朝，大學士尊榮益加，尚書入閣，內閣並配置中書舍人，於是閣員基於其正職和皇帝的尊寵，得以「專制諸司」。而之後的「關白」制度，指的就是「票擬」。仁宗時，由於體弱多病，少與閣臣見面，於是開始了以書面問答來詢問國政的形式，到了宣宗逐漸形成慣例，所有章奏先進呈皇帝，經御覽之後，發交內閣，由內閣檢閱後，擬具辦法，附以意見，以紙條墨書貼於書面，進呈皇帝。如所擬當意，皇帝便以硃筆就所擬議批於原疏，然後發交各部該衙門遵行，此為「票擬」，亦稱「條旨」<sup>3</sup>。由此可知，內閣掌握宰相實權的原因，是基於皇帝的尊寵和能夠代皇帝批答章奏的票擬制度。

〈職官志〉指出「至世宗中葉，夏言、嚴嵩迭用事，遂赫然為真宰相，壓制六卿。然內閣之擬票，不得不決於內監之批紅，而相權轉歸之寺人。」明代章奏在內閣與皇帝來往的過程中，都是由文書房進行傳遞<sup>4</sup>，而文書房是由宦官擔任的司禮監管領，司禮監擁有「批朱」的功能，「每日奏文書，自御筆親批數本外，皆眾太監分批遵炤（照）閣中票來字樣，用朱筆楷書批之，兼有偏旁訛化者，亦不妨略為改正。」<sup>5</sup>，也就是協助皇帝對票擬進行批改。由此可知，司禮監掌握「相權」之原因，如同內閣，即是因為皇帝之尊寵和代批章奏之權。

黃宗羲之所以提出內閣、司禮監、皇帝三方角色的互動，是要說明宰相的職權需要不會因為宰相職務的廢除而消失，因此實質存在的相權要不落在內閣身上，要不落在司禮監身上，而他所要批判的是後者。那麼司禮監得以竊取相權的原因，黃宗羲則有所論述：

今夫宰相六部，朝政所自出也，而本章之批答，先有口傳，後有票擬。天下之財賦，先內庫而後太倉；天下之刑獄，先東廠而後法司；其他無不皆然。則是宰相六部，為奄宦奉行之員而已。<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 張治安，《明代政治制度研究》（台北市：聯經，1992年），頁77。

<sup>4</sup> 「其在外之閣票，在內之搭票，一應聖諭旨意御批，具由文書房落底簿發」，張廷玉等撰，《明史·職官志三》第六冊，卷七十四，頁1214。

<sup>5</sup> 明宦官劉若愚撰，《酌中志·內閣衙門執掌》（台北：偉文圖書出版公司印行，1976年），卷之十六，頁278。

<sup>6</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·奄宦上》，頁107。

黃宗羲認為司禮監挾持了六部來控制朝政，並且他在後文申言：

漢、唐、宋之奄宦，乘人主之昏而後可以得志；有明則格局已定，牽挽相維。以毅宗之哲王，始而疑之，終不能舍之，卒之臨死而不能與廷臣一見，其禍未有若是之烈也。

黃宗羲特別點出「毅宗」，即崇禎皇帝，對於宦官「始而疑之，終不能舍之」，顯示了黃宗羲認為比起士大夫，皇帝更加傾向於信任宦官，並且點出了宦官之弊並非是皇帝毫無察覺的，只是「終不能舍之」。那也就是說，皇帝本意並非是毫無反省地去信任宦官，而是在一種無可奈何的情境底下作出這樣的選擇，而從另一側面來看，黃宗羲也在指出皇帝亦是在一種無可奈何的情境底下選擇不去信任士大夫。

那麼，這一種無可奈何的情境是什麼呢？黃宗羲所作出的解釋相當令人費解：

人主以天下為家，故以府庫之有為己有，環衛之強為己強者，尚然末王之事。今也衣服、飲食、馬匹、甲仗、禮樂、貨賄、造作，無不取辦於禁城數里之內。而外庭所設之衙門，所供之財賦，亦遂視之為非其有，嘵嘵而爭。使人主之天下不過此禁城數里之內者，皆奄宦為之也。

黃宗羲對於「人主」並沒有採取一種非常嚴格的道德標準去審視，相反地，他的標準是非常寬鬆的。他指出人主「以府庫之有為己有」，即把國家財政收入當作私產，再「環衛之強為己強者」，即把國家兵力當作私人武裝，這種公器私用的行為，黃宗羲認為還算是曉得末流之治理之道。而接下來的論述，按照正常文章邏輯結構的標準，黃宗羲便必須闡述還有比「公器私用」更加不上道的行為，而人主這樣的行為是造成司禮監把持朝政的原因，而我們不妨先採取這一標準來解讀黃宗羲接下來的論述。黃宗羲指出在當時的現實環境下，皇帝的消費，「無不取辦於禁城數里之內」，而在「禁城數里」之外的「外庭」所收取的「財賦」，皇帝卻當作並非其擁有，而且「嘵嘵而爭」，而皇帝的這種心態，卻是由宦官造成的。採取上文所提出的標準來解讀的話，我們可知黃宗羲認為不把天下財富當作自己財富，並且去「嘵嘵而爭」的心態，是比「公器私用」的心態更加令人不齒；而這種心態由宦官造成，並導致皇帝信任宦官，遂有司禮監把持朝政的問題。

按照以上的解讀，可知黃宗羲將天下分成兩個場域，一是「禁城數里之內」，一是「外庭所設之衙門」。按照黃宗羲提出的「末王」之標準，皇帝起碼要將這兩個場域視為己有。那麼這就表明，黃宗羲所要批判的是皇帝把「外庭」視為他者，也就是隱喻了將外臣視為他者；而只把「禁城」視為己有，也就是隱喻了只將內臣視為己有。那麼，「禁城」與「外廷」之對立，實是隱喻以皇帝和宦官所組成之集團與士大夫組成之集團之對立，那就能夠解釋黃宗羲所要表達的「無可奈何之情境」為何了，也就是皇帝並不把士大夫視為與自己利益相共，而是與自己利益相反，那就只能信任宦官了。將廢相後之問題以君不信臣作為原因，並非黃宗羲一人之論述，王夫之亦有。

王夫之對於明朝廢相論述，集中表現於《尚書引義》的〈立政周官〉<sup>7</sup>中。他指出明朝學習周制三公六部而廢相是錯誤的判斷：

師《周官》而一天下之權歸於人主，禁制猜防，上無與分工，而下得以避咎，延及數傳，相承以靡，彼拱此揖，進異族而授之神器，師古無權，而為謀不遠，又豈非理勢之必然者乎？

王夫之明確地指出了廢相之用意是為「禁制猜防」，那廢相這一制度變更實際上就反映了君主害怕士大夫專權的心態。此外，他亦觀察到宰相實質權力轉移到司禮監的身上：「屑屑然取四方之綱紀，責之深宮高拱一人，而求助於刀鋸刑餘之廝賤」。所謂「刀鋸刑餘之廝賤」即指宦官，王夫之並特別指出司禮監掌握宰相實質權力的原因，是皇帝有意的「求助」。那麼是在什麼樣的背景底下，皇帝竟然不依賴受過教育訓練的士大夫，而是宦官來治理呢？根據王夫之的說法，是對於士大夫的不信任：「天子無親臣，大臣無固位，國蹙民貧，雖有賢者，亦坐歎而無能為矣。」

君不信臣在王夫之看來不只是廢相的原因和問題，而還能用來概括明代的整個中央集權設計，他在《黃書》的〈任官第五〉<sup>8</sup>對明朝的制度以「疑制」來概括，而其總體原則是「夫一職而分官以領之，連銜以轄之，所以疑制不肖也」。並列舉了多項事實經驗以佐證。

<sup>7</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第二冊，卷五，頁395-401。

<sup>8</sup> 王夫之，《黃書·任官第五》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊，頁523-427。



在地方行政機構的設計上，是：

在外者，一縣之令，丞、簿不聽命焉。一郡之守，同知、判、推不聽命焉。一司之使，分以左右、二參、副、僉不聽命焉。文移印信，封掌押發，登於公座，唯恐長官之或偷也，而鉗束之如胥吏。

並且，「又復分其屯田、水利、錢法、驛傳、鹽政，分爲數道以制司。道立分司，督察巡守兵糧之務以制郡。巡按之使，絡繹馳道，循環迭任，無隙日月以盡制之」，他由此總結「所以制外者無遺力也」。

在中央政府設計上，是：「在內者，取都督一府而五之，閒以同、僉。六部卿貳，或七八員。都堂、大理、通政、太僕以放，雖有長貳之別，而事權散出，不受裁制」，並論及廢除宰相，「黃扉論道之席，至永刊極刑以廢其官」，以及指出中央政府之公文傳遞猶如按照地方公文處理般地怠慢，並以眾多言官來行封駁權，「其文移印信，封長押法，公同朝參者猶外也，復使給諫御史巡視刷卷以制之」，最後提到的是有關大事的決策難以進行，「卒有爰立大僚、邊關盜賊、建置河漕、三禮疑似之事，所部不得決，又設會議、抄參、私揭以制之」，他對此的總結亦是「所以制內者無遺力矣」。

從王夫之的觀察可知，明朝中央集權的制度是以皇帝對士大夫之不信任作為制度設計之背後動機，而此制度之精神在於防制任何官僚有專權的可能，而表現出來的運作原則便是一項職權有多個官僚、多種官職來共同負責，彼此監督。而本文所要探討的另一人——顧炎武，儘管沒有專門論述明朝廢相之文章，然而顧炎武亦是以君不信臣來概括明朝的制度動機。

顧炎武在〈郡縣論一〉<sup>9</sup>中，對比了封建制與郡縣制，提出一論斷：「封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上」，並有言「今郡縣之敝已極，而無聖人出焉，尙一一仍其故事，此民生之所以日貧，中國之所以日弱而益趨於亂也」。顧炎武作為明朝遺民，他所謂「今」自然是指明朝。他直指郡縣制的制度精神本就是要收權於上，而明朝正是此遵循體制精神的最後發展階段，也是缺陷暴露最嚴重的階段，而導致中國「日弱而益趨於亂」。此外，顧炎武是帶有價值判斷來評量封建制與郡縣制的區別：

<sup>9</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，收錄於《顧亭林詩文集》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年），卷之一，頁12。

古之聖人，以公心待天下之人，胙之土而分之國。今之君人者，盡四海之內為我郡縣猶不足也，人人而疑之，事事而制之，科條文簿日多於一日，而又設之監司，設之督撫。

在顧炎武看來，封建放權於下，實是一種信任群臣之表現，而郡縣收權於上，則是不信任群臣之表現。然而這種不信任並非毫無理由，他又言：「以為如此，守令不得以殘害其民矣。不知有司之官，凜凜焉救過之不給，以得代為幸，而無肯為其民興一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱？」可見顧炎武亦能諒解收權於上是為防止專權，但在顧炎武看來，專權能夠對民「殘害」，亦能為民「興利」，若是按照這種不信群臣的制度精神發展下去，「有司之官」無法為民「興利」，國家只有更窮更弱。

不管是黃宗羲、王夫之、還是顧炎武，對於明朝的觀察都是君不信臣，並且因此進行批判。我們知道這些觀察出自於中央集權的種種制度，然而仍不清楚的是君不信臣背後的原因為何。如果君不信臣只是單純的個人心態而已，那麼黃顧王三人對中央集權的反思只要呼喚人主對群臣的信任即可，然而黃顧王三人卻提出了種種的創新制度（見下文）。君不信臣是為因，中央集權之制度是為果，而黃顧王三人所要提出的解決之道，卻是針對制度，那只能說明他們認為君不信臣是一不可解決之問題，否則也不必「治標不治本」了。那是在什麼理論背景下，他們會如此認為呢？

## 第二節 歷史墮落的進程

沿著上節的研究，我們所要探知的，是黃顧王三人認為君不信臣背後的原因為何，因為他們對此原因的解釋，決定了他們為何認為君不信臣是一無可完全解決之問題。而本節以「歷史墮落的進程」為名，雖稍顯聳動，卻亦貼切。蓋黃顧王三人必是認為當時他們所處的政治環境已經惡極，否則亦無須反思，而此背後之原因又非僅偶然之人事問題而已，乃種種業力集合而造成，否則亦無須提出多項新制度以求變革。有惡即有墮落，此墮落既然非偶然個人的墮落，那就是歷史的墮落了。因此標題，我們倒可以先設計出一個比較的框架，來分別處理黃顧王三人，想像一下歷史之墮落必不可少的環節為何？首先必是導致君不信臣的第一動因，第二是君不信臣，第三是因君不信臣而出現的「疑制」，第四也必就是疑制所造成之後果。我們不妨先從王夫之的論述開始。

在《尚書引義》的〈冏命〉<sup>10</sup>中，王夫之提出了三個歷史階段來說明君不信臣之原因。一是朝代開國之初，王夫之認為此時君主是能夠信任群臣的，原因在於創業之時，君臣共體時艱，「險阻備嘗，情偽畢達，知人既已審矣」，也就是患難見真情。而且在建國初期，百廢待興之際，「言之臧否，旋踵而成敗效之」，人臣無法逃避責任。再加上一同經歷創業艱辛的大臣，也能夠「抑以國之興亡為己之生死，則經營寵祿，求當君心之計不生」，把心思放在為國為民上，而非如何確保自己的權位上。

到了第二個時期，即承平時，「迨天下以定矣，人君蒙業而居安，大臣循資以漸進，始之以容保為心也，猶未失也」。王夫之指出，承平時，創業之艱難的壓力已無，人之常情下，君主居安，大臣只求權位常保，並無特別可批判的。但他在下文話鋒一轉，說道「乃一有此心，而情流異蜺（豎心旁），則柔蜺（車字旁）漸成乎習尚，君不能自振，臣不能自堅。」王夫之認為，居安容保之心是歷史墮落的第一因，而這將轉為不思進取的心態，這時人臣為了求取利祿，種種口不對心的行為便會層出不窮，包括「承顏飾說」、「巧持人主之志意」等等，而人主面對這些可鄙行為，也會「因此以疑彼」、「即信以增疑」。從此君主便不能信任群臣了，而君主的不信任，又反過來造成人臣不敢勇於諫君，為保生命權位，也只能「聊供頤指，而他何能為。」

當君主對群臣之不信任到了更加嚴重時，便進入第三個時期，「迨及未造，主暗臣姦，而不但此也，主暗則志不定，臣姦則任之也不容專。於是大臣既有可疑之迹，天子因有厚疑大臣之心，上下交猜。」上下交猜之間，大臣為了博取君主的信任，便要推薦人選到君主身邊為自己美言，進而影響君主。然而被推薦到君主身邊的近臣，亦是有自己的利益考量，因此又會反咬大臣一口，大臣又能因此宣稱皇帝身邊有小人。大臣與近臣之間的相互攻擊，便會造成「宮府交違，國是益亂。」

從王夫之的論述裡可知，君主對群臣的不信任，君主和群臣都要負上責任。王夫之認為人臣在人之常情下都是擁有利益考量的，都是以容保權位為目的的，基於這種目的而有口不對心等種種可鄙行為，而皇帝因此對群臣難以信任也就無可厚非。而皇帝的責任在於他缺乏察知群臣情偽的能力，也只能假定群臣皆有「姦」的可能性，那麼也就無法專任大臣。而王夫之又更進一步地提到大臣與近臣的對立問題，細想大臣推薦近臣的原因，既然君主之不信任感來自於察知能力的缺乏，

<sup>10</sup> 王夫之，《尚書引義·冏命》，卷六，頁 415--419。

那麼反過來一想，便可知君主自然只能信任近臣，這就是為何大臣要推薦近臣的原因。皇帝會信任內閣，會信任宦官，按照王夫之所述，並非只應讓皇帝負上全部的責任，君主對群臣不信任，決定於其察知群臣的情偽能力，要是群臣皆賢，皇帝根本不需懷疑，也就不需察知，既然如此，皇帝除了相信身邊的近臣之外，又還能相信誰呢？然而近臣又是群臣推薦，那麼皇帝除了相信從小與自己玩樂的宦官外，又還能相信誰呢？歷史墮落的第一因為何？人之常情下的居安容保之心。既然是人之常情，自也就是無可解決了。

因君不信臣而發展的「疑制」之後果為何，王夫之一步一步地勾勒出了這墮落的進程。首先，權力與職能是相對應的，「疑制」收權於上，是「以一人敵天下之力，以一代敵數百年之力<sup>11</sup>」，王夫之直指結果便是那「一人」「一代」根本無法完成職能，因此他斷言結果便是「力窮法匱，私蠹蝕爛，乃使相委而謝之<sup>12</sup>」。在上的無法完成職能，在下的又沒有足夠的權力去擔負，治理好壞的責任便能相互推諉。其後，權力與職能無法相對應的更進一步嚴重，是政府運作根本原則的破壞：

故王者制名，天下奉名，百官赴名。倒其所制，昧其所奉，質其所赴，則將賤爵祿而重事權。爵祿者，天之秩也，事權者，上之意也。菲天秩則士薄功名，尊上意則人喪廉恥。是以王者慎名，名正則任重，任重則責隆，責隆則政理矣<sup>13</sup>。

王夫之認為，君主責成官員的手段，應為「名」，而非「實」。所謂「名」，可以理解為規範形式；所謂「實」，可以理解為實際行動。君主之所以能使官員有某某行動，前提是因為君主讓官員受某某規範形式所制約，也就是君主之所以能使官員負責某種「事權」，前提是因為君主讓官員擁有某種「爵祿」。在王夫之看來，君臣不信任將破壞政府運作的最根本原則。官員之所以是為官員，是基於政治規範下所賦予的行政職位，在「疑制」底下，一個官職所對應的事權並非是完全和獨立的，而是與其他官職共同對應。例如在地方層級上，一縣或一府的民政，除了是由該縣該府的知縣和知府負責，但同時又是由布政司底下的分司負責；在中央層級上，人事任免除了是吏部負責，但又是由參與廷推的群臣、擁有抄參之權的督察院負責。爵祿與事權對應不上的結果反映在具體事務上便是官員

<sup>11</sup> 王夫之，《黃書·任官第五》，頁 525。

<sup>12</sup> 同上，頁 525。

<sup>13</sup> 同上，頁 526。



相互推諉責任，而反映在整體政府運作上便是「上之意」壓倒「天之秩」，也就是君主個人之意志壓倒維持秩序運作的規範形式。在此情境底下，官員對於自己的期望便不再是將自己的任務做好，也就是「薄功名」，而是曲迎君主，即「喪廉恥」。

再後，當政府已經不再是根據規範形式進行運作時：

賢者無以治不肖而相與窳，貴者無以治賤而相與為偷；不肖師賢者之窳而以淫，賤者師貴者之偷而以竊；筋力弛，手足痺，目盲耳聾，心頑思短，異類之強者，其不乘短垣而逾之也乎？<sup>14</sup>

在王夫之看來，理想的政府組織運作方式，應是將有才能和品性的賢者提拔成有權力的貴者，再讓賢者治不肖，貴者治賤，既然政府不再依規範形式運作，這種治理原則亦無從貫徹。而賢者與貴者既無法履行他們的職責，便會選擇墮落，所謂上樑不正下樑歪，政府綱紀的喪失，是政府官員的集體墮落，國家機能的喪失。最終結局便是「異類之強者」的滿清入關滅亡國家。

由此，我們可整理出王夫之所提出的歷史墮落的進程是為：居安容保之心→君不振，臣不堅→君不信臣→疑制→在上無法勝任→在下事權不明→君主私意壓倒規範→官員集體墮落→外族入侵。

接下論述黃宗羲所認為的歷史墮落進程。如果說王夫之認為君不信臣之背後雙方都要負上責任，那黃宗羲則認為君主需要負上最大責任，然而他亦是從人之常情來做論據。在《明夷待訪錄》的〈原君〉<sup>15</sup>篇中，黃宗羲認為在政府未產生前的自然狀態是：「有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之」。而政府之產生，是為「有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害；此其人之勤勞必千萬於天下之人」。從黃宗羲所提出的自然狀態可知，黃宗羲認為人的本性具有難以避免的自私傾向。然而弔詭的是，政治之目的卻是違反人之自私本性，要以「公」之精神來實現興「公利」和除「公害」的服務。因此黃宗羲在下文便斷言，參與政治是為「必非天下之人情所欲居也」，由此申論古代聖人參與政治是為帶有犧牲自己的奉獻精神，並且按照人自私本性的限制，即便傳說的聖人也是在種不得已的情境下參與政治的：「故古之人君，去之而不欲入者，許由、務光是也；入而

<sup>14</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，卷五，頁 400。

<sup>15</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原君》，頁 27-29。

又去之者，堯、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。豈古之人有所異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也」。

黃宗羲的論述帶著一種理想與現實相互拉扯的掙扎痛苦。一方面，黃宗羲把政治目的設定得如此美好，以致於在他所斷定的人性下是不可能達到的；一方面，黃宗羲也不能承認曾經有人能夠突破這人之本性，即便傳說之聖人也不能圓滿。兩相掙扎下，黃宗羲因此對歷史有個弔詭的解釋：政府產生的動因絕對是為興「公利」和除「公害」，但這卻是違反人的自私本性的。

因此，黃宗羲提出了一政治典範，即當不能忍受參與政治所需要的犧牲時，就必須退出政治，即如許由、務光。他依此標準，開展了他對歷史墮落進程的描述。首先，是人主不再以政治作為公益事業，而以政治作為謀利事業：

後之為人君者不然，以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。始而慙焉，久而安焉，視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮。

在黃宗羲看來，皇帝既以天下為產業，那麼政治根本精神在現實中便會顛倒過來，本來政治目的是為公共服務，以「民」為服務對象，「君」為提供服務者。但在後世則墮落為政治目的是服務皇帝，於是「民」成為被剝削者，「君」為剝削者：「古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也」。

然而，既然人之自私是難免的，故此黃宗羲又言這種墮落是可以被理解的：「雖然，使後之為君者，果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也」。但是，皇帝之私是可以被理解的，而天下人之私亦是是可以被理解的，因此皇帝不能以其私而要求天下之人無私，自然狀態比起皇帝宰制天下的狀態，還更接近政治根本原則：「然則為天下之大害者，君而已矣。向使無君，人各得自私也，人各得自利也」。

皇帝以天下視為自己的產業，便會害怕他人來奪取自己的產業，遂有君不信臣的心態，基於此心態，便會設立種種制度來保障自己的產業，而這就是「疑制」產生的背景。黃宗羲在〈原法〉<sup>16</sup>有云：

後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，

<sup>16</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原法》，頁 37-38。

思患於未然以為之法。然則其所謂法者，一家之法而非天下之法也。是故秦變封建而為郡縣，以郡縣得私於我也；漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也。

對於黃宗羲來說，集權的發展是基於人主之私欲，因此越加集權便不止在原則上越加背離公共服務的目的，在現實上也越加有利於人主剝削天下。故此他在後文又說：「後世之法，藏天下於筐篋者也，利不欲其遺於下，福必欲其斂於上。用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺」。黃宗羲以「筐篋」來比喻集權之法，皇帝就是要以集權之法來保護「自己的」天下。黃宗羲據此申論，「天下」好比是放在「筐篋」裡的珍寶，人人都是自私的，皇帝以天下謀利自己，天下人亦會如是想，故此「筐篋」就要編織得越加牢實，但這就越顯得那裡面的珍寶可貴，故此黃宗羲總結：「天下之人共和其筐篋之所在，吾亦鯁鯁然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也」。歷史就在這「法愈密」和人心對天下越加垂涎的交互作用下，螺旋般地墮落。對黃宗羲來說，集權的問題已經不是功能缺失而已，還是違背原則，故越加集權就越不道德，即「非法之法」。

總結黃宗羲所提出的歷史墮落進程：自私自利之心→人主以政治謀利自己→君不信臣→非法之法→人主剝削天下→天下人覬覦天下→法越密→天下越亂。

最後探討顧炎武。顧炎武並不像黃宗羲和王夫之，從一理論來推演君不信臣的原因。他對於疑制的產生，在〈郡縣論〉中只有這一斷語：「今之君人者，盡四海之內為我郡縣猶不足也，人人而疑之，事事而制之，科條文簿日多於一日，而又設之監司，設之督撫，以為如此，守令不得以殘害其民矣」<sup>17</sup>。單要從這句推敲出君不信臣的原因，唯一的線索就是「以為如此，守令不得以殘害其民矣」。為何君主會「以為如此」呢？此中解答自是顧炎武認為君不信臣的原因所在了。

考察顧炎武在〈郡縣論〉中的語境，可知顧炎武的目的是為「寓封建之意於郡縣之中」<sup>18</sup>，即採用封建制之精神來補救郡縣制之流弊。而他所謂的封建制之精神是為：「以公心待天下之人，胙之土而分之國」。反過來講，即郡縣制不具公心。可見君不信臣始於郡縣制的產生，在封建制時，君信臣從而封土裂國。那進一步要問的便是，為何曾經君可信臣而到後來不可呢？顧炎武有句話值得玩味：

<sup>17</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，卷之一，頁 12。

<sup>18</sup> 同上，頁 12。

天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，心不如其自為，此在三代以上已然矣。聖人者因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治。夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，縣之城郭皆其藩垣，縣之倉廩皆其困窮。為子姓，則必愛之而勿傷；為田疇，則必治之而勿棄；為藩垣困窮，則必繕之而勿損。<sup>19</sup>

顧炎武對人性的觀察是人是自私的，人為自己著想的心思，必定比為天子為百姓來得更多，這不管是在三代的封建制或後世的郡縣制都一樣。顧炎武由此申論，三代之聖人並不是相信人不是自私的，而是利用人的自私。故此封土裂國在顧炎武看來，是為讓地方官員得以私其治理之地，在謀利自己的同時就會謀利其治理之地。他因此又總結：「於是有效死勿去之守，於是合從締交之拒，非為天子也，為其私也。為其私，所以為天子也。故天下之私，天子之公也。公則說，信則人任焉。<sup>20</sup>」從以上論述我們便可推敲出那句「以為如此，守令不得以殘害其民矣」所隱含的答案了。

既然人性本就是自私的，那也就難怪君要不信臣，站在君主的立場，是「以為如此，守令不得以殘害其民矣」。但顧炎武要批判的，是「守令不得以殘害其民」的反面，就是「無肯為其民興一日之利<sup>21</sup>」。兩相權衡，倒不如讓守令得以謀利自己，雖然動機不純，但結果卻是「為天子」。由此，我們大致可以把握顧炎武所認為的歷史墮落之第一因了，那就是人性自私。

顧炎武認為，由於君不信臣，君主便要自己承擔起治理天下萬事的工作，但這又是君主不能負荷，君主還是必須依賴眾多官員的協助，但既然君不信臣，就只能設立種種法制以防姦偽：「後世有不善治者出焉，盡天下一切之權，而收之在上，而萬幾之廣，固非一人之所能操也，而權乃移於法。於是多為之法，以禁防之<sup>22</sup>，而這就是疑制的開始。顧炎武在後文堅持他一貫的主張，禁防群臣之姦偽，即等於禁防群臣之作偽：「雖有姦宄有所不能踰，而賢智之臣，亦無能效尺寸於法之外，相與兢兢奉法，以求無過而已」。

顧炎武又言：

<sup>19</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論五》，卷之一，頁 14-15。

<sup>20</sup> 同上，頁 15。

<sup>21</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，卷之一，頁 12。

<sup>22</sup> 顧炎武，《日知錄·守令》，收錄於陳智超主編，《陳垣全集·日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年）第十四冊，卷之九，頁 559。



前人立法之初，不能詳究事勢，豫為變通之地。後人承其已弊，拘於舊章，不能更革，而復立一法以救之。於是法愈繁而弊愈多。天下之事，日至於叢脞。其究也眊而不行<sup>23</sup>。

在顧炎武看來，法制作為規範，而現實中有無限可能性，是法制永遠不可能完全一一規範的，因此立法的原則是越加簡單越好，這才有彈性處理的空間。而顧炎武觀察到的現象則是，現實中立法卻越加複雜，每當遇到新的可能性時，便又立一法以補救，但多立一法便又多一限制，因此「法愈繁而弊愈多」。顧炎武不止認為人材在這諸多法制限制當中，是無法發揮才能，而且反而會給小人利用法制漏洞來謀利：「夫法制繁則巧猾之徒皆得以法為市，而雖有賢者，不能自用，此國事之所以日非也。<sup>24</sup>」

總結顧炎武所認為的歷史墮落進程：為己之心→君不信臣→收權於上→人主不能負荷→設法制防姦偽→法越繁→人材無法發揮→小人以法為市→國事日非。

將黃顧王三人各自提出的歷史墮落進程並排而看，可得表一：

	黃宗羲	顧炎武	王夫之
歷史墮落的第一因	自私自利之心	為己之心	居安容保之心
人的錯誤選擇	<ul style="list-style-type: none"> <li>◇ 人主以政治謀利自己</li> <li>◇ 君不信臣</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◇ 君不信臣</li> <li>◇ 收權於上</li> <li>◇ 人主不能負荷</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◇ 君不振，臣不堅</li> <li>◇ 君不信臣</li> </ul>
所設立的制度	非法之法	設法制防姦偽	疑制
所造成之後果	<ul style="list-style-type: none"> <li>◇ 人主剝削天下</li> <li>◇ 天下人覬覦天下</li> <li>◇ 法越密</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◇ 法越繁</li> <li>◇ 人材無法發揮</li> <li>◇ 小人以法為市</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◇ 在上無法勝任</li> <li>◇ 在下事權不明</li> <li>◇ 君主私意壓倒規範</li> <li>◇ 官員集體墮落</li> </ul>
最終結局	天下越亂	國事日非	外族入侵

表一：黃宗羲、顧炎武、王夫之的歷史墮落進程

<sup>23</sup> 顧炎武，《日知錄·法制》，第十四冊，卷之八，頁 505。

<sup>24</sup> 同上，頁 504。

從黃顧王三人的比較中，可知他們的觀察和看法有同有異。最大的相同點便是都將歷史墮落的第一因歸咎於人性的醜惡面，並且認為這是無可避免的，然後以此解釋為何君會不信臣。第二個相同點則是指出由於君不信臣，種種中央集權式的法制便會出現，而最終結果必是慘然收場，而那壓垮國家的最後一根稻草也總是道德上的墮落。可以說，他們眼中的歷史墮落之進程，即為人性墮落之進程。

然而，他們認為人性自私是「人之常情」，這雖是歷史墮落之第一因，但卻不是歷史墮落的起點，起點是人在現實中作出錯誤的選擇。在黃宗羲看來，君主應該學習許由和務光，勇於退出政治；在顧炎武看來，君主應該認識到人之自私是可以被利用的；在王夫之看來，臣子和君主都應該時時提醒自己身負治理國家的重擔。人性是自私的，但人性之墮落卻非無可避免的，黃顧王三人都指出，人類曾經紀錄著沒有墮落的歷史，那就是「三代」，那時人還沒有做出錯誤的選擇。

黃宗羲在〈原法〉<sup>25</sup>篇是這麼說的，「三代以上有法，三代以下無法」，可見「非法之法」始於三代之後。而三代之所以有法，是因為「三代之法，藏天下於天下者也，山澤之利不必其盡取，刑賞之權不疑其旁落，貴不在朝廷也，賤不在草莽也」，黃宗羲從三代之法推斷出那時人主並未以天下來謀利自己：「此三代以上之法也，固未嘗為一己而立也」。

而顧炎武也如是說：「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，心不如其自為，此在三代以上已然矣。聖人者因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治<sup>26</sup>」，顧炎武也因此斷定那時人主並沒有不信大臣：「古之聖人，以公心待天下之人，胙之土而分之國」<sup>27</sup>。由此便可反推，郡縣制的開始即是君主不具公心，不欲有能夠威脅自己的諸侯存在：「盡四海之內為我郡縣猶不足也<sup>28</sup>」。

王夫之對三代則有此論述：「堯、舜之以天下為公者，秩然於天理之別，使中國恒有明王而競中國也。三代之以世及為競者，廓然於封建之義，使諸侯各勉於治，而公諸諸侯也<sup>29</sup>」。在王夫之看來，三代之世的君主是具有以天下為己任的自覺的，基於此自覺而不願意收權於上，分封諸侯，以此使中國擁有足夠的能力來敵擋反叛和外族入侵。他並以此申論，雖然周代廢除宰相，但是周代因有分封

<sup>25</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原法》，頁 37-38。

<sup>26</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論五》，卷之一，頁 14-15。

<sup>27</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，卷之一，頁 12。

<sup>28</sup> 同上，頁 12。

<sup>29</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，卷五，頁 400。

諸侯，因此即便在上無法勝任，但在下卻仍可承擔保衛國家的責任：「周公以此意而制《周官》，六官分建，公孤無權，君無逸則天下綱紀乎天下，其為元德顯功之後，而在分土分民之列者，莫不資以可競之世<sup>30</sup>」。而當人主不以國家危亡為己任，而以自己權位為重時，便是歷史墮落的開始，而王夫之認為這始於秦朝：「迄於孤秦，家法淪墜，膠膠然固天下於攬握，顧盼驚猜，恐強有力者旦夕崛起，效己而劫其藏。<sup>31</sup>」

由此可見，不管是黃顧王三人，都將三代當成歷史尚未墮落之時，而這也就意味著郡縣制的開始即是歷史墮落的開始，也是人性墮落的開始。那我們也就能因此推論，黃顧王三人所要反思的，根本就是以郡縣制為表現的集權式制度，而這種制度在他們的理解裡也是人性墮落的標誌，因為這種制度是以君不信臣和其背後的人性之錯誤選擇為設計精神的。

回顧本文在上節提出的疑問：是在什麼理論背景下，黃顧王三人既然以君不信臣是為因，中央集權之制度是為果，但在改正上卻是針對制度，來「治標不治本」？可以發現到，黃顧王三人基本認定君不信臣必然導致中央集權，故此可以說對於集權制度的改正，並不是「治標不治本」，而是要從制度著手來導正君不信臣背後的人性錯誤選擇，由此因君不信臣而將帶來之問題也能因此一併消除。

讓我們總結黃顧王三人對於歷史的看法與他們反思中央集權的關連性。他們認為，歷史的墮落始於人性錯誤的選擇，人性錯誤的選擇導致了中央集權的制度，中央集權的發展，便是人性錯誤選擇的繼續，而這間中有個必須經過的環節，即為君不信臣。任何人都能夠作出錯誤的選擇，但是並非每個人的選擇都能夠導致中央集權，只有在君主作出錯誤選擇的情況下，才有君不信臣這個命題，也只有君主作出錯誤選擇的情況下，中央集權才會產生。因此又可以說，越加集權就越顯示君越不信臣。而且也可以說，越加集權就表示歷史越加墮落。反過來說，對於歷史的導正，即為對集權的導正。

那接下來要問的是，歷史真的墮落？

### 第三節 歷史真的墮落？

「歷史真的墮落？」，這真是一個蠢問題。歷史由人書寫，歷史的不同樣貌只表示不同人對歷史的看法。然而，這一問題卻為必要。既然黃顧王三人對於中央集權的反思，是直接推論於他們對歷史是如何墮落的觀察，那麼我們如欲瞭解

<sup>30</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，卷五，頁400。

<sup>31</sup> 王夫之，《黃書·古儀第二》，頁504-505。

爲何黃顧王三人要對中央集權作反思，則從他們爲何要如此看待歷史便能得到解答。單就一些常識而言，我們便可以斷定黃顧王三人對於歷史的看法絕對是特殊的，如果歷史墮落早從三代之後便開始，那麼爲何在他們之前無人提出警告，而且會越加墮落呢？要知道黃顧王三人對於中央集權是從道德層面上來整個否定，然而中央集權之發展卻是實實在在長期發展的趨勢。若中央集權是導致國家滅亡的首禍，從秦到明，多少個朝代浮浮沈沈，便有多少個歷史教訓，則爲何人們要一再而再地重新作出人性錯誤的選擇，不去回到那以公心待天下人的封建制，而是一路往那郡縣制的深淵奔走呢？黃顧王三人認定集權的制度精神產生於人性錯誤的選擇，這是他們對他們之前歷史的否定，是後人對前人的反省，他們自認爲對，則前人即爲錯。問題是，他們是否意識到呢？答案是有的。

王夫之在《黃書》的〈古儀第二〉中，指出雖然歷史從秦朝之後便開始了墮落，但是人還是能在墮落的歷史中，作出人性的正確選擇，那就是分權，而他便以漢朝分封諸侯來佐證：「迄於劉漢五姓百十有七后，豈不偉與！是豈有私神器以貽曾懸之心哉！」而那些沒有主張分權之精神的前人，王夫之則有所批判：「方且割萬有，專己私，侈身臂，矜總持，不縱以權，不強其輔，則所以善役天下而救其禍者，蕩然無所利賴。此仁者之悲膺疾頰，而俗儒之利以爲名也」，在他眼中，那些主張分權的是「仁者」，而不如此主張的則是「俗儒」。

由此可知，王夫之並沒有一口斷定前人毫無反省集權之弊，只不過他認爲歷史的洪流淹沒了這些主張分權的「仁者」，而讓那些以集權之名來獲取己利的「俗儒」佔上風，推動了歷史的繼續墮落。「集權」之反面的「分權」倒成了政治正當性，成爲王夫之評判歷史好壞善惡的標準。在這一點上，顧炎武和黃宗羲亦然。

顧炎武以法制繁多作爲集權之標誌，而解釋爲何「法愈繁」時，他對前人有如是評論：「前人立法之初，不能詳究事勢，豫爲變通之地。後人承其已弊，拘於舊章，不能更革，而復立一法以救之<sup>32</sup>」。可見他認爲，在他之前的「前人」和「後人」，都沒有意識到中央集權之法根本是人性錯誤的選擇，不斷地「復立一法以救之」。但他也指出卻也有人意識到的，並做了一個對比：

諸葛孔明開誠心布公道，而上下之交，人無間言，以叢爾之蜀，猶得小康。魏操吳權，任法術以御其臣，而篡逆相仍，略無寧歲。天下之事固非法之所能防也。<sup>33</sup>

<sup>32</sup> 顧炎武，《日知錄·法制》，第十四冊，卷之八，頁 505。

<sup>33</sup> 同上，頁 504。



法制繁多導源於集權之精神，集權之精神導源於君不信臣，以此逆反推論，顧炎武把諸葛亮的「開誠心布公道」當成分權的標誌，與魏國和吳國的「任法術」來做比較。

而黃宗羲對前人更有微詞：

論者謂一代有一代之法，子孫以法祖為孝。夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之。壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博憲章之餘名，此俗儒之勦說也<sup>34</sup>。

黃宗羲認為那些自認為「以法祖為孝」的前人，實是在擁護那「非法之法」，自以為孝，卻是「俗儒」，但也指出歷史上存在不願做俗儒的人。在〈學校〉<sup>35</sup>篇中，黃宗羲指出學校應具批判天下得失的責任，而這是三代設立學校的本意，即便朝廷也要受批判之列。而三代之後所設立的學校卻失去如此本意，反變成依附於朝廷：「三代以下，天下之是非一出於朝廷。天子榮之，則羣趨以為是；天子辱之，則羣擿以為非」，他隨後指出：

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議；宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱；三代遺風，惟此猶為相近。使當日之在朝廷者，以其所非是為非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下，君安而國可保也。乃論者目之為衰世之事，不知其所以亡者，收捕黨人，編管陳、歐，正坐破壞學校所致，而反咎學校之人乎！

黃宗羲指出東漢太學生正是具有三代以學校批判朝廷的遺風，但歷史的洪流卻把這股回歸三代精神的社會運動給扼殺了。那些自以為太學生批判朝政是屬於「衰世之事」的人，在黃宗羲眼中正是促使歷史墮落的人。

由此可知，黃顧王三人對於中央集權的反思，是以「分權」作為政治正當性進行的，此中原因不難理解。蓋歷史之墮落即為集權之發展，而集權之原因始於君不信臣，而君之所以不信臣卻又是因作出人性的錯誤選擇。黃顧王三人既然是把一個制度精神推演於一個道德選擇，那麼好的制度精神就意味著有好的道德選

<sup>34</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原法》，頁 38。

<sup>35</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·學校》，頁 47-51。



擇，壞的制度也就意味著有壞的道德選擇。道德是無中立的，非好即壞，非甲即乙，既然集權是為壞，則集權之反面就必是好；既然集權是為政治不正確，則分權即為政治正確。因此，我們便可以從黃顧王三人所提出的歷史墮落之進程，來反推出歷史導正之進程：即把集權改為分權，因為分權之前提是為君信臣，因為君信臣，則意味作出人性正確的選擇。那麼也就能夠解釋黃顧王三人為何會認為歷史在墮落：因為歷史的方向是越加集權，而非分權。

黃顧王三人將分權視為政治正當性，則意味君信臣亦為政治正當性，如果我們要刨根問底，黃顧王三人這種將分權/集權，與君信臣/君不信臣等同起來推論方式，是相當令人玩味的。在日常用語中，使用「我信你」或「我不信你」的語言，我們都知道所要指涉的是一種個人行為。而黃顧王三人所使用的「君信臣」或「君不信臣」卻非指涉的是一種個人行為，因為「君」指的不是一個特定的「某君」，「臣」也指的不是一個特定「某臣」。在具體情況中，「君信臣」或「君不信臣」，這樣的語言實在是曖昧難明。我們知道「君」只能有一個，但「臣」卻可以有很多個。「甲君」可以信「甲臣」，而不信「乙臣」，遇到這種情況，我們該說「君信臣」還是「君不信臣」？不管說哪一個，都與事實不符合。可以說，黃顧王三人是將「君信不信臣」上升到抽象的概念，因此黃顧王三人從歷史上判定君信不信臣，實在不是按照個人行為的標準而去檢視，而是以制度是否分權而去檢視。也就是說，黃顧王三人所說的「君信臣」或「君不信臣」，並不是指「某君」信了多少或哪個「臣」，而是指「某君」治下的整個制度原則，是假定了臣可信，或臣不可信。只有如此，黃顧王三人以君信不信臣當作一種政治正當性的標準，才有意義可言。

按照這種標準，那麼在黃顧王三人眼中，一個好的制度，就是要假定所有臣是可信的；一個不好的制度，就是要假定所有臣不可信的。矛盾的是，黃顧王三人卻又一致認為人性有醜惡面，既然人之自私是人之常情，而不是偶然個人、少數個人的錯誤，而臣是人，那麼按照普遍人性標準，便就假定了臣是不可信的。如果黃顧王三人對普遍人性的觀察是對的，那麼他們所提出的政治正當性就是錯的；如果黃顧王三人所提出的政治正當性是對的，那麼他們對普遍人性的觀察就是錯的。以客觀角度而言，我們要不認定黃顧王三人自相矛盾，要不假定黃顧王三人還有一套自圓其說的論述。

如果我們假定黃顧王三人能夠自圓其說，那麼黃顧王三人的道德觀必定是效果論式的，而非動機論式的。在動機論式道德觀下，人的動機重於效果，黃顧王三人既然假定臣是可信的，那麼就要解釋臣的動機在普遍上無可懷疑，則如此顯

然就與黃顧王三人對普遍人性的觀察矛盾；只有在效果論式道德觀下，效果重於動機，黃顧王三人便可解釋臣之所以是可信的，是因為君信臣並分權會帶來善的結果，而非臣的動機無可懷疑，則便不與他們對普遍人性的觀察相矛盾。

以黃顧王三人的論述來驗證本文所提出的效果論式道德觀的假定，可知確實如此。例如黃宗羲，他在解釋為何要以分權之精神改正非法之法時，並不是解釋臣是可信的，而是說分權之法能夠帶來善的結果：「使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間。其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有治法而後有治人<sup>36</sup>」。所謂「先王之法」便是三代時以分權為精神的「井田、封建、學校、卒乘之舊<sup>37</sup>」之制度。

而顧炎武則更加精闢，他有言人之自私是普遍的，但分權就是利用人之自私來得到大治：「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，心不如其自為，此在三代以上已然矣。聖人者因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治<sup>38</sup>」。

王夫之的論述則顯透徹，直接將動機和效果分開以言。他雖然已有言封建制是「以天下為公<sup>39</sup>」，但卻主張不能直接回到封建制，他對比郡縣制和封建制：「郡縣之天下有利乎？曰：『有，莫利乎州郡之不得擅興軍也。』郡縣之天下有善乎？曰：『有，莫善於長吏之不敢專殺也。』<sup>40</sup>」因此他認為因為封建之害比起郡縣之害更多。但是這並不改他認為郡縣制是起源於人性錯誤的選擇，只不過郡縣制在歷史趨勢下會帶來善的結果：

郡縣者，非天子之利也，國祚所以不長也；而為天下計，則害不如封建之滋也多矣。嗚呼！秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是夫！<sup>41</sup>

可見王夫之認為一個制度之好壞，並不決定於人之動機。那為什麼還要提倡分權呢？因為王夫之認為分權比起集權更能保障國家，他指出秦朝因為過於集權而快速滅亡，而漢朝便吸取了教訓，分封諸侯，反而能維持長久：「漢承其敝，古型秦軌，白黑兼半，而強幹枝條為數百年之計者，亦自創異意」。

<sup>36</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原法》，頁 38。

<sup>37</sup> 同上，頁 38。

<sup>38</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論五》，卷之一，頁 14-15。

<sup>39</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，卷五，頁 400。

<sup>40</sup> 王夫之，《讀通鑒論·孝武帝七》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984 年）第一冊，卷十五，頁 514。

<sup>41</sup> 王夫之，《讀通鑒論·秦始皇一》，第一冊，卷一，頁 2。

由此可知，黃顧王三人都是以效果論式道德觀來解釋為何主張分權。然而他們在主張分權之同時，對於集權的批判卻又非單純以效果論式道德觀來進行，而是以動機論式道德觀來指出君不信臣是君主在人性上作出錯誤的選擇，郡縣制的產生就是導源於君主沒有以封建制下的公心，而以私心來設立法制。他們在建構分權上，是採用效果論式道德觀，但在解構集權上，卻是採用動機論式道德觀。為何要用兩套標準做兩段工作呢？可以想像到的是，黃顧王三人都有一共同的對話對象。

試想想，解構集權正當性之目的即表示曾經有人建構出集權之正當性，黃顧王三人以動機論式道德觀來解構集權，即表示過去建構集權之正當性的也應是立論於動機論式道德觀。這顯示了黃顧王三人在他們的歷史點上，具有傳承亦有創新，在傳承上他們用同樣的方式來解構過去，在創新上，他們用不同的方式來展開未來。可以說，黃顧王三人是從一種舊觀念來開出一種新觀念，而基於此新觀念下，他們才能進行反思。而在他們論述中所隱含的舊觀念和新觀念，可以確知的是以不同道德觀來做分水嶺，而這就牽涉到了他們所認知的形上學。



## 第三章 改天：形上學認識

### 第一節 動機與效果的關係

在上一章中，本文指出黃顧王三人在解構集權方面，是以動機論式客觀道德觀進行，而在建構分權方面，是以效果論式客觀道德觀進行，基於這種以兩個標準作兩個工作的作法，本文假設了黃顧王三人在解構集權方面有一個對話對象，而此對話對象理應是以動機論式客觀道德觀建構集權，故黃顧王三人才需特意如此。這樣的斷言似乎稍嫌武斷，為此在進行驗證本文假設前，還需做一番更詳細的辯證，就邏輯上來檢視本文的假設是否成立，再進行文本的驗證。

首先區分「動機論式客觀道德觀」與「效果論式客觀道德觀」的差異。在事實行為上，必是先有動機，後有效果；在應然道德上，也應是要有純正動機，後有效果；動機與效果的先後關係是很確定的。然而，一旦論述者欲將某道德價值客觀化，這種先後關係就將變得很複雜，因為這牽涉到兩個理據上的成立條件，一是「是否能夠客觀化」，一是「是否符合道德」。就客觀化而言，一個客觀的應然價值，必是普遍化、可以要求任何人遵守。但每個人的主觀願望和客觀條件卻是不同的，因此一個價值要能夠客觀化，至少在論述上，它必須提供一個效果上的理據，也就是任何人遵守之後所帶來的效果必是好的，否則某甲和某乙遵守同樣的價值，但所得到的效果卻是某甲好，某乙不好，則此價值只能適用於某甲，不能適用於某乙，而論述者便不能說這是可以客觀化的應然價值。就道德而言，一個道德上的應然價值，必是規定人們遵守此價值是出於純正的動機，而非別有所圖，例如孝是一種道德價值，但如果某甲行孝是爲了騙取家長之好感以圖利遺產，則此人便不能符合孝的標準。因此可知，一個客觀化的道德價值要能夠成立，是需要既能提出良好的效果，又要符合純正的動機。

本來，就單純的「動機論」和「效果論」而言，其意義甚爲明確。所謂「動機論」是指：某一價值之爲善，是因爲實踐此價值即表示實踐者的動機純正；所謂「效果論」是指：某一價值之爲善，是因爲實踐此價值即表示實踐後的效果良好。反過來說，也就是某一價值之爲惡，根據動機論，乃因實踐者動機不純；根據效果論，乃因實踐後效果不良。然而，本文所使用的理論框架卻是將「動機論」和「效果論」，與「道德觀」做連結，而且要施用的對象是像分權/集權這種客觀化的標準，因此本文所提出的「動機論式客觀道德觀」與「效果論式客觀道德觀」，便不能如上述的「動機論」與「效果論」所定義的那麼簡單，而必須把能夠客觀化和符合動機純這兩個成立條件考慮進去。而本文之所以提出「動機論式客觀道



德觀」與「效果論式客觀道德觀」，乃爲了概括黃顧王三人在解構集權和建構分權方面的論述，其中原因在於黃顧王三人都將集權和分權當作一客觀道德價值。

在解構集權方面，不論事實如何，黃顧王三人將集權當作一政治不正確，而導論於人性錯誤的選擇，因此集權是爲不道德，強調了動機的善惡，並且集權又導致天下大亂，又強調了效果的好壞。在建構分權方面，黃顧王三人將分權當作一政治正確，並導出分權將帶來良好效果的結論，強調了效果的好壞，而分權表示君信臣，強調了動機的善惡。問題在於，既然是動機和效果並重，那又如何要特別區分呢？

讓我們按照「動機論」和「效果論」的推論過程，加入「是否符合道德標準」和「是否能夠客觀化」兩個條件，來進行定義。我們知道，「動機論」只能符合「是否符合道德標準」這一條件，「效果論」只能符合「是否能夠客觀化」的條件。現在我們要定義「動機論式客觀道德觀」和「效果論式客觀道德觀」，不管何者都要符合兩個條件。而我們知道動機和效果本來就是統一的關係，一定是先有動機，後有效果。而「動機論」和「效果論」之所以不能符合客觀化和道德標準兩個條件，前者原因在於好的動機未必有好的效果，後者原因在於好的效果未必來自於好的動機。（是。）現在我們根據「動機論」和「效果論」的推論關係，排除不能成立客觀化和道德標準兩個條件的原因，所得出來的結果將會是：一、好的動機必定有好的效果；二、好的效果必定來自於好的動機。根據以上結果，我們便能定義出「動機論式客觀道德觀」與「效果論式客觀道德觀」。

所謂「動機論式客觀道德觀」是爲：一個客觀道德價值之爲善，乃因實踐者之動機純正，而因爲實踐者之動機純正，必定有好的效果；所謂「效果論式客觀道德觀」是爲：一個客觀道德價值之爲善，乃因實踐後之效果良好，而因爲實踐後之效果良好，可知實踐者的動機純正。現在讓本文按照此兩個定義，來解釋爲何黃顧王三人是用「動機論式客觀道德觀」來解構集權，而用「效果論式客觀道德觀」來建構分權。

在解構集權方面，如果黃顧王三人是以「動機論式客觀道德觀」來進行，則其表述方式應爲：集權之爲不善，乃因人性錯誤選擇，因此君不信臣；因爲君不信臣，而造成歷史墮落。這一表述方式從上一章的黃顧王三人所論述的歷史墮落進程，可知是符合的。而如果是「動機論式客觀道德觀」來進行建構分權，那黃顧王三人的表述方式應爲：分權之爲善，乃因人性正確選擇，因此君信臣；因爲君信臣，因此歷史得以導正。由於黃顧王三人在人性選擇和分權/集權之間，加入了君臣關係，因此這樣的表述方式是不符合的。因爲分權之條件在於君信臣，



但未必臣便會信君，要知道黃顧王三人所言的君信不信臣，並非是一種個人行為，而是一種制度精神，一旦君信臣的制度精神化成分權制度之後，根據黃顧王三人所提出人之自私的觀察，未必保證制度下的群臣能夠不專權、不濫權。因此「動機論式客觀道德觀」並不符合黃顧王三人在建構分權方面的表述。

在建構分權方面，如果黃顧王三人是以「效果論式客觀道德觀」來進行，則其表述方式應為：分權之為善，乃因分權之效果良好，而因為分權之效果良好，乃知人性作出正確選擇，因此君信臣。這樣的表述方式是成立的，因為黃顧王三人所言的分權之效果良好，是可以使國家治理良善，君為了國家治理良善而犧牲自己容保權位之心，因此是人性正確的選擇。而如果是「效果論式客觀道德觀」來進行解構集權，那麼黃顧王三人的表述方式應為：集權之為不善，乃因集權之效果不良，而因為集權之效果不良，乃知人性作出錯誤選擇，因此君不信臣。從效果不良推知人的動機不純之成立的前提是，實踐者必定是先預知了效果將不良，而仍因為私心而故意作出選擇。故此黃顧王若是以「效果論式客觀道德觀」來解構集權，那麼便要指出君主是預知了集權將導致不良結果，但仍要故意不信臣，然而黃顧王三人並沒有這樣的論述。相反地，他們在解釋為何前人沒有反思到集權時，其原因在於他們沒有認知到，這在上一章的第三節本文已經指出。此外，他們在解釋君不信臣之原因上，亦指出君主不知集權之不良後果。例如顧炎武認為君主集權是因為「以為如此，守令不得以殘害其民矣」<sup>1</sup>；而黃宗羲亦指出君主雖然出於私心將天下視為自己產業，但他又指出君主如果根據這種心態以為可以將天下治理良善，亦是理解：「雖然，使後之為君者，果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也」<sup>2</sup>；王夫之則指出明朝學習周制而廢除宰相是不明治理之道：「學《周官》而弊焉者，未曙於斯義也」<sup>3</sup>。可見，以「效果論式客觀道德觀」來解構集權，並不符合黃顧王三人的論述。而他們認為雖然君主不明集權之惡果，但是君主行使集權實包藏君主私心，故此是一種「動機論式客觀道德觀」。

總結而言，由於黃顧王三人將君臣關係、集權/分權、人性正確/錯誤選擇連結在一起，才会有如此複雜的面貌。在解構集權方面，他們採用「動機論式客觀道德觀」進行；在建構分權方面，他們採用「效果論式客觀道德觀」進行。基於如此用兩種標準作兩套工作的作法，本文於是假設了黃顧王三人在解構集權方面，

<sup>1</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，卷之一，收錄於《顧亭林詩文集》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年），頁12。

<sup>2</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原君》（臺北市：金楓出版有限公司，1987年），頁28。

<sup>3</sup> 王夫之，《尚書引義·立政周官》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第二冊，卷五，頁400。

是有一對話對象，而此對話對象便是建構集權的理念型態，而此理念型態的建構方式，便是以「動機論式客觀道德觀」進行，而因此黃顧王三人才必須先用同樣的方式進行解構。在解構之後，黃顧王三人又用另外一種方式，即「效果論式客觀道德觀」來建構集權之反面的分權。而這也顯示了黃顧王三人與前人具有一形而上學的不同認識。

那麼如欲更進一步瞭解黃顧王三人反思中央集權的脈絡，那接下來的工作便是驗證本文的假設。第一個假設是建構集權的理念型態，是以「動機論式客觀道德觀」進行；第二個假設是黃顧王三人具有一形而上學的認識，提供了他們以「效果論式客觀道德觀」來建構分權正當性的理論框架。以下將分兩節進行論述。

## 第二節 動機論式客觀道德觀與集權

本節目的為驗證本文所提出的假設：黃顧王三人之所以以「動機論式客觀道德觀」來解構集權，原因為他們具有一對話對象，而此對話對象便是以「動機論式客觀道德觀」來建構集權正當性的。而此工作的第一步，便是尋找到「驗證對象」，也就是建構集權正當性的理念型態，而在進行對應文本之前，首先我們需確立出這樣的理念型態的應有背景，以方便尋找驗證對象。而這可從三方面來進行：論述主體、出現時間、主題。

首先，在黃顧王三人眼中，集權是為郡縣制的制度精神，既然郡縣制是歷史上實實在在的政治格局，而集權是為一長期發展的趨勢，那麼建構集權正當性的理念型態應是受官方所提倡的。故此可知本文所要尋找的理念型態的論述主體應為「官學」。

其次，根據黃顧王三人的說法，歷史從三代之後開始墮落，集權成為制度精神始於郡縣制的成立。也就是說，如果本文假設是成立的話，在他們眼中，建構集權正當性的理念型態的出現時間應是三代之後，並與郡縣制的成立相始續。

再次，以「動機論道德觀」來推導出集權正當性，其結構必是「人性正確選擇→集權」。故此我們所要先確定的，是從「人性正確選擇」到「集權」之間的中間環節。可以確知的是，這一中間環節，應是指涉某種君臣關係。因為從動機推導出價值的第一步，必是指涉於主體的某種行為，而集權所牽涉到的行為主體必是君與臣，因此在動機和集權之間的中間環節，也應是指涉於君與臣的互動。故此可以說，建構集權的理念型態的主題應為「君臣關係」。

可以總結說，建構集權的理念型態是為官學，並出現於三代之後，且論述的

主題是君臣關係，根據這樣的背景，顯然本文所要驗證的對象是為「三綱」。所謂「三綱」，是指「謂君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」<sup>4</sup>。三綱所規定的君臣關係，是臣子對於君主具有絕對的服從關係，而這是在郡縣制成立之後才建立起來的理念型態，並一直受官方所倡導。封建制下的君臣關係則是相對的，即如孟子所言，「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」<sup>5</sup>。絕對與相對之差別在於，絕對君臣關係下，君主之行為不改臣子對於君主的服從義務。因此三綱與集權之間的推論關係，並不是指三綱規定君主必須收權於上，而是規定了即便君主收權於上，臣子也需盡力配合。

確立了建構集權正當性的理念型態，便能開展尋找對應文本的工作。我們知道在郡縣時代中，曾經出現兩次最重要的官方確立正統思想的政策，一是發生在漢朝，由漢武帝「卓然罷黜百家，表章六經」<sup>6</sup>，一是發生在元朝，將朱熹的《四書章句集註》定為科舉考試的標準本<sup>7</sup>。這兩次政策也分別代表著中國兩次的思想運動之成果，一是從春秋戰國以來的百家爭鳴，經由漢武帝接受董仲舒的建議，透過太學和五經博士的設立，將儒學定於一尊，開啓了漢儒天人感應思想的流行；一是從宋代開始的新儒學運動，由朱熹提出的「道統」思想獲得官方承認，程朱理學遂成為官方學說，而後續又有王陽明發展心學。而本文已經確立了驗證對象是為「三綱」，因此也就確立了建構集權的結構應為「人性正確選擇→絕對君臣關係→集權」。那麼如果本文所提出的假設是正確的，則可發現到不管是在漢儒的天人感應思想中，抑或從宋以來的程朱理學中，都具有支持「人性正確選擇→絕對君臣關係→集權」這一結構的理念型態，而根據「動機論式客觀道德觀」的定義，其支持的方式是為提供兩種理據：一、絕對君臣關係是一能夠客觀化的價值；二、遵從絕對君臣關係即表示動機純正。並且所建立起來的推論關係是為：集權之為善，乃因出於人性正確選擇，也就是遵從絕對君臣關係，因為遵從絕對君臣關係，因此效果將良好。那麼，我們便可以從兩個問題來切入文本，一是「為何遵從絕對君臣關係是出於人性正確選擇？」；二是「為何遵從了絕對君臣關係將帶來良好效果？」。而本文所選擇的驗證文本，分別為這兩次思想運動的集大成者——董仲

<sup>4</sup> 朱熹撰，徐德明校點，《四書章句集注·論語集註·為政第二》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年）第六冊，卷一，頁81。

<sup>5</sup> 孟子，《孟子·離婁下》，收錄於謝冰瑩等編，《新譯四書讀本》（臺北市：三民，2006年），頁487。

<sup>6</sup> 班固撰，《漢書·武帝紀第六》，收錄於楊家駱編，《新校本漢書集註並附編二種》（臺北市：鼎文書局，1983年）第一冊，卷六，頁212。

<sup>7</sup> 「漢人、南人、第一場明經經疑二問，大學、論語、孟子、中庸內出題，並用朱氏章句集注」，宋濂等撰，《元史·選舉一》（北京市：中華書局，2000年）第二冊，卷八十一，頁1341。

舒和朱熹的著作。

首先論述董仲舒。首先檢視董仲舒對「為何遵從絕對君臣關係是出於人性正確選擇？」此問題的回答。董仲舒在《春秋繁露》中的〈深察名號第卅五〉<sup>8</sup>中有言：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。此聖人之善也」。董仲舒區分了「孟子之善」和「聖人之善」，並認為前者之善是不完全的，後者之善才是完全的，而完成的其中一個條件是要遵守「三綱」。對此區分的原因，董仲舒在同篇便有解答。董仲舒認為「性」是有兩面，一是「貪」，一是「仁」，也就是善惡兩種動機，因此他認為不能說「性善」，因為「謂性已善，奈其情何」，而「情」就是「貪」的那一面。故此他認為孟子所言「性善」，只是區別於完全沒有「善」的禽獸，「孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善；吾上質於聖人之所為，故謂性未善」，而這就是「孟子之善」。而要說真正的「善」，也就是「聖人之善」，是還需要經過教化培養的，「貪今萬民之性，待外教然後能善，善當與教，不當與性」。由此可知，董仲舒認為按照人的本性是未全善的，要全善還需經過外在力量的教化，而其中一個方式是遵守三綱，故此遵守三綱表示人性作出正確的選擇。

再來從「為何遵從了絕對君臣關係將帶來良好效果？」此問題進行檢視。董仲舒對此並非從實際效果上作回答，而是從先驗法則上作回答。董仲舒認為，由於性未全善，因此需要外在力量的教化，故此就需要規則，如果沒有外在規則，人便會從其所欲而以致天下大亂：「若去其度制，使人人從其欲，快其意，以逐無窮，是大亂人倫，而靡斯財用也，失文采所遂生之意矣」<sup>9</sup>。而如何制訂出外在規則，董仲舒則有言：「是故仁義制度之數，盡取之天」<sup>10</sup>，而其中三綱亦然：「王道之三綱，可求於天」<sup>11</sup>。所謂「天」，董仲舒指涉的是「天道」，也就是宇宙法則。我們知道絕對君臣關係是人事規則，因此才有效果是否良好的質疑，而董仲舒卻是將人事規則與宇宙法則混同起來，而宇宙法則是必然的，因此便不會有效果是否良好的質疑，也就是將「道德律」等同於「自然律」。將三綱的合理性建立在宇宙法則上，則絕對君臣關係變成是一無法違反的規則，因此對於董仲舒而言，「為

<sup>8</sup> 董仲舒著，曾振宇注說，《春秋繁露·深察名號第三十五》（開封：河南大學出版社，2009年），頁262-269。

<sup>9</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·度制第二十七》，頁229。

<sup>10</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·基義第五十三》，頁306。

<sup>11</sup> 同上，頁306。



何遵守絕對君臣關係將帶來良好效果？」這一問題並不成立，因為絕對君臣關係就是一必然的法則，若不遵守必然導致效果不良，故人只有遵守。

而董仲舒如何將人事規則與宇宙法則混同起來，則有一番宏大的論述。董仲舒認為天是萬物的創造者，而此創造是帶有目的的，也就是「仁」，他指出「天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也<sup>12</sup>。」而天為了實行「仁」之目的，因此創造了宇宙法則：「天常以愛利為意，以養長為事，春秋冬夏皆其用也<sup>13</sup>」，並且創造了人完成「仁」之目的：「天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義<sup>14</sup>」。他以天和人具有同構關係來證明：

為生不能為人，為人者天也。人之人本於天，天亦人之曾祖父也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天誌而仁；人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣。故曰受，由天之號也。<sup>15</sup>

而人「為仁義」的方法，就是學習天如何「覆育萬物」的方法，故此人要模仿天所制訂的宇宙法則來制訂人事規則，也就是「參天地」：「是故所取天地少者，旁折之；所取天地多者，正當之。此見人之絕於物而參天地<sup>16</sup>」。而三綱便是模仿宇宙法則所制訂出來的。

董仲舒認為天化生萬物，是以陰陽兩氣作為質料，相互交感而進行：「天者萬物之祖，萬物非天不生。獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生<sup>17</sup>。」並從對天象的觀察來指出「陽尊陰卑」：「陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦方盛；陽初衰，物亦初衰。物隨陽而出入，數隨陽而終始，三王之正隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也<sup>18</sup>。」由此他推論出萬事萬物都有陰陽兩面，並且是一面為尊，一面為卑，而三綱便是如此：

<sup>12</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·王道通三第四十四》，頁 285。

<sup>13</sup> 同上，頁 286。

<sup>14</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·人副天數第五十六》，頁 310。

<sup>15</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·為人者天第四十一》，頁 276-277。

<sup>16</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·人副天數第五十六》，頁 311。

<sup>17</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·順命第七十》，頁 342。

<sup>18</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·陽尊陰卑第四十三》，頁 282。



陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合，而合各有陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻，妻兼於夫，父兼於子，子兼於父，君兼於臣，臣兼於君。君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行。其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天<sup>19</sup>。

董仲舒根據「陽尊陰卑」的原則，指出君主如「陽」，是化生萬物的主力，而臣子如「陰」，是協助「陽」化生萬物的輔助，因此先有陽後有陰，先有君後有臣，臣子是因為君主的存在才能行治理之事，故此是為「臣兼功於君」。董仲舒更指出，在人事規則等同於宇宙法則下，人如果不遵守人事規則，即如同不遵守宇宙法則，而創造覆養萬物的天便會降下災異以示警告或懲罰：「國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至<sup>20</sup>」。

由此可知，董仲舒對於三綱的理論建構，是基於一宇宙論而得出，而也因此提供了集權之為動機純正和能夠客觀化的理據，並符合「動機論式客觀道德觀」的推演關係。在以董仲舒為代表的漢儒思想下，人必須參知宇宙法則並制訂人事規則，而其中之一便是絕對君臣關係的三綱，而人遵守此規則即為具有向善之心，也就是作出人性正確選擇，而人的這一選擇是符合「天」所賦予的使命，三綱是如宇宙法則般必然，因此自當是客觀化並人人需遵守的，故此效果必然是良好的，而若不遵守則天便會降下災異以示懲罰。由此可見，董仲舒之所以能夠提供絕對君臣關係以客觀化和動機純正的理據，關鍵在於他將三綱與宇宙法則等同起來。那麼我們便能重整出董仲舒的提供集權正當性的理念型態之結構是為：宇宙秩序規定下的法則→人性正確選擇→必然要遵守絕對君臣關係→集權。而這樣的理論結構，可以發現到，亦適用於朱熹對於三綱的論述。

朱熹認為三綱是一萬世不變的法則：

三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之跡，今皆可見。則自以

<sup>19</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·基義第五十三》，頁 305-306。

<sup>20</sup> 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露·必仁且智第三十》，頁 246。

往，或有繼周而王者，雖百世之遠，所因所革，亦不過此，豈但十世而已乎！<sup>21</sup>

而其中原因，朱熹亦是如同董仲舒，將三綱解釋為如同宇宙法則般，然而其宇宙論所根源的並非是「天」，而是「理」。朱熹有言：「理只是這一個道理，則同。其分不同，君臣有君臣之理，父子有父子之理<sup>22</sup>。」可見朱熹認為君臣關係是有一規範的，故此「君臣有君臣之理」，然而此理與其他之理又都是同樣的，只不過「分」不同。對此，朱熹的解釋是為「只是這個理，分做四段，又分做八段，又細碎分將去。」而黎靖德注明：「四段者，意其為仁義禮智。當時因言文路子之說而及此。」<sup>23</sup>朱熹認為所謂萬事萬物的「理」，本就是統一的，只不過分散在不同事物之間而有不同面貌，而朱熹之所以對「理」有此定義，是因為他將「理」看做猶如董仲舒所言的「天」一般的化生萬物之根源。

朱熹指出，太極是化生萬物的根源，而「太極」即是「理」，也是「氣」。朱熹言「太極」是「理」：

太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。<sup>24</sup>

朱熹言「太極」是氣：「做這萬物、四時、五行，只是從那太極中來。太極只是一個氣，迤邐分做兩個：氣裏面動底是陽，靜底是陰。又分做五氣，又散為萬物。<sup>25</sup>」朱熹認為，太極創生萬物，並不是猶如基督教所言的上帝創造萬物般。以基督教的觀點而言，上帝創造萬物後，上帝是上帝，萬物是萬物，創造與未創造前的差別在於多了萬物。而按照朱熹的觀點而言，太極創生萬物，是太極變成萬物，創生與未創生前的差別在於太極的面貌是不同的。因此，萬事萬物都是太極的一部份，故此朱熹才言「在萬物言，則萬物中各有太極」。而太極創生萬物，是先以一規則，也就是「理」，配以質料，也就是「氣」而進行。因此，既然萬事萬物都是太極的一部份，而萬事萬物都有理和氣才得以產生，故此太極是理也

<sup>21</sup> 朱熹撰，徐德明校點，《四書章句集注·論語集註·為政第二》，卷一，頁 81。

<sup>22</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·性理三》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），第十四冊，卷六，頁 237。

<sup>23</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·性理三》，卷之六，頁 237。

<sup>24</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·理氣上》，卷之一，頁 113。

<sup>25</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·鬼神》，卷之三，頁 163。

是氣。同理可證，太極以陰陽交感創生萬物，那麼陰陽也可以說是「理」，也可以說是「氣」。因此「理」散在萬事萬物各有其面貌，但就整體而言，都是統一的，這就是「理只是這一。道理則同，其分不同」的意思。

然而，理和氣卻有先後之別，因為太極化生萬物，是先有一根據，而此根據便是「理」，先有了理之後，才搭配上氣來化生。朱熹有言：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地。無人無物，都無該載了。有理便有氣流行，發育萬物。<sup>26</sup>」朱熹認為「天地」是理，而「君臣有君臣之理」，因此朱熹亦如同董仲舒，將人事規則與宇宙法則混同起來，因此三綱便如同自然規律般是必然的，是萬世不變的。而朱熹又認知到人事與自然仍是有不同的，人與萬物都是先根據一理而創生出來，理應是完全遵從如同自然規律的人事規則而行動，然而實際情況卻是人並未如此，人仍是會違反人事規則，人是會不遵守三綱的。對此，朱熹的解釋是，人雖然根據「理」而創生出來，但是在「氣」的搭配上會出現問題，也就是氣沒有按照理的規定成形。

朱熹有言：

論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。  
未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，  
然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其遍體於物，無處不  
在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。<sup>27</sup>

朱熹區分了「天地之性」和「氣質之性」。所謂的「天地之性」是太極化生人所根據之「理」，而理搭配氣化生之後，在人的身上便體現出「氣質之性」。因此沒有氣搭配的「性」，是純粹以理為根據的，是永世不變的法則，而搭配氣化生人之後，人身上的「性」便不是純粹以理為根據的，而是有偏頗的。故此人之所以會沒有完全遵照本應遵照的人事規則而行事，是因為人身上的「性」不是純粹的，而不純粹的原因在於「氣」沒有完全遵照「理」來搭配，而這就是「氣稟之偏」。朱熹有言：「氣稟之偏者，自不求所以知。若或有這心要求，便即在這裏。緣本來個仁義禮智，人人同有，只被氣稟物欲遮了。然這個理未嘗亡，才求便得。<sup>28</sup>」朱熹認為，按照純粹的「天地之性」，人有仁義理智四端，但是在實際情況人並未完全發用出來，或是按照仁義理智應具有的規則而行事，是因為被

<sup>26</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·理氣上》，卷之一，頁 114。

<sup>27</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·性理一》，卷之四，頁 196。

<sup>28</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·大學五（或問下）》，卷之十八，頁 622-623。

「氣稟之偏」所遮蔽，因此人應要努力去去除「氣稟之偏」，回歸到純粹的理上去。朱熹有言：

性只是理。然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽固，此理順發出來。蔽固少者，發出來天理勝；蔽固多者，則私欲勝；便見得本原之性無有不善。<sup>29</sup>

故此所謂「氣稟之偏」，便是私欲。從朱熹的宇宙論，我們可知朱熹亦同董仲舒，對於建構集權正當性的理念型態之結構亦是：宇宙秩序規定下的法則→人性正確選擇→必然要遵守絕對君臣關係→集權。而根據此結構也就提供了客觀化和動機純正的理據。就「為何遵從絕對君臣關係是出於人性正確選擇？」而言，朱熹之回答是三綱是為「理」，而「理」是化生人之根據，是人的善之端，是人應當遵守的規則，故此遵從三綱，即遵從理，遵從理即實現人性之正確選擇。就「為何遵從了絕對君臣關係將帶來良好效果？」，朱熹亦是把人事規則與宇宙法則混同起來，三綱是必然的，是萬世不變的，人不去遵守是因為人受私欲蒙蔽，人沒有理由不去遵守，因此亦沒有效果是否良好的問題，人只能如此。故此朱熹的論述符合「動機論式客觀道德觀」的定義，在「理」的規定下，人必須遵守絕對君臣關係，因為遵守絕對君臣關係，表示人實現了「理」，即是作出人性正確選擇，因為作出符合「理」的選擇，則效果必是良好的。儘管朱熹曾對三代以後的政治有極嚴厲的批評：「千五百年間，正坐如此，所以只是架漏牽補過了時日，其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」<sup>30</sup>然而其立論點非如同黃顧王三人是以制度精神來作為衡量標準，而是以統治者的心術或個人行為來作為衡量標準，故他在此句之前有言：

太宗之心則吾恐其無一念不出於人欲也。直以其能假仁假義以行其私，而當時與之爭者才能知術既出其下，又不知有仁義之可借，是以彼善於此而得以成其功耳。若以其能建立國家，傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非，但取其獲禽之多而不羞其詭遇之不出於正也。<sup>31</sup>

<sup>29</sup> 黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類·性理一》，卷之四，頁195。

<sup>30</sup> 朱熹撰，劉永翔，朱幼文校點，《晦庵先生朱文公文集·答陳同甫》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年）第二十一冊，卷三十六，頁1538。

<sup>31</sup> 同上，頁1538。



可見朱熹認為效果良好並非是政治是否良善的主要標準，也就是不應以「獲禽之多」；而還要視乎實踐價值者的動機，即是否「假仁假義」。可以說，在朱熹眼裡看來，動機之純正的地位要高於效果之良好。

本文以董仲舒和朱熹的論述為例，驗證了建構集權正當性的理念型態，的確是以「動機論式客觀道德觀」進行。我們以此對照黃顧王三人的論述，便可知黃顧王三人為何特別要指出集權是出於人性錯誤選擇了。黃顧王三人將集權解釋為出於君不信臣，而背後就是君主的私心。在董仲舒和朱熹的「動機論式客觀道德觀」下，集權正當性來自於人要遵從絕對君臣關係，而黃顧王三人則指出遵從絕對君臣關係的結果便是順遂了君主的私心，也就將遵從絕對君臣關係與人性正確選擇視為矛盾，因為出於公心的行為所得出的結果不應該是實現了他人之私心。可以說，黃顧王三人以君不信臣作為理由，為遵從絕對君臣關係提出了一個巨大的反諷，由此解構了集權的正當性。同時，我們亦可察覺到，黃顧王三人具有與朱熹不同的形而上學認識。對朱熹而言，君主既然為人，自當是有「氣稟之偏」，但這不改必須遵從絕對君臣關係，朱熹對於君主的要求如同對於其他人，便是努力地去除私心。但對黃顧王三人而言，不應只依賴去除私心這一方法，而是要設立種種制度來化除君不信臣的私心，也就是分權。而其中原因，是為黃顧王三人的形而上學認識，是屬於「效果論式客觀道德觀」的理念型態。

### 第三節 效果論式客觀道德觀與分權

本文目的為驗證黃顧王三人具有一形而上學的認識來建構分權正當性，而此形而上學的認識具有「效果論式客觀道德觀」的理念型態。從上文可知，董仲舒和朱熹是以絕對君臣關係來建立集權正當性，並以宇宙論來提供動機純正和客觀化的條件，而黃顧王三人便以絕對君臣關係是實現君主私心為論點，解構了集權正當性。若是如此，則黃顧王三人既然是針對他們的理念型態來解構集權正當性，也就因此是在此基礎上展開建構分權正當性的工作，那麼在建構的論述中，便必然要提出一有別於三綱的君臣關係，否則分權正當性是不可能建立起來的。故此，黃顧王三人建構分權正當性的結構，應為：人性正確選擇→某種君臣關係→分權。那麼可以說，如同三綱支持了集權正當性，黃顧王三人所提出的君臣關係，也便是分權之理據。故此我們亦可仿照上節的驗證方法，在分別確定了黃顧王三人所提出的君臣關係之後，再據此溯源，從兩個方面來驗證他們具有一「效果論式客



觀道德觀」的形而上學認識。首先，是從兩個問題進行切入：一、「為何遵從此君臣關係是出於人性正確選擇？」；二、「為何遵從了此君臣關係將帶來良好效果？」；其次，確立他們所建構分權的推論關係是為：分權之為善，乃因其效果良好，因為其效果良好，故此實行分權即表示出於人性正確選擇。

首先論述黃宗羲。黃宗羲論述君臣關係，集中反映在《明夷待訪錄》的〈原臣〉<sup>32</sup>篇。黃宗羲提出了兩種臣子態度來反問臣道應如何：一、「有人焉，視於無形，聽於無聲，以事其君，可謂之臣乎？」；二、「殺其身以事其君，可謂之臣乎？」第一個反問所描述的態度，是把君主當作一常常掛念的對象，即便不見不聞君主，但任何時候都懷有服侍君主的念頭，黃宗羲指出，這種態度只能「資於事父也」，即針對父親，不能針對君主。第二個反問所描述的態度，是把君主看作比自己生命還要高尚，而能作出犧牲生命的舉動，黃宗羲指出這種態度雖然是「無私之極則也」，但卻仍然不能算是「臣」。由此，黃宗羲提出了一理想的臣道：「曰：緣夫天下之大，非一人之所能治而分治之以羣工。故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也」。在黃宗羲的定義中，參與政治是為了公共服務，而非為了君主利益，因此臣子時時懷有服侍君主的念頭，是為家奴心態，即「宦官宮妾之心也」；也因此臣子為君主犧牲生命，只能是基於與君主的私交情誼，即「此其私暱者之事也」。總結而言，以上兩種態度都非屬於公共服務的範疇，故不能算是臣道。由此可知，黃宗羲以兩個反問直接否定了絕對君臣關係，而他所提出的理由為參與政治是以「天下」、「萬民」為服務對象，而非「君」。在政治以公共服務為目的下，黃宗羲提出了理想的君臣關係是為：「夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，共曳木之人也」。黃宗羲斷言君與臣都是提供公共服務者，因此君與臣是「名異而實同」，故此理想的君臣關係是「共曳木之人也」，也就是分工關係。

由此，我們便確立了黃宗羲所提出的君臣關係，是把綱常倫理意義抽離出來的分工關係。以下便能進行驗證黃宗羲具有一「效果論式客觀道德觀」的形而上學認識。就「為何遵從分工君臣關係是出於人性正確選擇？」和「為何遵從分工君臣關係將帶來良好效果？」兩個問題而言，黃宗羲的解答都是因為政治之目的是為公共服務，而我們知道公共服務是已經預設了服務者必是出於純正的動機和服務的目的便是為求效果良好，而分工君臣關係是為了實現公共服務，故此遵守分工君臣關係自當是出於人性正確選擇和將帶來良好效果，符合了價值應客觀化

<sup>32</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原臣》，頁 32-34。

和動機純正的兩個條件。然而如果要驗證分工君臣關係是先出於人性正確選擇，還是先出於將帶來良好效果，則是不能辦到的，因為公共服務本來就預設了這兩種概念。黃宗羲之所以能夠將君臣關係定義為分工，是因為將政治目的定義為公共服務，然而我們知道在黃宗羲之前，不可能有人把政治目的不是定義為公共服務，因為政治是為服務天下和萬民，本就是中國一貫的「民本」思想，也是一種常識。故此可知，黃宗羲對於君臣關係的定義，其精髓處實在於先將倫理關係抽離，然後再根據政治是為公共服務的常識重新定義君臣關係，而這正是表現了黃宗羲具有一種有別於建構集權正當性的理念型態的形而上學認識，而本文也假設了這種形而上學認識是屬於「效果論式客觀道德觀」。

由此，本文的驗證工作便有一具體的方法了，也就是檢視黃宗羲回答「為何不需遵守倫常關係」的方式，是為屬於「效果論式客觀道德觀」。對此，可從黃宗羲在〈原臣〉中的一段論述切入：

或曰：臣不與子並稱乎？曰：非也。父子一氣，子分父之身以為身。故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣。不孝之子，分身而後，日遠日疑，久之而氣不相似矣。君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。夫然，謂之臣，其名累變；夫父子固不可變者也。

黃宗羲在此段論述中解釋「臣不與子並稱」，也就是在解釋君臣關係不能等同於父子關係般具有倫常意義。而他所提出的理由，則相當費解。他認為君臣與父子之不同在於，後者是「父子一氣」，而前者是「君臣之名，從天下而有之者也」。所謂「從天下」，按黃宗羲後文所論述的「天下為事」和「天下之責」可知，是指以天下為己任的公共服務精神。因此「君臣之名」所指的內容，應是君與臣都是以天下為己任參與政治的公共服務者，因此君臣之間的名分，只具有行政職位上的高低之分，而沒有倫理綱常的高低之分。故此，只要不參與政治，人對君主而言只為沒有行政隸屬關係的「路人」；如果臣參與政治是以服侍君主為目的，則是自貶為家奴；如果臣以公共服務為目的來參與政治，則是砥礪君的師友。他總結「夫然，謂之臣，其名累變；夫父子固不可變者也」，意在指出臣的「名」之變化，是可以指「僕妾」，也可以指「師友」，故此「名」指的是義務，臣的義務之變化端視自己對自己的定位，是否「以天下為事」。而黃宗羲認為「夫父子固不可變者也」，也就表示孩子對於父親的義務是絕對的，可見他認為父子具有倫常關係。

而其中理由在於「父子一氣，子分父之身以為身」，按此句而言，可知「氣」指的是血緣關係。然而他又言「故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣。不孝之子，分身而後，日遠日疑，久之而氣不相似矣」。可見他認為父子具有倫常關係的前提是血緣關係，但實現「孝」，仍有待於「日近其氣，久之無不通矣」，而「不孝」的理由，在於「日遠日疑，久之而氣不相似矣」。可見黃宗羲所言的「氣」並不單單指的是血緣，由此我們可以從黃宗羲對「氣」之定義來展開研究他的形上學認識。

黃宗羲所言的氣，具有多層的含意。首先，可指構成萬物的質料：「夫大化只此一氣，氣之升為陽，氣之降為陰，以至於屈伸往來，生死鬼神，皆無二氣」<sup>33</sup>；其次，可指化生萬物的力量：「蓋大化流行，不舍晝夜，無有止息，此自其變者而觀之，氣也」<sup>34</sup>。由此可知，黃宗羲所言的氣，猶如朱熹所言的太極，即是化生萬物的來源，又是化生之萬物，並且亦是以「理」來化生萬物：

氣若不能主宰，何以春而必夏、必秋、必冬哉！草木之榮枯，寒暑之運行，地理之剛柔，象緯之順逆，人物之生化，夫孰使之哉？皆氣之自為主宰也。以其能主宰，故名之曰理。<sup>35</sup>

也就是說，氣即為本體。而且所謂「理」，亦可指「草木之榮枯，寒暑之運行」等的自然規律，以及「象緯之順逆，人物之生化」等的人事規則，故此亦同朱熹將宇宙法則與人事規則混同於一宇宙論中，並且亦將法則涵攝於本體，因為本體預設了實現價值的目的和能力，故此黃宗羲言氣即理，如同朱熹言太極即理。而黃宗羲與朱熹之不同在於，朱熹言太極化生萬物是先有理後有氣，理和氣並不相涵攝；然而黃宗羲則直接以氣作為本體，理是涵攝於氣中，故此黃宗羲對於「為何理之無法實現」和「如何實現理」的論述便完全不同於朱熹。朱熹和黃宗羲的不同，即為「理在氣上」與「理在氣中」的分別。

黃宗羲有言：

理也，氣也，心也，岐而為三，不知天地間只有一氣，其升降往來即理也。人得之以為心，亦氣也。氣若不能主宰，何以春而必夏、必秋、必冬哉！草木之榮枯，寒暑之運行，地理之剛柔，象

<sup>33</sup> 黃宗羲，《明儒學案·浙中學案三》，收錄於沈善洪主編，《黃宗羲全集》（杭州市：浙江古籍出版社，2005年）第七冊，卷十三，「知府季彭山先生本」條，頁308。

<sup>34</sup> 黃宗羲，《明儒學案·崇仁學案二》，卷二，「文敬胡敬齋先生居仁」條，頁22。

<sup>35</sup> 黃宗羲，《明儒學案·崇仁學案三》，卷三，「恭簡魏莊渠先生校」條，頁42。

緯之順逆，人物之生化，夫孰使之哉？皆氣之自為主宰也。以其能主宰，故名之曰理。其間氣之有過不及，亦是理之當然，無過不及，便不成氣矣。氣既能主宰而靈，則理亦有靈矣。<sup>36</sup>

黃宗羲不止認為理即氣，而且心也即氣。所謂「心」，黃宗羲亦解釋為本體：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體，故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。<sup>37</sup>」然而，心可以作為本體，必須是要「工夫所至」。在心還未上升至本體時，黃宗羲指出是為道德感知能力：「在人亦然，其變者，喜怒哀樂、已發未發、一動一靜、迴圈無端者，心也。<sup>38</sup>」所謂「已發」是指道德感知發揮出來的狀態，「未發」是指道德感知還未發揮出來的狀態。當心與理結合時，黃宗羲言「人得之以為心，亦氣也」，由於氣為本體，而心需要「工夫所至，即其本體」，那麼此工夫，即為心與理之結合，而此工夫之成功，便是本體之顯現。由於本體之顯現，需要感知能力的實踐，那麼氣的顯現便是心的作用，故此心又可涵攝於氣之下。讓我們釐清理、氣、心三者關係可發現，「氣」作為客觀存在的本體，其顯現有待於作為人之道德感知能力的「心」，去與氣所顯現出來之價值或規律的「理」結合，那麼「如何實現理」之解答，即為心與理之結合，而「為何理之無法實現」之解答，即為心無法與理來結合。

乍看之下，黃宗羲似乎是要強調培養道德感知能力，也就是良知而已，然而黃宗羲所言之「理」，並非是完全不變的，因此心與理之結合，並不止於要求心之擴充，還包括對理之發現。他有言：

義竊謂：理為氣之理，無氣則無理，若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻。蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣為方來之氣，亦不以已往之理為方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。<sup>39</sup>

其中「若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻」此句，實是針對明代理學大家薛瑄（1389年—1464年）所言：「氣有聚散，理無聚散。以日光飛鳥喻之，理如日光，氣如飛鳥，理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛，鳥飛而日

<sup>36</sup> 黃宗羲，《明儒學案·崇仁學案三》，卷三，「恭簡魏莊渠先生校」條，頁41-42。

<sup>37</sup> 黃宗羲，《明儒學案·自序》，第七冊，頁3。

<sup>38</sup> 黃宗羲，《明儒學案·崇仁學案二》，卷二，「文敬胡敬齋先生居仁」條，頁22。

<sup>39</sup> 黃宗羲，《明儒學案·河東學案》，卷七，「文清薛敬軒先生瑄」條，頁121。



光雖不離其背，實未嘗與之俱往」<sup>40</sup>。薛瑄所言的理氣關係，是朱熹所言的理念型態，即先有理後有氣，理是絕對不變的，而氣只為實現理的質料。黃宗羲對此作出批判，指出理是氣運作所呈現的法則，而他認為氣是不斷在流行的，因此便不能說理是絕對不變的。他區分理和氣的兩層意義：「大德」和「小德」。所謂「大德」，是指就理和氣的整個存在而言，氣永遠流行，理便永遠存在，故此理氣無聚散；所謂「小德」，是指就理和氣的特殊存在而言，氣化生成某樣事物，而此事物終會消失，因此氣有聚散，而有關於此事物之法則亦會隨之消失，因此理也有聚散，在這層意義上，氣不斷變化，理便不斷變化，要「不以已往之理為方來之理」，故此理便無絕對。

我們知道，黃宗羲論述的理、氣、心之關係，是氣化生了人，讓人來發現氣所運行而呈現的理，透過人之心的感知，實現了氣，那麼其結構是為：本體化生主體和法則→主體與法則結合→本體顯現。在此結構下，本體是不斷變化的，那麼自然連帶地主體和法則也要不斷變化，故此心與理之結合，在心擴充自己以遵守理之前，還要經過一發現需要遵守之理的過程。當心與理不能結合時，其原因既可能是因心遵守理之努力不夠，也可能是因所發現之理為錯誤。由此可知，價值的成立，在黃宗羲的認知中，既是來自於主體的作用，也是來自於本體之顯現，而本體不斷變化，那麼價值也會不斷變化，那麼歸根就底，價值的成立與否，其實只視主體的認識。故此黃宗羲才言：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體，故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也」。因為本體（氣）的面貌，決定於主體（心）的工夫，故「窮理」，其實是在「窮此心」。

從以上對於黃宗羲形上學認識之論述，再回到黃宗羲解釋為何只有父子需遵守倫常關係，可以發現到，由於氣是指構成萬物的質料，因此可以指涉血緣關係，故黃宗羲能言「父子一氣」；而氣又是本體，既然是構成萬事萬物的力量，那麼父子之間的人事關係亦是氣所化成，故黃宗羲言「故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣。不孝之子，分身而後，日遠日疑，久之而氣不相似矣」，其實意在強調孩子服侍父親，是為一種私人關係，而此私人關係之下，會有「孝子」或「不孝子」的可能。這種強調，目的也無非是為了解釋君臣關係與父子關係之不同在於，前者為公共關係，後者為私人關係。而倫常關係只能適用於私人，而非公共。

我們知道黃宗羲認定君臣關係應以分工關係來規範，前提為認定了君臣關係不該以倫常關係來規範，因此這有一認知改變的過程。而其理由是為政治應以公

<sup>40</sup> 同上，頁 121。



共服務為目的，雖然公共服務本就預設了人性正確選擇和效果良好的內涵，但是根據黃宗羲的形上學認識，價值的成立建立在主觀認知上。只要主觀認知為對，價值便成立；主觀認知為錯，價值便不能成立。按照常理，若價值只需一個主體遵守，那麼此價值對錯標準就只視主觀經驗；若此價值還需超過一個主體遵守，那麼此價值對錯標準就還需有客觀經驗。而黃宗羲認為本體不斷變化，因此並不存在完全不變的規則。故此支持主觀認知作改變的來源，必須是來自於客觀經驗，由於動機是主觀的，因此要客觀化，則前提有一絕對無法變更的規則，但這違背黃宗羲對本體的看法，那麼可知黃宗羲認為君臣關係應從倫常關係轉變到分工關係的原因，並非因為分工關係下的動機勝於倫常關係的動機，而是因為分工關係下的效果勝於倫常關係下的效果，由此將朱熹和董仲舒所強調的倫常關係完全否定掉。故此分工君臣關係與分權之推論關係是：因為分權效果良好，故此要主張分工君臣關係。這是有別於絕對君臣關係與集權的推論關係：絕對君臣關係是必然的，因此集權並無不合理。

故此可以總結到，黃宗羲的形上學認識，具有「效果論式客觀道德觀」的理念型態，關鍵在於他將價值的成立建立在主觀認知上，而不是客觀已經存在的法則上，而且客觀存在的法則是時時受到主觀認知的檢視，因為本體是不斷變化的，故此只要某價值的效果被認為不良，便能毫無負擔地否定之；同理，只要某價值的效果被認為良好，也能毫無負擔地肯定之，不用去思考該價值是否違反傳統。基於黃宗羲提倡分工君臣關係是因為效果良好，我們可知黃宗羲建構分權的正當性之推論關係是為：分權之為善，乃因可以實現公共服務，而分工君臣關係可實現分權，因此故此分工君臣關係將帶來良好效果，因此實踐分權和分工君臣關係，是出於人性正確選擇。可以發現到，這種基於否定有絕對不變之價值的形上學認識，而將君臣關係的倫常意義抽離，亦支持了王夫之建構分權的理念型態。

王夫之論述君臣關係，直接從一形上學認識來說明絕對君臣關係不可遵守。在《尚書引義》的〈泰誓上〉中，王夫之有言：

天地無心，元后有心。無心無擇，有心有擇，故天地父母萬物，而元后不任為萬物父母，而惟「作民父母」。天地無作，而父母

之道固在，元后不作，而父母之道曠矣。元后非施生，而父施母生；故父母配天地之施生，而元后必待作而後均於父母<sup>41</sup>。

我們且看「故父母配天地之施生，而元后必待作而後均於父母」一句。所謂「元后」是指君王，「配天地」是指如同天地，「必待作」是指必須先「作民父母」，也就是要像人民的父母般，「均於」是指地位如同於。故此此句話之含意是為：「故此父母如同天地般施生，而君王必需要先像人民的父母般，其地位才可以如同父母。從這樣的解釋可知，王夫之並不主張絕對君臣關係，而是相對君臣關係，也就是臣子或人民對於君主的態度，視於君主對於臣子或人民的態度。君主如同父母的地位，並非猶如先驗法則般所規定的，而是先視乎君主自身的行為。這種相對君臣關係，如同孟子般所言的「君之視臣如手足；則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。<sup>42</sup>」而王夫之對於孟子此句亦表贊同，他在《四書訓議》有言：

齊宣王不能以禮待其臣，昔進今亡，人心改而國不足以立。孟子乃直詞以正告之曰：「王亦知君臣之際乎？君臣，以義合者也；因義合而情以生，情至而分以定。義之不明，情之不達，而分亦不足以維之矣。君之待其臣，臣之事其君，皆因其心之視之者何如，而厚薄因之。<sup>43</sup>」

王夫之有言「君臣之義」視乎「情至」，而「情至」視乎「心之視之者何如而厚薄因之」，故此可以斷言，君臣之理分在王夫之看來，並不是絕對的，而是相對的。而他之所以如此認為，根據從《尚書引義》所引的文句中可知，是因為「天地無心，元后有心。無心無擇，有心有擇，故天地父母萬物，而元后不任為萬物父母，而惟『作民父母』」王夫之認為「天地」生養萬物，故此是萬物的「父母」，而這一生養過程，是必然的，也就是「無心」以致於「無擇」。而君王作為萬民的父母，卻不是必然的，是因為君王「有心」，才會「有擇」，故此是偶然的。因此其後王夫之才言「天地無作，而父母之道固在，元后不作，而父母之道曠矣。」此話含意是指，即便天地沒有想要成為萬物父母的目的或動機，但天地生養萬物卻是必然的，故此不改於「父母之道」之有無。而君王必是要有想要

<sup>41</sup> 王夫之，《尚書引義·泰誓上》，卷四，頁 323。

<sup>42</sup> 孟子，《孟子·離婁下》，頁 487。

<sup>43</sup> 王夫之，《四書訓議·孟子八》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第八冊，卷三十六，「孟子告齊宣王曰」章，頁 492。

作萬民父母的動機和目的，才能有「父母之道」。由此可見，王夫之並不似黃宗羲和朱熹一般，將人事規則和自然法則混同，而是區分開來的。

王夫之在〈泰誓上〉後文又申言：

道不任父母萬物，而天地任之，故周易並建乾坤，以統六十有二之變，不推於自然之理，而本於有爲之健順。元后能以其不施生者作而贊天地父母之施生，而後可以繼天地以均於父母，故人無易天地，易父母，而有可易之君。

王夫之所言「道不任父母萬物，而天地任之」，也就是指「道」不是如父母般降生萬物的根源，天地才是。而天地在《周易》中分別由「乾」卦和「坤」卦代表，王夫之認為《周易》是以乾坤二卦為主軸，來統合其他六十二卦的規則，但本意非在於推論「自然之理」，也就是自然法則，而是「有爲之健順」。所謂「有爲」與「無爲」相對，「無爲」是指絕對、必然的意思，而「有爲」是指相對、偶然的意思，故此王夫之所言「有爲之健順」，其實指涉的是人事規則，而《周易》所適用的範圍是人事。王夫之認為君王根據自然法則並非如天地施生予萬物，而但人事上可自我要求如天地般施生予萬物，而才能有天地般的地位，才能有父母般的地位。他最後指出，人使用《周易》的道理是爲了適用人事，而非適用天地，即「故人無易天地，易父母，而有可易之君。」由此又可知，王夫之將自然法則和人事規則區分開來，並不同黃宗羲和朱熹，認為化生萬物的本體是以一理則來化生萬物，而因此規定了人事上需要按照本體的理則來進行，王夫之所言的化生萬物的天地不具有本體義涵，天地化生萬物是無目的的，其所顯現的理則只是運作中所出現的結果，本身不帶有任何價值義涵。而作爲規則的「道」，並不混同自然法則與人事規則的。

由此可見，王夫之對於「道」是有其獨特的認識的，在其所作的《周易外傳》中，他對「道」有詳細的解釋：

天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器也。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？君子之所不知，而聖人知之；聖人知所不能，而匹夫匹婦能之。人或昧於其道者，其器不成，不成非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之，而故其誠然者也<sup>44</sup>。

<sup>44</sup> 王夫之撰，陳玉森，陳憲猷註釋，《周易外傳鏡詮·系辭上傳第十二章》（北京：中華書局，2000

我們知道「道」是一種規則，而王夫之言「天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道，則無其器，人類能言之」，可見「器」是先於「道」的存在，而「道」的存在，乃基於「人類能言之」，也就是人從「器」來認識「道」。因此他才指出「無其器則無其道」，並言「器者不可謂之道之器也」，因為不是先有一「道」來規定「器」該如何，而是先有「器」，人從「器」來認識「道」會如何。王夫之又言：

道，體乎物之中以生天下之用者也。物生而有象，象成而有數，數資乎動以起用而有行，行而有得於道而有德。因數以推象，象自然者也，道自然而弗藉於人。乘利用以觀德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗藉人，則人與物俱生以俟天之流行，而人廢道。人相道，則擇陰陽之粹以審天地之經，而《易》統天。

45

王夫之認為「道」，是人從「物」來認識以實現「生天下之用」的目的。他有言「物生而有象，象成而有數，數資乎動以起用而有行，行而有得於道而有德。」而「物」是指物質，「象」是指概念，「數」是指變化規律，「行」是指人事，「德」是指德行。因此此句含意是為：(人)從物的存在而可得出概念，從概念的組合而能認識規律，將規律來應用於行為而有人事，人事的運作之後發現如能合乎「道」則有德行。故此可知王夫之所謂「道」，並不是指單純的規則而言，而是有「德」的規則，也就是有價值含意的規則。而「道」的存在決定於人的認識，而人如何認識，王夫之言是要從物、象、數、行、德來得出，他更精闢地總結是為「乘利用以觀德，德不容已者也，致其不容已而人可相道」。故此，所謂「器」是指由物、象、數、行、德所得出來的表象，而「道」是指從表象中所得出的規則。由此可見，王夫之的形上學認識具有「效果論式客觀道德觀」的理念型態，因為「道」的存在決定於人對「德」的理解，而「德」的存在決定於人的「利用」，因此是「人可相道」，才有「道」的存在，「道」的規則應如何，視乎於人的利用之成果，人還未利用，是不能知「道」的。對此，可引王夫之所言來引證：

洪荒無揖讓之道，唐、虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未

年)，下冊，卷五，頁 798。

<sup>45</sup> 王夫之撰，陳玉森，陳憲猷註釋，《周易外傳鏡詮·乾》，上冊，卷一，頁 1。



有牢醴璧幣、鐘磬管絃而無禮樂之道。則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者。<sup>46</sup>

故此，王夫之不將人事規則和自然法則混同，乃基於他對「道」之認識，「道」對王夫之來說並非本體，而為有價值的規則，是基於人的認識才有。因此根據人的認識，便會知道君王並不能比擬為父母，因為君王與臣子並無血緣關係，因此是不能類比的，由此將君臣關係的倫常意義抽離出來，而主張相對的君臣關係。在這方面上，王夫之如同黃宗羲，都是基於人的認識和效果來決定規則的面貌。但如何有此形上學認識，王夫之和黃宗羲卻又不相同，黃宗羲是認為本體不斷在變，故沒有任何絕對不變的法則；而王夫之則不談本體，亦不談表象為何存在，而只談表象和規則的關係，認定先有表象後有規則，因此人無法確立一不變的規則。王夫之有言可以引證：「故古之聖人，能治器而不能治道，治器者則謂之道。道得則謂之德，器成則謂之行，器用之廣則謂之變通，器效之著則謂之事業。<sup>47</sup>」

基於這種將價值導源於效果的形上學認識，王夫之由此認為集權不當，而應分權，而他主張的君臣關係，亦滿足了動機純正和客觀化的條件。如同黃宗羲，王夫之亦設定了一政治目的，反映在《黃書》中的〈原極第一〉<sup>48</sup>篇中。王夫之從文明起源來解釋政治目的和實現之條件。王夫之認為天地生養萬物，必定是讓萬物都有其獨特的生養條件，因為如果萬物的生養條件都完全相同，那麼資源必定不足，而萬物將在爭奪資源中互相殘害，例如：「是故山禽趾疏，澤禽趾羃，乘禽力橫，耕禽力縱，水耕宜南，霜耕宜北，是非忍於其泮散而使析其大宗也，亦勢之不能相救而絕其禍也」。也就是說，山禽因為腳趾長得較開，才可活在山中；澤禽因有腳趾有蹼，才可活在水中，如果所有禽類都是一樣的，那麼禽類的數目必定很少。把自然現象來套用在人事上，王夫之由此提出了一個假定，人必須意識到自己的獨特之生養條件：

是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救，故曰「聖人與天地合德」者，豈虛構哉！夫人之於物，陰陽均也，食息均也，而不能絕乎物。華夏之於夷狄，骸竅均也，聚析均也，

<sup>46</sup> 王夫之撰，陳玉森，陳憲猷註釋，《周易外傳鏡詮·系辭上傳第十二章》，下冊，卷五，頁 799。

<sup>47</sup> 同上，頁 800。

<sup>48</sup> 王夫之，《黃書·原極第一》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊，頁 501-504。



而不能絕乎夷狄。所以然者何也？人不自矜以絕物，則天維裂矣。  
華夏不自矜以絕夷，則地維裂矣。天地制人以矜，人不能自矜以  
絕其黨，則人維裂矣。是故三維者。三極之大司也。

所謂「自矜其類」，其含意即與他者相區別，自立而為一類，而可引申為建立國家。王夫之認為，人與非人之萬物，都是受陰陽化生，而需要生養，故此在生理上人必定不能離開可以利用以生養自己的萬物。但在意識上，人必須自覺到自己與非人之萬物不同，因天賦予了人實現道德價值之能力，這個必然的規律，是為「天維」。而人可區分為「華夏」和「夷狄」，即為「文化水平高者」和「文化水平低者」，就生理上而言，華夏與夷狄都是相同的，但華夏必須自覺到，比起夷狄，他承擔著更多的實現道德價值之能力，這也是必然的規律，是為「地維」。總結而言，人認識到自己獨特的生養條件，是必然的規律，是為「人維」。

由此，王夫之解釋了其定義的政治目的。文明起源於人認識到自己的獨特生養條件，於是建立國家以求生存，故此政治目的即為實現「生養」。而人並非如同其他萬物，只求生理上的生存，還必須擁有道德自覺，因此又有華夏和夷狄之分。王夫之的華夏夷狄觀與過去不同在於，王夫之假定了先有國家才有生理生存可言，先有生理生存才有道德可言，因此保衛國家之存在，與保衛文化之傳承，即為同一事，是為實現「生養」之政治目的。王夫之便總結道：

是故智小一身，力舉天下，保其類者為之長，衛其群者為之邱。  
故聖人先號萬姓而示之以獨貴，保其所貴，匡其終亂，施於孫子，  
須於後聖，可禪，可繼，可革，而不可使夷類間之。

基於政治目的是為保護國家存在，故此王夫之又言：「仁以厚其類，則不私其權，義以正其紀則不妄於授，保中夏於綱紀之中，交相勉以護人禽之別，豈必恃一人之耳目以弱天下，而聽其靡哉。<sup>49</sup>」如同黃宗羲所言的政治目的——公共服務便預設了人性正確選擇和效果良好的概念，王夫之所言的政治目的——保護國家也預設了人性正確選擇和效果良好的概念，故此出於保護國家的動機的就是「仁」，根據此心來維護秩序便是「義」，而此之下的君臣關係應是「交相勉」，否則便會「恃一人之耳目以弱天下」，集權之君主無法達成其工作，於是導致國家滅亡。王夫之更有申論：

<sup>49</sup> 王夫之，《尚書引義·罔命》，頁 400。

君無逸則天下綱紀於一人，君或逸則天下綱紀乎天下，其為元德顯功之後，而在分土分民之列者，莫不資以可競之勢也。天子無私競，而競以諸侯，諸侯無私競，而競以巨室，則其為齊、晉、秦、楚也，猶其為周也。<sup>50</sup>

君主勤勉則可以讓保障秩序的工作交予他一人，若不能則應將保障秩序的工作交予眾人，即「天下綱紀乎天下」。而他所言「莫不資以可競之勢也」，所謂「可競之勢」是指保障秩序的力量。而所言「私競」是指只讓單一勢力有力量。王夫之認為，封建是讓「元德顯功之後」都有力量，由此讓天下都有保護國家的力量，不止讓「天子」有，連「諸侯」也有；不止「諸侯」有，連「巨室」也有。雖然這種力量，能夠對外保護國家，對內保障秩序，但也可用來相互競爭，但是即便因此某勢力在國家內坐大，例如「齊、晉、秦、楚」，但也因為這些勢力，可以保障整個國家的秩序，「猶其為周也」。王夫之所要強調的是，國家內部各勢力的相互競爭，勝於整個國家被外國勢力所滅，故言「故周之亡，亡於六國，六國之亡，亡於伯益之子孫；秦之亡，亡於三戶之楚；而以授之帝堯之苗裔，則封建之遺意猶未斬也。」即封建之目的是為了保障國家存在，雖然因為封建而讓周亡於六國，秦亡於楚，但周和六國，都是「帝堯之苗裔」，即本國人，故國家整體上還是存在的，因此沒有違反封建的本意。故此可以總結王夫之所認定的君臣關係，不止應是相對的，還應是「交相勉」的，因為國家是人人所有，故人人對於國家都有保護的責任，而要實行責任便需要有能力，因此君不能私權，君臣要相互勉勵來共同保護國家，故此王夫之如同黃宗羲，將君臣關係解釋為分工關係

總結對於王夫之的驗證，關於「為何遵從分工君臣關係是出於人性正確選擇？」和「為何遵從分工君臣關係將帶來良好效果？」兩問題，王夫之的回答是基於保護國家的政治責任。而王夫之的形上學認識，亦具有「效果論式客觀道德觀」的理念型態。王夫之將萬物化生的根源歸於「天地」，而認為天地化生萬物是無目的的，是不帶價值性的，是理所當然的，故不能將自然規律等同於人事規則，因為人事規則是有目的的，是有價值的，是有待於人的動機產生的。在此區分下，王夫之探討了規則的來源，是基於對表象的認識，也就是「道」和「器」的關係。在王夫之看來，人們對於「道」的認知，乃基於「治器」之後所獲得的「利用」，然而利用的前提，是「治器」者欲「有為」的動機，故此可總結王夫之對於建構分權正當性的推論關係是為：分權之為善，如同分工君臣關係之為善，乃基於對

<sup>50</sup> 同上，頁 400。

「器」的認識，而知分權和分工君臣關係之「道」有助於保護國家，因此原因是爲效果良好，也就是「得道」，因爲「得道」而可知有「德」，也就是知實踐分工君臣關係是出於人性正確選擇。

最後論述顧炎武。顧炎武並不相同王夫之和黃宗羲，有一套宏大的形上學論述，然而他亦將君臣關係視爲分工關係，而不主張絕對君臣關係。他有言：

爲民而立之君，故班爵之意天子與公侯伯子男一也。而非絕世之貴，代耕而賦之祿，故班祿之意君卿大夫士與庶人在官一也，而非無事之食。黃氏日鈔讀王制曰：「必本於上農夫者，示祿出於農，等而上之，皆以代耕者也。」是故知天子一位之義則不敢肆於民上以自尊。知祿以代耕之義，則不敢厚取於民以自奉。而侮奪人之君常多於三代之下矣。<sup>51</sup>

顧炎武所言的「班爵之意」，其實出自於《孟子》：

北宮錡問曰：「周室班爵祿也，如之何？」孟子曰：「其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其籍。然而軻也，嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯，曰附庸。大國地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里，君十卿祿，卿祿三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。小國地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝。百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，

<sup>51</sup> 顧炎武，《日知錄·周室班爵祿》，收錄於陳智超主編，《陳垣全集·日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年）第十四冊，卷之七，頁446。

中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是為差。」

52

顧炎武是以孟子所言的周朝爵祿制來解釋他理想的君臣關係。而孟子對北宮錡有關爵祿制的提問，強調了當時諸侯不願意深究爵祿制的規範，因為當時諸侯都剝奪了其他貴族本應有的世祿。在封建制時代，官僚即為貴族，而君主付予官僚的薪資，也就是「祿」，便是官僚從封地所得的財富，而「世祿」便是指從世代傳承的封地所得的財富。貴族有不同的等級，而每個等級的世祿之受封，都來自於上一個等級，因此爵制有天子、公、侯、伯、子、男，而「天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子、男」。並且每個等級可受封的土地的大小是有所規定的，「天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等」。而世祿制的精神，在於「祿足以代其耕也」。君主封賜官僚的土地，並非無人耕種的土地，而是已有人所耕種，而這些人所耕種所獲得的財富，有部份必須上繳給擁有封地的貴族，而這些財富便是君主賦予官僚的薪資，因此「祿」的目的，是為了解決貴族因擔任公職而無法耕種的問題，因此封地之人民是為官僚「代其耕」。

而顧炎武引用孟子之言，作了一番創造性解釋。顧炎武有言「為民而立之君，故班爵之意天子與公侯伯子男一也。而非絕世之貴，代耕而賦之祿，故班祿之意君卿大夫士與庶人在官一也，而非無事之食。」意在指出天子與公侯伯子男其他貴族一樣，都是受祿之人。然而孟子所言「天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也」，只是在闡述貴族爵制的排列，這與其後文所言「君十卿祿」，並沒有連結的意思。孟子所言的「君十卿祿」之「君」，其實是泛指諸侯國的君主，而並不包括天子。而顧炎武將此兩句話作連結，由於「天子一位」，也是其中一個爵位，而每個爵位都是受祿，因此天子亦是受祿，故非「絕世之貴」，甚至與「庶人在官」同，故此萬民也是為天子「代其耕」。

根據這樣的創造性解釋，顧炎武由此解構了天子所應具有的倫常地位。本來，皇帝的功能是「代天理物」，基於天命他是為天下絕對主宰者，故皇帝本無「私利」可言，如果皇帝不多取於民本來只表示皇帝之仁政，如皇帝厚取於民只不過表示皇帝「多欲」，只為個人道德上的缺陷，只要不導致人民無以維生以致人民有天命轉移之思想，則無法理上的不合理。但在顧炎武的重新定義下，皇帝取民是為人民給付之「祿」，故此皇帝是為服務人民之公務員，而非天下絕對主宰者。這就解

<sup>52</sup> 孟子，《孟子·萬章下》，頁 538-539。



構了皇帝本與天命原本有所連結的關係。那麼皇帝取民如非為政府開銷，即為「自奉」，也就是滿足自己私利，在法理上不合理。故此顧炎武指出皇帝本無奪取人民財富的合理性，如果皇帝奪取人民之財富，那麼人民便可選擇不支付薪資給皇帝：「人主之道，在乎不利群臣百姓之有。夫能不利群臣百姓之有，然後群臣百姓亦不利君之有，而府庫之財可長保矣。<sup>53</sup>」

由此可知，顧炎武將天子視為與其他貴族等同是受祿之人，便如同將天子視為與其他官僚都是受祿之人，也都是受萬民賦予薪資的公務員，而非具有天命保佑下的倫常地位。此外，顧炎武亦有言：

所謂天子者，執天下之大權者也。其執大權奈何？以天下之權，寄之天下之人，而權乃歸之天子。自公卿大夫，至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權，以各治其事，而天子之權乃益尊。

54

顧炎武明言天子是「執天下之大權者」，他並提出了一個「執天下之大權」的標準，也就是分權予百官，並有言百官「各治其事，而天子之權乃益尊」。從「各治其事」到「天子之權乃益尊」這樣的推論，可發現顧炎武有其特殊的見解所在。所謂「權力」，便是能夠影響他人的能力，顧炎武認為天子要把這樣的能力分予百官，而百官如果能夠運用這種能力來「各治其事」，則代表天子的能力「乃益尊」。由此可知，在顧炎武看來，天子之權的高低標準，並非是與其他百官相比較而得有，而是按天下治理之良善為標準。天下治理越良，則天子之權越尊。此番論述與其言天子為受祿之人相對照可知，顧炎武認為權力是與工作相對等的，天子既然作為公務員，則其權力之目的來自於其服務之品質，因此天下治理越加良善，則代表天子服務的越好，也就代表天子備受肯定，故此「權益尊」。一方面，顧炎武認為天子之地位不按倫常關係來定義，一方面，顧炎武認為天子之地位應按其工作之品質來定義。再看顧炎武對於官員好壞之標準：

天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，心不如其自為，此在三代以上已然矣。聖人者因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治。夫使縣令得私其百里之地，則縣

<sup>53</sup> 顧炎武，《日知錄·助餉》，第十五冊，卷之十二，頁 722。

<sup>54</sup> 顧炎武，《日知錄·守令》，第十四冊，卷之九，頁 558-559。



之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，縣之城郭皆其藩垣，縣之倉廩皆其困窮。<sup>55</sup>

顧炎武對於官員之標準，如同對天子般，亦是以其工作品質來定義此官員之好壞。顧炎武認同人人有私，而官員亦然，因此天子應使官員能夠從其工作中謀利，才能刺激官員提昇工作品質。顧炎武言「用天下之私，以成一人之公而天下治」，其實是在「私」之合理化的當兒，取消了「公」的內在意義，而單從外在意義而建構起的。所謂「公」，就內在意義而言，是指人去除自己的私心；就外在意義而言，是指人人的私皆可滿足。而顧炎武之所以只以外在意義言「公」之滿足，乃基於其哲學思想。在《日知錄》中的〈內典〉<sup>56</sup>篇中，他言：

古之聖人，所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在灑埽應對進退，其文在詩、書、禮、易、春秋，其用之身，在出處、去就、交際、其施之天下，在政令、教化、刑罰。雖和順積中，而英華發外，亦有體用之分，然並無用心於內之說。

顧炎武認為，修養之實現必定是來自於外在行為之努力，而不可能是單獨來自於內在心境的轉化。他由此批評了那種「用心於內」的學說，其實是放棄了「治天下」之責任，並非儒家宗旨，而為佛氏宗旨。由於顧炎武反對只「用心於內」的修養方式，故此他對「公」之實現，也就只以外在意義而言，從而能將「私」進行合理化。由於「公」是人人之私皆可滿足，而人民之「私」之滿足，有賴於官員之「私」亦可滿足。由於顧炎武反對「用心於內」的作法，因此他對官員是否「稱職」的定義，就主要不以官員個人操守為標準，而以官員是否能夠達到「養民」為標準。他在〈郡縣論三〉中直言：「何謂稱職？曰：土地辟，田野治，樹木蕃，溝洫修，城郭固，倉廩實，學校興，盜賊屏，戎器完，而其大者則人民樂業而已<sup>57</sup>」。

總結顧炎武的論述。首先，我們知道顧炎武主張分工君臣關係，而其理據乃基於天子亦是受祿之人，而他又言天子之地位視乎於其工作品質，如同官員般。其次，顧炎武反對「用心於內」的說法，認為人的修行之好壞只能從其外在行為來判定。結合這兩種觀點，可以發現到雖然顧炎武缺乏黃宗羲和王夫之的宏大形

<sup>55</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論五》，卷之一，頁 14-15。

<sup>56</sup> 顧炎武，《日知錄·內典》，第十四冊，卷之十八，頁 1062-1064。

<sup>57</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論三》，卷之一，收錄於《顧亭林詩文集》，頁 13。

上學論述，但這並不代表顧炎武是毫無形上學的認識。可以說，顧炎武的形上學認識，就是不以形上學為然。顧炎武並不像王夫之和黃宗羲般，探討事物法則的由來和規範，而是直接否定內心境界修養的重要，而只以外在行為的努力來評斷個人之修養、地位和好壞。在這一層面上，顧炎武可以說是一個非常徹底的效果論者，他不從個人動機出發來評量個人，只以個人成果來評量個人，因此也就自然地不會從動機來評量價值的好壞，而只以效果來評量價值的好壞。故此可知，顧炎武主張分工君臣關係，就「為何遵從分工君臣關係是出於人性正確選擇？」和「為何遵從分工君臣關係將帶來良好效果？」此兩問題，顧炎武的答案自然是因為遵從分工君臣關係有利於分權，而分權有利於天下大治，因為有利於天下大治，可知是出於人性正確選擇。因此，顧炎武是從否定形上學認識來建立起他的「效果論式客觀道德觀」。

可以發現到，黃顧王三人所認為的理想君臣關係是分工關係，乃將倫常意義抽離出來，並各自有一套支持「效果論式客觀道德觀」的形上學認識。黃顧王三人都認為價值和規範的正當性不應來自於一先驗和不可變更的宇宙法則。價值和規範的內容，是會隨著某些條件而會發生變化，而此中論述，三人則各有其方式。黃宗羲認為「理」是「氣」流行中而呈現的價值，而氣不斷變化，因此理也不斷變化，而理如何變化，則由「心」來認識，因此求理就是求心；由於價值是要客觀化的，而眾人的動機都是各有其主觀的，因此理的正當便不可能是出於眾人之動機，只能是出於符合眾人利益之效果了。王夫之則認為「道」來自於對「器」的認識，無其器則無其道，因此治道之標準來自於治器，而治器之標準就是效果良好，而非動機，由此確立了效果論的宗旨。顧炎武則直接否定形上學，認為無「用心於內」的說法，因此對於價值的好壞自然是以效果來判定。由此，確立了他們對分權和分工君臣關係的建構，其結構都是分權之為善，如同分工君臣關係，都乃因其效果良好，因為其效果良好，故此實行分權和分工君臣關係即表示出於人性正確選擇。



## 第四章 換地：分權原則

### 第一節 如何比較黃顧王三人？

在第二章和第三章中，本文分別論述了黃顧王三人反思中央集權的問題意識和背後的形上學結構，而在本章所要論述的是黃顧王三人如何具體地提出以分權為精神的制度。在上兩章中，本文的論述方式是每節有一主題，而據此主題將黃顧王三人的論述放在同一架構下進行分析，在此章中同樣的方法則難以進行。此中原因在於制度的改革是具體的，並非猶如問題意識和形上學般是抽象的，因此難以用一種理念型態來作劃定，故此在本章不得不安排對黃顧王三人作分節論述。

然而，如果單純地將黃顧王三人所論述的制度改革不加整理地進行論述，亦又不可。黃顧王三人所提出的制度改革，牽涉面向廣，並散落於不同的著作中，因此如只將黃顧王三人所有提出的制度改革羅列論述，儘管全面，但卻顯得瑣碎和支離。必須指出的是，本文之研究目的是為探討黃顧王三人如何反思中央集權，並非研究黃顧王三人所提出的制度改革有哪些。可以說，儘管黃顧王三人所提出的制度改革如此眾多，但是本文對這些材料，無非是想探討黃顧王三人是如何欲藉這些制度改革來實現他們分權的制度精神，故此在本章必須要有一個預先設定好的研究範圍和架構來進行論述，也就是黃顧王三人欲如何實現以分權為精神之制度。

可以總結道，本章對於黃顧王三人的制度改革之探討，在敘述上的安排有分有合。分的方面是將黃顧王三人分節論述；合的方面是採用同一個研究架構來分析黃顧王三人是如何提出種種制度改革來實現他們分權的制度精神。我們知道黃顧王三人提出分權正當性的理據在於效果良好，從反面來說就是他們認為集權出現效果不良的問題，因此可知他們所提出以實現分權的種種制度，目的必然包括兩個面向：一是解決集權之效果不良的問題，一是使得分權之效果能夠良好實現。根據這兩個面向，我們就能確立出兩個研究焦點來對黃顧王三人所論述的制度改革作分析。

其一，黃顧王三人將集權當作不具正當性的制度精神，並論述了歷史如何在此種「君不信臣」的制度精神下墮落，那麼他們如何看待集權之效果不良，即為他們如何論述歷史之墮落。集權之效果不良需要分權來做導正，那麼他們如何提出分權制度，即表示他們欲如何導正歷史。由此，我們便能在選材和分析上有所

範圍與架構，本文已在第二章中分析了黃顧王三人如何論述歷史之墮落，那麼我們便能從此中反問歷史如何不墮落，從問題的反面來找尋應有的解決，從應有的解決來找出對應的方法，由此便能將黃顧王三人所提出種種制度作出整理，論述黃顧王三人是如何藉由他們所提出的種種制度，解決集權之效果不良，這在下文作具體分析時會更加清楚。

其二，黃顧王三人以分權作為合理制度的精神，由此提出種種分權的制度，而分權在君臣關係上的表現是為君信臣，然而本文已經指出君信臣並不保證臣不會因此以權謀私，從而出現效果不良的問題。故此，黃顧王三人在提出種種分權的制度時，在客觀的判準上對於他們不可迴避的問題是，他們所提出的分權制度何以能夠避免因分權所產生的弊端；在他們主觀的論述上，要能夠提出可以避免弊端的理由，要不預設有弊端不會產生的理由。可以歸結道，他們在論述上要能自圓其說，背後必有一番「何以提出的種種制度效果將會良好」的理據。

由此總結，在緊扣「反思中央集權」的研究主題下，本文對於黃顧王三人如何論述制度改革的分析，將進行分節敘述；而在分節中，將以兩個研究焦點來做分析，一是「從他們對歷史墮落的看法來確立他們應有的解決之道」，一是「他們何以認為所提出的制度將有良好效果」。

## 第二節 黃宗羲的改革構思

回顧黃宗羲所認為的歷史墮落進程，歷史墮落的第一因是人之常情下的自私自利之心，而人作出人性錯誤選擇始於不以政治為公共服務，由此人主以政治謀利自己，君主遂而為保有天下因此不信臣。基於人性錯誤的選擇，人主所創立的制度便是非法之法，並非是以公共服務為宗旨，而是以剝削天下為宗旨，黃宗羲認為這是何以制度會以集權為精神的由來。集權之目的是為使君主剝削天下，所引起的示範作用是天下人也覬覦天下，由此又造成君主更需集權來防制，「故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也」<sup>1</sup>。

根據黃宗羲對歷史墮落的看法，我們可知黃宗羲對歷史之導正，即分權之目的是要「不使君主利用政治剝削天下」，以及「不使天下人覬覦天下」，而據此目的觀察黃宗羲所提出的解決之道，可歸結為兩點，一是宰相對君主的制衡；一是學校對朝廷的制衡。以下分而述之。

---

<sup>1</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·原法》（臺北市：金楓出版有限公司，1987年），頁37-38。



在《明夷待訪錄》的〈置相〉<sup>2</sup>篇中，黃宗羲從理想的君臣關係出發，探討了宰相的必要，並據此提出理想的宰相制度。黃宗羲開頭即言：「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。」由此黃宗羲如同顧炎武，對孟子所提出的「周室班爵祿」作了一創造性的解釋：

原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之。是官者，分身之君也。孟子曰：「天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。」蓋自外言之，天子之去公，猶公、侯、伯、子、男之遞相去。自內言之，君之去卿，猶卿、大夫、士之遞相去。非獨至於天子遂截然無等級也。

黃宗羲此段文字，無非是為了重申君臣關係是為分工關係的原則，但他所引孟子之言，指涉的是封建制度下爵制的君臣關係，與郡縣制度下的君臣關係，顯然有所出入。在封建制度中，君主與公卿皆為貴族，爵位是與官位一致的，都是基於宗族關係世襲而來。孟子在言「天子一位，公一位。。。之前，便有言「其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍，然而軻也，嘗聞其略也。」孟子意在強調爵位等級的規範，非強而有力的諸侯所能破壞，故孟子言「天子一位」，放在戰國的政治情勢和當中的歷史脈絡，其實是藉爵位規範來告誡諸侯對於天子具有服從的義務。而黃宗羲則藉此解釋君臣是為分工關係，然而封建之君臣是同屬於爵位等級，但郡縣之君臣卻非如此。在郡縣制之中，天子之所以為天子，乃基於天命和爵位的世襲；但臣子之所以為臣子，卻非如此，而是經過一選拔程序而得以有資格，不管是舉孝廉、科舉、捐官都可算是其中的一種。儘管大臣子孫有蔭任，但所任之官是散官、閒官，而非負責有重要事務的官職。可見郡縣制之君臣地位不可與封建制之君臣地位同日而語。因此黃宗羲斷言的天子與公卿關係，其實是經過一重新的歷史解釋，將君主在封建制度中的「首席貴族」之意涵，根據其政治理想解釋為「首席公務員」。

黃宗羲固然能夠從其主張的公共服務是為政治目的的基本價值中，推演出君臣是為分工關係的定義。但黃宗羲卻並不主張取消世襲皇權，儘管據黃宗羲提出的君臣關係理論，天子與百官在地位上應屬一致的主張。然而在現實上，世襲天子和需經選拔之官員畢竟不是一致，天子不可能同列於百官，百官也不可能同進

<sup>2</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·置相》，頁42-44。

如天子。可以說，黃宗羲既批判絕對皇權，但又不主張共和或虛君制，因此又是要保留皇帝絕對的地位。或許正是在此理論困境下，黃宗羲設計了一套藉宰相來制衡君主的制度。

在黃宗羲的設想中，雖然不可能將皇帝貶低如百官，但卻可在百官之中，製造一權力大如皇帝，但卻仍然屬於百官的權力主體，也就是宰相。如同將封建之君臣地位強用於郡縣之君臣地位，黃宗羲以封建之人臣攝政作為合理標準，提出宰相可有對君主制衡的正當性。他有言，「昔者伊尹、周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位始不列於卿、大夫、士之間」。然而，伊尹攝政的政治正當性在於其巫師地位，而周公則在於其宗族長老的身份，兩者皆非以官僚身份出任。<sup>3</sup>但透過黃宗羲的重新解釋，宰相作為官僚領袖，而能攝政是合理的，黃宗羲由此認為那些不敢攝政以避嫌的宰相其實是忘了人臣之責：「不幸國無長君，委之母后，為宰相者方避嫌而處，寧使其決裂敗壞，貽笑千古，無乃視天子之位過高所致乎！」。

基於宰相可以攝政的理據，黃宗羲認為宰相的地位應相當於天子，他申論：

古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子，天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢足相補救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無與為賢者矣，不亦並傳子之意而失者乎！

透過黃宗羲的解釋，天子之位與宰相之位是相當的。因為政治權力之繼承，本應以「傳賢」為宗旨，故「傳子」只是一既成事實，在理想上「天子之子」應當為「賢」，但現實又不盡如此，因此需要宰相之存在，來補充「傳賢」。因此黃宗羲所言「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也」，其背後實有一政治原理，即廢宰相則無「傳賢」，也應自無「善治」，設立宰相是補充天子不賢此既成事實的制度，宰相之存在，其功能便是「使宰相不罷，自得以古聖哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不從也」。黃宗羲在宰相制度的設計上，是要使最高政治權力由宰相和天子共同分享，相互制衡，分工於決策和審議權力。這可從兩方面來觀察到：宰相辦公組織和議政過程。

黃宗羲論述宰相的辦事組織是為：「宰相一人，參知政事無常員。」以及：

<sup>3</sup> 張夢珩，〈周公攝政合法性證明——兼論商周制度因襲現象〉，《西南農業大學學報(社會科學版)》第6卷第6期，2008年12月，頁88-91。

宰相設政事堂，使新進士主之，或用待詔者。唐張說為相，列五房於政事堂之後，一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房，分曹以主眾務，此其例也。四方上書言利弊者及待詔之人皆集焉，凡事無不得達。

黃宗羲是要在百官之中制造一權力能夠媲美皇帝的權力主體，因此強調宰相只由一人擔任，但是作為「副宰相」的「參知政事」則無常員。而宰相的辦事機構為「政事堂」，下設五房，這亦是從唐朝玄宗年間至宋朝便有的制度，目的是為了加強宰相的決策能力，可分別處理眾多不同性質的政務部門的工作<sup>4</sup>。值得注意的是，政事堂之成員為「新進士」，和「待詔」，兩者分別是明朝和唐朝的翰林院職務，而翰林院是受皇帝備詢和擬詔的秘書機關。故此黃宗羲的宰相制度設計，其實是把內廷職官轉變成輔助宰相的外廷職官。黃宗羲這一用意，可從他所設想的議政過程得到解釋：

宰相一人，參知政事無常員。每日便殿議政，天子南面，宰相、六卿、諫官東西面，以次坐，其執事皆用士人。凡章奏進呈，六科給事中主之，給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅。天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。更不用呈之御前，轉發閣中票擬，閣中又繳之御前，而後下該衙門，如故事往返，使大權自宮奴出也。

進呈章奏者是由六科給事中負責。給事者在秦漢時本是一種散官，能夠讓本為外朝官員加銜後出入宮禁，備皇帝顧問，可知原本是皇帝用來吸收外廷職官以成為內廷職官的職務<sup>5</sup>。但在隋唐朝則成為門下省官員，因此又成為了服務宰相決策的外廷職官<sup>6</sup>。明朝廢除宰相之後，自無內外廷之分，給事中的規模擴大，分設於六部而有六科，並且獨立運作，不受六部長官所約束，執掌是為：

掌侍從、規諫、補缺、拾遺、稽查六部百司之事。凡制敕宣行，

<sup>4</sup> 白鋼，《中國政治制度通史（第一卷總論）》（北京：人民出版發行，新華經銷，1996年），頁215。

<sup>5</sup> 「前代雖有給事中之名，非今任也。今之給事中，蓋因秦之名，用隋之職。」杜佑，《通典·職官三》（北京：中華書局，1988年）第一冊，卷二十一，頁551。

<sup>6</sup> 參見白楊，〈唐代給事中及其職掌淺議——以《唐六典》記載為中心〉，《蘭州學刊》，2009年第4期，頁217-219。

大事覆奏，小事署而頒之；有失，封還執奏。凡內外所上章疏下，分類抄出，參署付部，駁正其違誤。<sup>7</sup>

由此可知，六科給事中的本質是監察機關，因有「侍從、規諫、補缺、拾遺」的職能，可知更加偏向屬於內廷職官，因有不受六部長官所約束獨立運作的機制，可知黃宗羲特別明言由六科給事中進呈章奏，其意在於在宰相與天子之間，安排一不受宰相約束的獨立機關。進程章奏之後，是由宰相與天子「同議可否」，然後「天子批紅」。由此段論述，可知在殿上要進行的決議，早已經是經過宰相在政事堂的處理後，已提出具體意見給予皇帝進行批准。皇帝如果無法批准，宰相則可自行批准，頒至六部執行。黃宗羲對宰相可自行批准章奏的權力的設計，其後文解釋，是爲了避免章奏轉移到內廷，以使得宦官有上下其手的機會。然而宰相自批章奏之後，擁有封駁權六科給事中仍可封還，因此宰相又非專權的。

總結黃宗羲的宰相制度設計可知，黃宗羲是要在百官之中制造一權力大如皇帝的主體，即宰相。從黃宗羲對宰相機構和議政過程的設計可知，黃宗羲認爲宰相的最大功能是「決策」，因此才會安排本是受皇帝備詢的新進士和侍詔作爲宰相政事堂的成員，以及安排宰相可以自行決策於殿堂之上。然而宰相又非專權的，因爲黃宗羲還安排了六科給事中的存在，因此宰相的決策仍可受一獨立運作且偏向於內廷職官的封駁機關所審議。這意味著黃宗羲眼中的皇帝絕非「虛君」，因可藉由六科給事中從六部封還決議，這就構成了宰相決議，皇帝或六科給事中審議，皇帝與宰相可相互制衡的運作方式。

而有關學校制衡朝廷的論述，則表現於《明夷待訪錄》的〈學校〉<sup>8</sup>篇。黃宗羲以公共服務作爲政治目的和宗旨，而如何實現，他所提出的方法是要在政治權威之外，安排學校主導輿論，來對政治權威進行制衡，由此防制任何政治參與者以政治謀利的弊端。黃宗羲論述學校功用：

學校，所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。非謂班朝、布令、養老、恤孤、訊讞，大師旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不

<sup>7</sup> 張廷玉等撰，《明史·職官志一》（北京市：中華書局，2000）第六冊，卷七十二，頁1204。

<sup>8</sup> 黃宗羲，《明夷待訪錄·學校》，頁47-51。



有詩書寬大之氣，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是而公其非是於學校。是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。

黃宗羲認為，學校之功能不限於培養人材，除了「養士」之外，學校是要生產「治天下之具」。但此生產活動，並非要使學校作為政治決策的場所，而是要使學校作為推廣教化風氣的場所。黃宗羲所言「天子亦遂不敢自為非是而公其非是於學校」的深意，便是要使政治參與者面對學校產生的公共輿論之壓力。由於學校非屬於政治權威之場域，因此以政治來謀利也無從可能，那麼從學校而產生或主持的輿論，便最可能符合公共服務之精神。如此只要讓政治權威被迫面對公共輿論的壓力，那麼便能迫使政治參與者在輿論壓力下，不得不自覺於遵守公共服務的精神。因此黃宗羲指出由於學校失去了產生或主持輿論的功能，而使使得集權之弊產生，是為歷史墮落之表現：「三代以下，天下之是非一出於朝廷」，而究其原因是君主藉由控制士人的進用管道來誘使士人對君主的服從：「而其所謂學校者，科舉鬻爭，富貴薰心，亦遂以朝廷之勢利一變其本領」，因此學校失去了推廣教化的功能：「學校之法廢，民蚩蚩而失教，猶勢利以誘之。是亦不仁之甚，而以其空名躋之曰：君父，君父，則吾誰欺！」。黃宗羲便以東漢太學生所發揮之作用來證明需有輿論對朝廷產生壓力：

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議；宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱；三代遺風，惟此猶為相近。使當日之在朝廷者，以其所非是為非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下，君安而國可保也。

而如何具體地設計一套讓學校可制衡朝廷的機制，可表現於中央和地方層次。黃宗羲論述了中央朝廷接受太學輿論壓力的制度設計：

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

「祭酒」，即為太學的校長，其地位與宰相相等，並可由宰相退任後擔任，並非是一種官職，故不屬於政治權威中的一員，而其資格為社會名望。黃宗羲設想的規定是，天子與重要官員每月必須到太學接受祭酒的教育，而此教育過程包



括「政有缺失，祭酒直言無諱」，可知黃宗羲欲構成以祭酒主持的公共輿論來制衡朝廷。

在中央層次上，天子和官員受太學主導的輿論壓力所制衡，而在地方層次上，地方官亦受由地方學校主導的輿論壓力所制衡，而且力度更大。而黃宗羲還設想了如何讓地方產生良好的輿論壓力。其一是教育普及，黃宗羲認為除了要在明朝已有的府、州、縣學之外<sup>9</sup>，還必須在更基層設立學校，從寺廟來改建「書院」和「小學」：

學宮以外，凡在城在野寺觀庵堂，大者改為書院，經師領之；小者改為小學，蒙師領之；以分處諸生受業。其寺產即隸於學，以贍諸生之貧者。二氏之徒，分別其有學行者，歸之學宮，其餘則各還其業。

其二是學校要有獨立的地位：

郡縣學官，毋得出自選除。郡縣公議，請名儒主之。自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任，不拘已任未任也。其人稍有干於請議則諸生得共起而易之，曰是不可以為吾師也。其下有《五經》師，兵法、曆算、醫、射各有師，皆聽學官自擇。

地方學校的負責人——學官，非由政府任命，而類似於漢朝的選舉制，根據輿論邀請名儒，或負有聲望的退休官員擔任，而輿論的參與者還包括學生。而學校的其他老師之任命，則由學官負責。

其三是學官對地方風俗的控制：「故入其境，有違禮之祀，有非法之服，市懸無益之物，土留未掩之喪，優歌在耳，鄙語滿街，則學官之職不修也。」這些控制手段包括決定「鄉賢名宦祠」的入祠者、蒐羅「郡邑書籍」、懲罰參與考試作弊或擾亂風俗的「士子」、定制禮儀。

而地方官如何受地方輿論所制衡，黃宗羲提出了兩個場景，一是士人集會：

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

<sup>9</sup> 「學校有二：曰國學，曰府、州、縣學。」張廷玉等撰，《明史·職官志一》，卷六十九，頁 1119。

集會每月初一和十五召開，由地方退休官員或具有功名身份的人（縉紳）、在校學生（士子）參與，學官負責主持，地方官員（郡縣官）以弟子禮接受質問，如發現政務有失，以類似於人民暴力的作法對待地方官，「小則糾繩，大則伐鼓號於衆」。如果學官職務從缺，則從地方官員「之學行過之者」挑選來擔任。如果地方官員干涉集會，仍然採用人民暴力：「若郡縣官少年無實學，妄自壓老儒而上之者，則士子譁而退之」。

另外一個場景是社區集會：「凡鄉飲酒，合一郡一縣之縉紳士子。士人年七十以上，生平無玷清議者，庶民年八十以上，無過犯者，皆以齒南面，學官、郡縣官皆北面，憲老乞言」。與之不同，是把主持者由從地方官員轉變為地方長老。明代鄉飲酒禮儀的目的本為宣揚敦睦和唱讀律令<sup>10</sup>，黃宗羲加上了「憲老乞言」，即為地方官員和學官都要向地方長老求教。

總結而言，基於黃宗羲認為因集權而出現的歷史墮落主要表現於人主利用政治剝削天下，並轉而使天下人覬覦天下，由此觀察出黃宗羲想藉宰相制度和學校制度來實現分權的精神。其中黃宗羲是欲使宰相來制衡天子，但又安排獨立運作的六科給事中於宰相和天子之間，使得宰相不會掌握決策權而得以專權；而學校則是以輿論壓力來制衡朝廷的主導機關，基於學校非政治機關，故無藉政治以謀利的可能，但學校又有參與政治的機會，由此達成良好的運作效果。

### 第三節 顧炎武的改革構思

顧炎武所認為的歷史墮落過程，亦是起源於人之常情下的為己之心。由於人人都有為己之心，顧炎武由此解釋了為何君不信臣，因為君主擔心臣子專權謀利，因此收權於上。然而收權於上的君主，卻是不能負荷增加的工作量，因此就需設立種種法制以防姦偽。然而在顧炎武看來，法制是死的規定，現實確有無限活的可能性，因此有一種法制來防一種姦偽，但卻仍會有另外一種姦偽非原有的法制所能防制，同樣的情況可以適用於任何的成文法上。法制總會與現實脫節，而法制為了追逐現實，故此便不得「復立一法以救之<sup>11</sup>」，由此法制越繁，但也就漏洞越多，進而導致人材受法制所約束，小人利用法制漏洞以謀利，最終導致「夫法

<sup>10</sup> 「其儀，以府州縣長吏為主，以鄉之致仕官有德行者一人為賓，擇年高有德者為僎賓，其次為介，又其次為三賓，又其次為眾賓，教職為司正。讚禮、讚引、讀律，皆使能者。」張廷玉等撰，《明史·職官志一》，卷五十六，頁 949。

<sup>11</sup> 顧炎武，《日知錄·法制》，收錄於陳智超主編，《陳垣全集·日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年）第十四冊，卷之八，頁 505。

制繁則巧猾之徒皆得以法爲市，而雖有賢者，不能自用，此國事之所以日非也。<sup>12</sup>」由此可知，在顧炎武看來，集權必然導致法制繁多，而法制繁多即爲集權之弊端，那麼以此推論顧炎武提出分權的理由，應爲要杜絕法制繁多，而其如何實現分權之方法，便應爲如何在不使法制繁多、能使人材得以發揮、不使人小利用法制的情况下，得到治理之良好。

對此，首先可觀察顧炎武如何從兩方面解釋分權何以會有良好效果的理據，一是分權是達成治理良好的必要手段，一是人之自私是可以被利用以達成治理之良好。

爲何分權是達成治理良好的必要手段？顧炎武認爲，爲了建立中央集權，必定要設立多個官職來相互監督，而這必將導致相互推卸責任之問題。在〈郡縣論三〉<sup>13</sup>中，他以經營農場來比喻治理國家，國家之「養民」如同農場之飼養家畜。他模擬了兩種狀態，一是君不信臣的集權：「司馬牛者一人，司芻豆者複一人，又使紀綱之仆監之，升斗之計必聞之於其主人，而馬牛之瘠也日甚」；二是君信臣的分權：「擇一圉人之勤幹者，委之以馬牛，給之以牧地，使其所出常浮於所養，而視其肥息者賞之，否則撻之。然則其爲主人者，必烏氏也，必橋姚也。」

顧炎武指出，天子猶如一個農場主，而臣子爲主人之雇員。主人將農場所養殖的馬牛，和馬牛所需要的飼料，都交由不同的雇員負責。對於養殖馬牛的雇員甲，其任務在於將馬牛養殖肥大；對於管理飼料的雇員乙，其任務在於提供足夠的飼料。然而雇員甲是否能夠將馬牛養殖肥大，必須依賴於雇員乙是否能夠提供足夠的飼料；而雇員乙是否能夠提供足夠的飼料，必須視雇員甲所養殖的馬牛數目。顧炎武以農場之比喻來批判集權，便是指出集權表現於把本來屬於同一任務的工作，分解成不同的任務，交由不同的人負責，那便等於是此任務沒人在負責。故此按照顧炎武之比喻，雇員甲必會放縱馬牛吃飼料，結果導致飼料提前吃完，而使馬牛餓死。故此顧炎武總結：

故天下之患，一圉人之足辦，而為是紛紛者也。不信其圉人，而用其監仆，甚者並監仆又不信焉，而主人之耳目亂矣。於是愛馬牛之心，常不勝其吝芻粟之計，而畜產耗矣。故馬以一圉人而肥，民以一令而樂。

<sup>12</sup> 同上，頁 504。

<sup>13</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論三》，卷之一，收錄於《顧亭林詩文集》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年），頁 13-14。

也就是分權信臣，便是在規範上將一件任務交由一個臣子負責，而臣子便可以有相應的條件在實際上有能力負責，故「民以一令而樂」。

而人之自私何以能被利用以達成治理之良好？顧炎武在〈郡縣論五〉<sup>14</sup>有言：

天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子為百姓之心，心不如其自為，此在三代以上已然矣。聖人者因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治。夫使縣令得私其百裏之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，縣之城郭皆其藩垣，縣之倉廩皆其困窮。為子姓，則必愛之而勿傷；為田疇，則必治之而勿棄；為藩垣困窮，則必繕之而勿損。自令言之，私也，自天子言之，所求乎治天下者。

如同黃宗羲，顧炎武將人之自私當作一難以避免之假定，但黃宗羲由此推論出必須建構一自外於政治權威之外的議政空間，而顧炎武則由此推論出只有在讓官員能夠從政治權威中謀利，才能促使官員去良好地治理百姓。因為官員首先要能夠「自為」，方可以「為天子為百姓」。而聖人正是承認官員的這種「私心」，才能達到「天下治」的目的。在顧炎武看來，只要能夠利用官員之私來達成百姓之利，則官員以政治謀利亦無傷大雅，正是「夫使縣令得私其百裏之地，則縣之人民皆其子姓」。顧炎武便概括其理論推演：「（臣子）為其私，所以為天子也。故天下之私，天子之公也。公則說，信則人任焉」。顧炎武從其以經營農場比喻治理國家便有言到，農場主人對於雇員可「使其所出常浮於所養，而視其肥息者賞之，否則撻之」<sup>15</sup>。由此可見，顧炎武認為先要有一誘因促使官員去治理，才有可能會有良好的治理效果，另外一方面，也要有一風險迫使官員不得不治理良好。

綜合以上兩點顧炎武所論分權何以會有良好效果的理據，可以總結出一套推論關係：一、政治目的在於達成天下之利；二、如何達成天下之利要由官員執行；三、欲使官員達成天下之利，必須讓官員在規範和能力上承擔起治理責任；四、欲使官員有意願承擔治理責任，需有誘因和風險。從此推論關係，可以發現到顧炎武有一獨特的政治原則，在他的認知中，職能的付諸，需有相應的權責，而職能之所以存在，是因為有需要服務的對象，基於被服務者的利益的優先，只要官員所謀之私利不與被服務者的利益違反則便是可以接受的。故此，所謂的職能和權責，並不是一個無遠弗屆的抽象概念，其存在是因為有一件件與服務對象相對

<sup>14</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論五》，卷之一，頁 14-15。

<sup>15</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論三》，卷之一，頁 14。



應的具體事物。因此顧炎武才主張：「自公卿大夫，至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權，以各治其事，而天子之權乃益尊。<sup>16</sup>」顧炎武所謂「各治其事」，即指每個官員都應有相應的權責來可承擔其應完成的職能。如果每個需要服務的對象或管理的事物都能得到治理之良好，就等於天下治理之良好，也就等於天子之服務天下的職能得到實現，故「天子之權乃益尊」。因此顧炎武便有言：「由此論之，則天下之治，始於里胥，終於天子，其灼然者矣。故自古及今，小官多者其世盛，大官多者其世衰。<sup>17</sup>」其意便在於，越是能夠將一件件具體的政事安排得有專人負責，天下在整體上能夠得到治理之良好的可能性便越大，而這就是顧炎武所認為的分權之最根本精神。而法制繁多便是因為收權於上後，那些具體的政事不會因此而憑空消失，在得不到相應的專人負責下，由此需要法制來規範：

宋葉適言：「法今日繁，治具日密，禁防束縛，至不可動。而人之智慮自不能出於繩約之內」。故人材亦以不振。今與人稍談及度外之事，輒搖手而不敢為。夫以漢之能盡人材，陳湯猶扼腕於文墨吏。而況於今日乎？宜乎豪傑之士，無以自奮而同歸於庸懦也<sup>18</sup>。

理解了顧炎武所謂的分權宗旨和原則，我們便能分析顧炎武是欲如何實現分權，沿著上文所提出的考察方法，顧炎武認為實現分權的方法在於，在不使法制繁多、能使人材得以發揮、不使人小利用法制的情況下，得到治理之良好。在如何不使法制繁多方面，顧炎武主張「省事」和「清心」：

晉荀勗之論，以為省官不如省事。省事不如清心。昔蕭曹相漢，載其清靜，民以寧一，所謂清心也。抑浮說，簡文案，略細苛，宥小失，有好變常以徼利者，必行其誅，所謂省事也。此探本之言，為治者識此，可無紛紛於職官多寡之間矣。<sup>19</sup>

可見顧炎武雖然認為每件具體政事都應安排相應的專人負責，但其意並非為增加官員，他所謂如何不在法制繁多達成治理之良善，其一是期待在「省事」和「清心」的情境下達成。所謂「清心」，即政府放任社會，而社會之人心安於現狀；

<sup>16</sup> 顧炎武，《日知錄·守令》，第十四冊，卷之九，頁 559。

<sup>17</sup> 顧炎武，《日知錄·鄉亭之職》，第十四冊，卷之八，頁 485。

<sup>18</sup> 顧炎武，《日知錄·人材》，第十四冊，卷之九，頁 533。

<sup>19</sup> 顧炎武，《日知錄·省官》，第十四冊，卷之八，頁 508。



所謂「省事」，即政府不急急於功利，也就減少了政務。

此外，顧炎武認為如果人材可信可發揮能力，則法制根本不需要，因此法制的存在實表示教化的失敗，他由此指出明朝之弊：「自萬曆以上，法令繁而輔之以教化，故其治猶為小康。萬曆以後法令存，而教化亡，於是機變日增，而材能日減。<sup>20</sup>」因此如何使法制不繁多，便與如何促使教化良好有所關連，而顧炎武所提出的具體作法便是行「名教」。顧炎武主張，「漢人以名為治，故人材盛；今人以法為治，故人材衰<sup>21</sup>」。所謂「名教」，即有如法律的外在規範意義，又有如道德的內在規範意義。名教雖然本質上是一種外在規範，但此規範必然體現著一種基於內心道德感的精神，而非如法律規範可以不具。例如，吾人說某甲違反名教，便必然表示某甲不道德；但如吾人說某甲違反法律，並不必然表示某甲不道德。名教所表現出的外在規範，稍舉其例，如「人不可不孝」、「人不可不忠」等等。然而何謂「不孝」、何謂「不忠」，卻不能如法律規範可以有確定的規定內容。故此能夠判定合不合名教的前提，是為社會上必須有能夠達成共識的輿論，即為「清議」，他強調「天下風俗最壞之地，清議尚存，猶足以維持一二。至於清議亡而干戈至矣。<sup>22</sup>」

顧炎武認為，清議本就是民間自然而然產生的，而清議之所無，根本在於朝廷之干預，這可以顧炎武的兩篇文章為例作說明。其一在《日知錄》的〈宋世風俗〉<sup>23</sup>中，顧炎武指出宋初風俗本為良好，但自王安石變法，便趨向不良。顧炎武引用蘇軾之言，指出宋朝政府「急於有功而貪富強」，其實違反了改善風俗的政治原則，因為「急於有功」便需使政府職能增強，在結構上能更加複雜更加能夠使用技術手段，此種提升過程必然使政治爭端和往來增加，在此政治紛亂過程中，謀利之徒的巧進和黨爭便會出現，破壞了本來醇厚之風俗。其二在《日知錄》的〈清議〉<sup>24</sup>中，顧炎武則指出漢代以至魏晉的傳統，官員凡被清議糾彈者便不錄用終身，然而宋武帝用行政命令廢除了此傳統，由此顧炎武批判了這種作法，破壞了社會本有的清議：「然鄉論之汙，至煩詔書為之洗刷，豈非三代之直道，尚在於斯民，而畏人之多言，猶見於變風之日乎？」

除此之外，顧炎武還認為朝廷應獎勵清議，作法可在基層組織鄉村聚會：「然

<sup>20</sup> 顧炎武，《日知錄·人材》，第十四冊，卷之九，頁 534。

<sup>21</sup> 顧炎武，《日知錄·名教》，第十五冊，卷之十三，頁 774。

<sup>22</sup> 顧炎武，《日知錄·清議》，第十五冊，卷之十三，頁 770。

<sup>23</sup> 顧炎武，《日知錄·宋世風俗》，第十五冊，卷之十三，頁 762-778。

<sup>24</sup> 顧炎武，《日知錄·清議》，第十五冊，卷之十三，頁 768-771。

則崇月旦以佐秋官，進鄉評以扶國事，儻亦四聰之所先，而王治之不可闕也<sup>25</sup>」，以及「勸學」和「獎廉」。所謂勸學：「下之士，有能篤信好學，至老不倦，卓然可當方正有道之舉者，官之以翰林國子之秩，而聽其出處，則人皆知向學，而不競於科目矣。<sup>26</sup>」所謂「獎廉」：「庶司之官，有能潔己愛民，以禮告老，而家無儻石之儲者，賜之以五頃十頃之地，以爲子孫世業。而除其租賦，復其丁徭，則人皆知自守而不貪於貨賂矣。<sup>27</sup>」

在如何使人材發揮方面，除了減少法制之外，還在於促使官員有相應的職權，和用誘因和風險來責成官員，這可概括爲「然則尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法，所謂寓封建之意於郡縣之中，而二千年以來之敝可以複振。<sup>28</sup>」

顧炎武所謂的「尊令長之秩」，是把知縣官品，從八品改爲五品，並「正其名曰縣令」<sup>29</sup>。之所以要正名，是因爲「知縣」本來是唐朝縣令從缺時，臨時以其他地方官兼任的職務，顧炎武稱「知縣者，非縣令而使之知縣中之事。<sup>30</sup>」縣令之地位可隨其政績而逐漸尊崇：

其初曰試令，三年，稱職，為真；又三年，稱職，封父母；又三年，稱職，璽書勞問；又三年，稱職，進階益祿，任之終身。其老疾乞休者，舉子若弟代；不舉子若弟，舉他人者聽；既代去，處其縣為祭酒，祿之終身。所舉之人複為試令。<sup>31</sup>

由此可知，顧炎武所謂的「設世官之獎」，更具體地說應是「官職能夠世襲是來自於中央的獎勵」。縣令的世襲，是以縣令無任期限限制和能夠選擇推薦人爲形式的，並且能夠擁有此項權力，是必須經過十二年的考核。而縣令在退休之後，可擔任縣學的校長。可見縣令在地方輿論上是具有重要意義的。而任官之所以要長期，乃在於顧炎武認爲，「不使守封疆者久任世襲，而欲身制萬里如在目睫，天下無是理也。<sup>32</sup>」而縣令如果非世襲的，則並非本縣人，只是「千裏以內習其風土之

<sup>25</sup> 顧炎武，《日知錄·清議》，第十五冊，卷之十三，頁 769。

<sup>26</sup> 顧炎武，《日知錄·名教》，第十五冊，卷之十三，頁 775。

<sup>27</sup> 同上，頁 775。

<sup>28</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論一》，卷之一，頁 12。

<sup>29</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論二》，卷之一，頁 13。

<sup>30</sup> 顧炎武，《日知錄·知縣》，第十四冊，卷之九，頁 553。

<sup>31</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論二》，卷之一，頁 13。

<sup>32</sup> 顧炎武，《日知錄·藩鎮》，第十四冊，卷之九，頁 583。

人」<sup>33</sup>，經過考核稱職才「既家於縣，則除其本籍。」顧炎武對於縣令是否「稱職」的定義，依照地方治理是否良善為標準：「何謂稱職？曰：土地辟，田野治，樹木蕃，溝洫修，城郭固，倉廩實，學校興，盜賊屏，戎器完，而其大者則人民樂業而已。<sup>34</sup>」

而「行辟屬之法」，是指地方官和中央高級官員可辟屬其下級，也就是官員有相應的職權，否則又會使小人可以利用法制：「官之力足以御吏而有餘，吏無所以把持其官而自循其法。<sup>35</sup>」

而「予之以生財治人之權」，則是指完善縣級政府的行政編制，以及賦予縣令對地方財政的控制權。明朝縣級編制是為知縣、縣丞、主簿和典史，而且縣丞和主簿可根據戶口多寡而裁減<sup>36</sup>，而顧炎武則認為應作如此編制：「丞以下曰簿、曰尉、曰博士、曰驛丞、曰司倉、曰遊徼、曰嗇夫之屬，備設之，毋裁。其人聽令自擇，報名於吏部；簿以下得用本邑人為之。<sup>37</sup>」去除典史，多編制了尉、博士、驛丞、司倉、遊徼、嗇夫，並且不因戶口多寡而裁減，可見顧炎武期待縣級政府能有完整的編制來履行治理職能，他認為「夫惟於一鄉之中，官之備而法之詳，然後天下之治，若網之在綱，有條而不紊<sup>38</sup>」。

此外，顧炎武認為財富與其集中在中央政府，不如分散在地方政府；與其分散在地方政府，不如分散在民間：「昔人謂古者藏富於民。自漢以後，財已不在民矣，而猶在郡國，不至盡輦京師，是亦漢人之良法也。後之人君知此意者鮮矣。<sup>39</sup>」這是因為財富如同權力，在顧炎武看來，都是促使官員能夠治理其事的能力。顧炎武認為地方的山澤之利應由縣令掌握，而非中央設立分司以控制，他指出：

譬之有窖金焉，發於五達之衢，則市人聚而爭之；發於堂室之內，則唯主人有之，門外者不得而爭也。今有礦焉，天子開之，是發金於五達之衢也；縣令開之，是發金於堂室之內也。利盡山澤而不取諸民，故曰此富國之策也。<sup>40</sup>

他認為中央設立分司管理地方的山澤之利，財富只能達於中央，而縣令管理，

<sup>33</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論八》，卷之一，頁 19。

<sup>34</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論三》，卷之一，頁 14。

<sup>35</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論八》，卷之一，頁 16。

<sup>36</sup> 張廷玉等撰，《明史·職官志四》，卷七十五，頁 1234。

<sup>37</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論二》，卷之一，收錄於《顧亭林詩文集》，頁 13。

<sup>38</sup> 顧炎武，《日知錄·鄉亭之職》，第十四冊，卷之八，頁 484。

<sup>39</sup> 顧炎武，《日知錄·財用》，第十五冊，卷之十二，頁 708。

<sup>40</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論六》，卷之一，頁 15。

則財富便能分散於眾多的地方政府，從而使整個國家富有。因此他認為地方收入，應一切歸之於縣級政府，當地方收入增加超過某個數額時，此超過之數額才上繳中央：「今則一切歸於其縣，量其衝僻，衡其繁簡，使一縣之用，常寬然有餘。又留一縣之官之祿，亦必使之溢於常數，而其餘者然後定為解京之類。<sup>41</sup>」

而「罷監司之任」，即指去除層層疊加的行政監督機制，涉及的是重新規劃地方分級制度。明朝地方制度，最初的規劃是「臺省——府（州）——縣」三級制度。在省一級，分由承宣布政使司掌民政、提刑按察使司長司法糾劾、都指揮使司掌軍事，前兩者各有分司與分巡於諸道<sup>42</sup>。臺省三機構的分立，在日後出現了運轉不靈的現象，由此明朝又設巡撫和總督兼臨臺省，統一事權，或明令專務<sup>43</sup>。而顧炎武認為應重新規劃地方制度：「每三四縣若五六縣為郡，郡設一太守，太守三年一代」，故此顧炎武所提出的設想是「郡——縣」二級制度。保留明朝已有的都察院派遣監察御史巡察地方的制度，但罷除總督、巡撫、分司、分道：「御史巡方，一年一代，其督撫司道悉罷」，如果發現縣令「令有得罪於民者，小則流，大則殺。」而之所以需「一年一代」，是因為顧炎武認為「監臨之任，不可以久也，久則情輕而弊生，望輕而法玩<sup>44</sup>」，也就是長期在地方反而會與地方官勾結。此外，縣令的副手——「縣丞」亦是由中央任命。透過誘因和風險的設計，顧炎武自信於地方治理必會趨於良好：「夫居則為縣宰，去則為流人，賞則為世官，罰則為斬絞，豈有不勉而為良吏者哉！」<sup>45</sup>。

總結而言，顧炎武認為欲使治理良好，必須使所有政務各有專人負責，因此他認為集權必設法以取代專人，由此造成人材無法發揮和小人以法為市的弊端。而顧炎武提出分權即是欲使政務各有專人負責，此便是以「人治」取代「法治」。顧炎武認為朝廷應「省事」和「清心」，由此政務不致繁多，由此法制便不需相應地多設，並強調法制是因教化不良，故欲以「名教」取代法制。而如何促使政務各有專人負責，顧炎武認為官員需有足夠的權責之外，還需在不違反百姓之利的前提下，能夠建立促使官員治理良好的誘因和風險。由此，他提出「寓封建之意於郡縣之中」，即行「而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法」。

<sup>41</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論七》，卷之一，頁 16。

<sup>42</sup> 張廷玉等撰，《明史·職官志四》，卷七十五，頁 1226-1235。

<sup>43</sup> 張顯清，林金樹，《明代政治史》（桂林：廣西師範大學出版社，2003），頁 505-509。

<sup>44</sup> 顧炎武，《日知錄·部刺史》，第十四冊，卷之九，頁 545。

<sup>45</sup> 顧炎武，《亭林文集·郡縣論二》，卷之一，頁 13。



## 第四節 王夫之的改革構思

王夫之所提出的歷史墮落進程，始於君臣的居安容保之心。他指出在承平時期的君主不思進取，缺乏察知臣子情偽的能力；而臣子為求容保權位，種種口不對心的事情便難免發生。如果君主不振作去整頓朝綱，臣子不堅定去遵守原則，則君不信臣便會自然而然地發生，君主只能相信近臣，而大臣又推薦近臣以影響君主，近臣又反過來反咬大臣一口，由此上下交猜，遂而發展出「疑制」。王夫之與顧炎武的觀察一樣，君不信臣而需收權於上，但君主卻無力完成增加的工作量，他進一步總結由此君主採用「疑制」來使「夫一職而分官以領之，連銜以轄之」<sup>46</sup>，這便造成臣子能夠相互推諉責任。由於事權不明，則政府賴以運作的規範（名）就無法體現，君主私意（實）壓倒規範，官員對自己的要求便不以遵守規範為期，而以曲迎君主為期。名實不符下，本來規範所要求的賢治不肖、貴治賤也就無從建立，朝廷綱紀的喪失，帶來的是官員的集體墮落，最終迎來外族入侵，國家滅亡。從此來觀察王夫之提出分權的應有之道，應為如何在不依賴疑制的情況下，解決「君不振，臣不堅」的問題，由此重建朝廷綱紀。

在王夫之批判君不信臣的〈罔命〉<sup>47</sup>中，便已提出了一解決君如何信臣的方法，即明確君臣之間的責任歸屬。王夫之認為必須「縣一慎簡乃僚之法，以馭右之賢奸為太僕正之功罪，則君可以用人之失責之大臣，則君可以用人之失責之大臣，大臣亦可以聽言之失責之君」。而所謂「慎簡乃僚」，典故來自於《尚書》的〈罔命〉。《尚書》記載：「穆王命伯罔，為周太僕正，作《罔命》。」而太僕正，是為穆王的大管家，其職責根據穆王所述，是為「慎簡乃僚，無以巧言令色，便辟側媚，其惟吉士。僕臣正，厥後克正；僕臣諛，厥後自聖。後德惟臣，不德惟臣。」由此可知，太僕正之職能是為任命所有的家奴，並且予以監督，讓君主不因家奴之巧言令色而不德，故此君主之德行得失，太僕正必須負上責任。因此在王夫之看來，面對君不信臣之下，君主只能信近臣，而大臣又需推薦近臣影響君主，近臣又會反咬大臣的困局，其解決之道即為承認既成事實，並將此事實化為規範，由此明確責任歸屬。王夫之認為，近臣就應由大臣任命，那麼當君主判斷錯誤時，來自於近臣的影響，而近臣既然由大臣任命，則「君可以用人之失責之大臣」，但君主如不受近臣影響亦不會有錯誤判斷，故「大臣亦可以聽言之失責之君」。王

<sup>46</sup> 王夫之，《黃書·任官第五》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊，頁525。

<sup>47</sup> 王夫之，《尚書引義·罔命》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第二冊，頁415-419。

夫之並指出透過這樣的機制，可達成「君臣交責以交儆」的理想關係。此中之深意，可從《宋論》之〈仁宗七〉<sup>48</sup>得知：

宰相之用舍聽之天子，諫官之予奪聽之宰相，天子之得失則舉而聽之諫官；環相為治，而言乃為功。諫官者，以繩糾天子，而非以繩糾宰相者也。天子之職，止此一二日侍密勿心膺之大臣，弗能抉擇而委之諫官，則天子曠矣。天子曠而繁言興，如是而不亂者，未之或有。

其中「宰相」可引申為「大臣」，「諫官」可引申為「近臣」。在引文中，王夫之明確了大臣、近臣、君主的責權。君主任命大臣，大臣任命近臣，近臣繩糾君主，卻不能繩糾大臣。而國家機要是由君主與大臣商討而定，即「侍密勿」，非近臣所能參預。如果近臣參預，則會引起黨爭，即「繁言興」。從君主、大臣、近臣三方互動的關係與權責歸屬，可觀察到王夫之所認知的基本政治原則。王夫之解釋任命者與被任命者的關係在於，被任命者是否良莠，視乎任命者之喜好：「上之所優禮而信從者，必其所喜者也。下之詭遇而或上之寵任者，必上之所歆者也。」因此他指出，宰相之人選是否恰當，乃天子責任。既然宰相已由天子任命，則表示天子對宰相已有所瞭解。而君主與宰相共謀機要，因此宰相在任上的行為是否端正，應屬於天子可察鑑。天子聽信諫官對宰相之舉錯，其實就等於否認自己的判斷。王夫之並引申：

豈徒天子之於宰相為然邪？百執之得失，有司之功罪，司憲者治之矣。天子以含弘之德臨其上，育其才而進之以所未逮。人乃以自勸於修為，而樂效其職。而越位以持人之短長者，矯舉纖芥，摘發暮夜，以敗人之名節而使自棄，故明主之所必遠。抑豈徒天子之聽諫官為然邪？庶士之族，亦有親疏；閭理之交，亦有比耦；其離其合，自以其倫而為厚薄。而浮薄之士，喜談臧否者，攻其所不見，述其所未聞，以使猜疑，故修士之所必絕。

我們從王夫之批判疑制導致權責不明便可知王夫之認為政治基本運作的原則至少包含權責明確這一項。而王夫之如何論述君臣運作方式以消除疑制，是安排君主、大臣、近臣三方之交責以交儆，而此互動之合理性在於能夠促使君主、大

<sup>48</sup> 王夫之著，舒士彥點校，《宋論·仁宗七》（北京：中華書局），卷四，頁 88-92。

臣、近臣權責之明確。而王夫之在解釋為何如此安排上，則以宰相之良莠乃天子可明鑑，無庸諫官置喙而徒增紛擾為理由。故從此便能推論出，王夫之認為權責之範圍的合理安排，乃基於承擔權責者所可獲得和理需知曉的訊息範圍。所謂「所可獲得」，例如君主乃基於其認識之人而決定大臣之人選，故此大臣之良莠乃君主已認知之範圍；所謂「理需知曉」，例如君主需與大臣共謀國家機要，則大臣之良莠，必須是君主要有所知曉，方可與之共謀。而一旦確立了權責之後，他人便不能置喙，否則會徒增紛擾，破壞彼此的信任關係。從上述引文中，王夫之認為此原則可適用於朝廷的整個基本運作，所謂「百執之得失，有司之功罪，司憲者治之矣」，既然已經安排例如御史般的司憲者來糾參百官，則百官之得失功罪就是司憲者的理需知曉範圍，因此非司憲者紛紛擾擾之言，對王夫之來說，是「越位以持人之短長者」；除此還可適用於人際關係上，王夫之指出，人與人之交往，各有親疏，如何交往，是自為厚薄，故其人如何如何，是與之交往之人所能夠獲得的訊息，故此他人所言，其實是「攻其所不見，述所未聞，以使猜疑。」

王夫之更引申：

且豈徒攻人之過以相排陷者為然邪？朝則有章，家則有法；先王之精意，不可以小利疑其不宜；先正之格言，不可以私心度其未至。而（積）〔稱〕引繁雜，瑣陳利害，快愚賤之鄙心以要譽，乘時勢之偶然以改圖。一人之識，而欲盡天下之理；一端之得，而欲強百致之齊。憑臆見以虧短成法，倚古語以譏駁時宜，言不如其心，心不如其理，窮工極變，以盡人心而亂常道。尤有道者之所必絕，而不使敢干。

將此引文與王夫之認為政治運作需應依靠規範，而非君主之私意的論述相對應，可知王夫之認為權責之明確之前提是有所規範，而規範之存在便成政治運作之持續的前提。既然權責之安排是根據承擔者所可獲得和理需知曉之訊息範圍以訂制，那麼也就是說非此承擔者是不能理解此權責相應所需的訊息。由此王夫之認為非承擔權責者的置喙，是在無知的情況下強言他人之得失，他嚴厲地批判這是「憑臆見以虧短成法，倚古語以譏駁時宜」。

總結上述而言，王夫之認為欲導正歷史，應消除疑制，使名實相符，端正綱紀。而疑制消除之前提，乃能使君臣互信，權責明確。據此提出的分權方式，即應將近臣任命權交由大臣，君主任命大臣並與之商討機要，非近臣所能參預，近臣則規諫君主，君主聽近臣而有失亦需由大臣負責。而背後安排的原則，是為權

責之劃分以訊息之能夠獲得和理需知曉為範圍，權責一旦因此確立，非此權責者即為此訊息範圍之外者。因此人人各有其權責，各有其所知，在權責之外置喙於他人，便是憑一己之見而言有所失。只要人人各負其責，各慎其言，則規範便能長久。

然而，王夫之亦意識到，人人各有其責，各有所知，而彼此不能置喙，雖然可使規範長久，但也因此能夠使人利用此情勢緣飾非過。這是因為王夫之如同顧炎武觀察到，規範是死的，規範之外有許多現實情況非規範所能約束，他在《讀通鑒論》的〈唐高祖〉第八<sup>49</sup>有所申論：

國家之務，要不出於周之六官，分其事而各專其職，所以求詳於名實也；因名責實，因實課功。無所諉而各效其當為，此綜核之要術也。然而有未盡善者存焉，官各有司，司各有典，典各有常，而王之聽治，綜其實，副其名，求無過而止；因循相襲，以例為師，苟求無失，而敬天勤民、對時育物、揚清激濁、移風善俗之精意，無與消息以變通之。實可稽也，不必其順乎理；名可副也，不必其協於實；於是而任國家之大政者，且如府史之飾文具以求免謫，相為緣飾，以報最於一人之聽觀，而人亦不樂盡其才。

王夫之指出，循名責實固然重要，然而政治所要求並不止於遵守規範，因為規範之外「有未盡善者存焉」，遵守規範只能「求無過而止」。政治還應追求的「而敬天勤民、對時育物、揚清激濁、移風善俗之精意」，並不是止於遵守規範即能達成，因此他認為還要「消息以變通之」。王夫之指出，遵守規範只是表面，背後可能違反了更具正當性的義理，也可能現實上官員未盡其善，只是文過飾非。如同顧炎武，王夫之指出只求遵守規範反而將約束人材無法發揮。

故王夫之在強調重建規範之外，還主張要有人為努力的空間，也就是使人材發揮，他有言：

一代興，立一代之制，或相師，或相駁，乃其大要，分與合而已。  
周建六官，純乎分也，奉統以一相一尉而合，漢承之而始任丞相，  
後任大將軍，專合於一，而分職者咸聽命焉。

<sup>49</sup> 王夫之，《讀通鑒論·唐高祖八》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年）第二冊，卷二十，頁671-674。



所謂「合」，便是將各政事統籌起來；所謂「分」，便是將各政事分門別類。他以唐朝三省六部九寺的制度作說明：

六省者，皆非有執守者也，而周知九寺之司；三公者，雖各有統也，而兼領六省之治；九寺各以其職循官守、副期會、依成法以奉行，而得失之衡，短長之度，彼此相參以互濟。與夫清濁異心，忠佞異誌，略形跡以求真實之利病，則既以六省秉道而酌之，又有三公持綱而定之，互相融會以求實濟於崇社生民之遠圖。豈循名按實、緣飾故例、以苟免於廢弛之誅者，所能允協於崇社生民之大計哉？

王夫之指出六省和三公是統籌各政事的機關，而九寺是各有其業務的機關。而六省和三公的功能在於整體上觀察國家政治之良善與否；而九寺則接受確切的命令根據規範行事。由此他指出，統籌各政事來作宏觀上的治理，並非循名責實所能完成。王夫之由此提出一原則：「故責名實於分者，詳於法而略於理；重辨定於合者，法或略而理必詳。不責於人以守法拘文之故轍，而才可盡；能會通於度彼參此之得失，而智日生。」也就是說，在有確切業務和只需執行的情況下，可以循名責實，規範可以詳細；但在需要統籌各政事方面，需要複雜的辯證過程，故此規範需有彈性。由此，人材才能夠發揮，也就是「才可盡」和「智日生」。

由此我們可總結王夫之欲實現分權之原則。王夫之認為，疑制導致綱紀破壞，爲了重建綱紀，王夫之認為規範之訂制，需要權責與訊息相對應，而一旦訂制後，非此權責以外之人便不得置喙，否則只是徒增紛擾，破壞統治集團之間的信任關係，以及規範的維持。但他又指出，單求遵守規範，是不能達成政治之良善，因此要在規範之外，促使人材可以發揮。由此他認為規範的制訂，應有分有合，在合的方面，規範應有彈性；在分的方面，規範應明確。此中折衝在於，王夫之所指的訊息，包含「所可獲得」和「理需知曉」兩種層次。「所可獲得」之訊息，是指還未承擔權責之前，就已經知道的訊息；「理需知曉」之訊息，則是承擔權責之後，爲完成權責應要知曉的訊息。例如，天子之權責在於任命大臣以商討國是。在還未商討國事和任命大臣之前，天子就已知道大臣之人選，否則便不可能有「任命大臣」和「商討國是」這些動作的出現。故此大臣之良莠，是天子「所可獲得」之訊息。然而任命大臣之後，大臣是否稱職，則有待於進一步的觀察，而這便是「理需知曉」之訊息。規範之制訂是爲完成某種權責，而規範之所以如此制訂，是根據「所可獲得」之訊息；但是否能夠完成某種權責，又需在規範之中，保留

予「理需知曉」之訊息產生的空間。而分合之準繩，便視乎「所可獲得」之訊息爲何，「理需知曉」之訊息又爲何。

王夫之有言：

後世合六官而聞政者，臺省也，乃職在糾參，則議論失平，而無先事之裁審；聯六官而佐治者，寺監也，乃仰承六官，則任愈析，而專一職之節文；故言愈禁而才愈困。<sup>50</sup>

王夫之認爲，臺省之職在監察官員過失，六官之職在行政，兩者權責互不相同，因此臺省聞政，是「議論失平」。也就是說，臺省平日工作不在於行政，因此不會獲知有關行政之訊息，而且其權責也不包括行政，因此也無需知曉行政之訊息，故不能「合」。而另外一邊，六官與寺監同屬有行政工作，本來寺監是受六官領導，而寺監獨立運作，則本屬於同一權責之下的工作，便被析分出去，由此「言愈禁而才愈困」。也就是說，行政工作之完成，有待於行政理需知曉的訊息之完整，將六官與寺監分屬不同，則理需知曉的訊息便被析分，故不能「分」。

基於以上所述之原則來考察王夫之是如何欲實現分權之精神，除了上文已述的君主、大臣、近臣之互動關係外，還可從兩面來做分析。一是有關於中央政府部門的運作；一是有關於地方分級之制度。

對於中央政府部門之運作。其一，王夫之認爲應設立宰相，在《讀通鑒論》的〈隋文帝〉第四<sup>51</sup>中指出，「周制：六卿各司其典，而統於天子，無復制於其上者，然而後世不能矣。」此中「後世不能矣」，即指應設立宰相，原因在於封建制下「諸侯自行於國內，不仰決於六官」，而郡縣制下「攬九州於一握」，因此國家事務繁多，必須有宰相來總理六官，「故六卿之上，必有佐天子以總理之者，而後政以緒而漸底於成，此秦以下相臣之設不容已也。」然而如何設立，王夫之則有言「乃相臣以一人而代天子，則權下擅而事亦冗，而不給於治；多置相而互相委，則責不專，而同異競起以相撓；於是而隋文之立法爲得矣。」故王夫之主張學習隋文帝以左右僕射二人爲相，以避免一人爲相則易專權，多人爲相則易推諉的問題。

其二，王夫之反對召集不同權責的部門來商討國是，而此便是針對明朝的廷

<sup>50</sup> 王夫之，《讀通鑒論·唐高祖八》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年）第二冊，卷二十，頁674。

<sup>51</sup> 王夫之，《讀通鑒論·隋文帝四》，第二冊，卷十九，頁628-629。

推和廷議制度。王夫之指出：

國事之所繇定，惟其綱紀立以一人之心而已；會議者，大臣免咎之陋術，其何利之有焉。至於登進大臣、參酌大法、裁定大禮，則惟天子之幹斷與宰相之贊襄，而參以給舍之清議；六官各守其典章，而不可有越位侵官之妄。如使采紛呶之說，以模稜而求兩可，則大臣偷，群臣競，朋黨興，機密泄，其弊可勝言哉？

他指出，國家大事由天子與大臣商討即可，決策出來之後自有負責封駁糾參的部門糾正，不需事前集議。會議由不同權責部門參與，本就有推諉責任之便，而召開之後還能被人利用相互攻擊，反而更亂國是。

其三，王夫之認為「將」與「相」應分開。他指出「則三代以後，文與武固不可合矣<sup>52</sup>」，因為三代以後，國家面對的戰爭遠比三代之規模來得大，因此需要承擔更多的軍事職能，而這便需要專門部門來負責，也就是仿照宋朝所設的「樞密院」。王夫之指出：

樞密一官，必舉而不可廢，審矣。時或宇內方寧，兵戈不試，則縣其職以令宰相兼之可耳。而官屬必備，儲才必夙，一旦有疆場之事，則因可任之人，授以固存之位，與天子定謀於尊俎。至其為謀之得失，有宰相以參酌於前，有諫官以持議於後，亦不患其擅國柄而誤封疆矣。<sup>53</sup>

在承平時，宰相可兼任最高軍事長官。但一有戰事，則需另命專人，負責軍事參謀，但有宰相可事前參與，諫官隨後糾參，以防專權。

關於地方分級制度的論述，表現《黃書》的〈宰制第三〉<sup>54</sup>。王夫之之出發點乃根據對明朝之批判，而其原則是為「今欲宰制之，莫若分兵民而專其治，散列藩輔而制其用。」也就是將地方政府職能主要分為「民事」和「兵事」，並根據不同地方級別而斟酌是否統合兩者，並廣泛設立能夠藩屏中央的軍事部門但又保留中央對其的控制能力。

首先，他認為郡縣制底下，地方分級採四級制度為必要的，因此他認同明朝「臺省一府（州）一縣」的分級制度，可以避免基層專擅之弊端，由此也批判明

<sup>52</sup> 王夫之，《讀通鑒論·成帝八》，第一冊，卷五，頁 112。

<sup>53</sup> 王夫之，《讀通鑒論·憲宗五》，第二冊，卷二十五，883。

<sup>54</sup> 王夫之，《黃書·宰制第三》，頁 508-519。

朝在臺省之下設立各道分司的作法。他指出，「府治其屬，既不能專，其有事，旁撓於同、判、推官，而巡守兵備安坐其上以扼郡邑之呼吸，則分司之建可革也。」他認為既然地方三級結構，已經起到監制地方以不能專擅的作用，再增加分司，便使得府級政府無所適從，「四川府九而分司者十七，或倍之，或參倍之。其佐倖遇府設焉，或稍浮於府，未有一道而兼制數府者也。所以束濕纏系於知府者，可謂急矣。」指出作為下級之府，卻要面對多個是為上級的分司。其次，由於府級政府需要受到多個上級的節制，因此在治理基層的縣時，便不能有效地起到控制作用，導致基層政府專斷之問題，「而一郡數邑，不得以制其短長之命，且夕不測，其民視牧長，如逸兔之於驚鷹也。」故在王夫之看來，明朝地方制度之弊，亦出於權責不明。

根據權責應與訊息相對應的原則，王夫之指出了不同的地方級別政府能夠掌握的訊息是有所不同的：

唯縣令之卑也而近於民，可以達民之甘苦而悉其情偽。唯郡守近於令，可以察令之貪廉敏拙而督以成功。唯州牧刺史近於守，可以察守之張弛寬猛而節其行政。故天子之令不行於郡，州牧刺史之令不行於縣，郡守之令不行於民，此之謂一統。<sup>55</sup>

一級政府只能掌握其下級政府之訊息，故此基層之縣能瞭解民生訊息、中層之郡（或府或州）只能瞭解有關縣級官員之訊息、而上層之中央只能瞭解中層政府之訊息，每一級政府的事權受限於其能掌握的訊息，故此基層管理人民、中層管理基層、上層管理中層，是不得不的舉措，主張「故統者，以緒相因而理之謂也，非越數累而遙系之也。」<sup>56</sup>

由此，王夫之在〈宰制第三〉所提出的具體改革是，維持「臺省一府一縣」的地方分級制度，廢除分司。而各級政府權責則根據其訊息範圍，有所設想。他有言：

故革分司，重府權，盡治其郡，設推官以贊其吏治，立武監以簡其兵賦，兵賦所講，受成於府，有所徵發，府受台計而遣之。刑名、錢糧、驛置、屯田、水利，奏最於兩司足矣。

<sup>55</sup> 王夫之，《讀通鑒論·齊高帝一》，第一冊，卷十六，頁 528-529。

<sup>56</sup> 同上，頁 529。



王夫之認為，應讓府級政府擁有專治縣級政府的權力，而不受上級政府的過多干預，這是因為領土廣大，對於府級政府的監制受困於訊息難通之限制，是難以達成，倒不如讓府級政府有專治權力，而使知府難以規避責任：「夫撓郡權而臨其上者，不過治府緒之餘，而形隔勢礙推委以積其壞。」因此此種「專治」之職能，只是針對那些只有當地政府才能掌握，而上級政府難以掌握訊息的職能，表現於府級政府擁有獨立的人事權、兵權和財政權。府級政府在兵權和財政權的專治上，是指在日常業務上有獨立訂定編制和管理的權力，但臺省政府仍然可以臨時調動兵員和財政資源。除此之外，府級政府的「刑名、錢糧、驛置、屯田、水利」等事務仍然需經過臺省政府的批准。

此外：

自郡上之，為民之治者受於司，為兵之治者請仍巡撫使之任，而去其京銜，定其鎮地，制其厄塞，重其威令，僉其勁銳，閑其文武，假其利資。七者具修以置藩輔，各戰其境，互戰其邊，行之百年，以意消息，中國可反漢，唐之疆，而絕孤秦、陋宋之豐禍也。

在臺省政府方面，仍然保留「兩司」，即布政使司和提刑按察使司，廢除都指揮使司，由此將統兵和領兵權統於一類似明朝巡撫的「臺使」手中。王夫之所設想的「臺使」，是要在實際上成為地方長官，不保留中央官銜。但並非猶如唐朝藩鎮之節度使，因為其職能並不包括民事，而且財政上仍須受中央資助，王夫之強調其設計是欲使各臺使的軍力相等而相互節制，中央並保留控制權：「因裹糧兵，取給於十五使司，登大司農而受裁於廟議者，皆以流蕩營魄而振戴根本也，臺之所治，或千餘里或二千里際，荒陬容受不軌，卒相搖動，禁制不時。」

欲論述臺省政府的兩司和臺使職能之劃分，則首先必須理解王夫之對臺省管轄地的規劃。王夫之對於兩司建制之設想，與明制稍有不同，他提出的是「十五布政使司」。查閱明朝布政使司建制，大部分時間只有十三個，最多亦只有十四個，是為永樂五年後：浙江、江西、福建、廣西、四川、山東、廣東、河南、陝西、湖廣、山西、雲南、交趾、貴州，然而此制是因朱棣遷都北平，將本屬北平布政使司改為北京而有，當仍把南京當作直隸<sup>57</sup>。故此可知，王夫之所設想，應是以永樂五年之建制為基礎，但以南京作為布政使司，故此才會提出「十五布政使司」。

<sup>57</sup> 白鋼，《中國政治制度通史（第九卷明代）》（北京：人民出版發行，新華經銷，1996年），頁200。

而王夫之所設想的臺使管轄地，則不與兩司相同，是為：

1. 置河北、山東為一使；
2. 江北、濟南為一使；
3. 河南、荆北為一使；
4. 燕南、河東為一使；
5. 開陝、秦、隴為一使；
6. 荆南、江右為一使；
7. 江南、福、浙為一使；
8. 巴西、瀘南為一使；
9. 南贛、嶺海為一使；
10. 嶺西、桂、象為一使；
11. 滇、黔、洱海為一使；
12. 畿輔為一使；
13. 左輔為一使；
14. 右輔為一使；
15. 大同為一使；
16. 延綏為一使；
17. 寧夏為一使；
18. 河西為一使。

其中前十一個之作用主要為抵禦外來侵略，並且管轄地較大，財政自給自足：「此十一區者，用武地六用文地四，兼錯犬牙率得險者，或十六七或十三四，因舒婉隨原隰，各固其圉取材其產蒐其軍實以聽邊關之不時」<sup>58</sup>；後七個之作用主要為藩屏中央，且管轄地較小，財政受全國十五個布政使司經由漕運支持：「此七區者戰地十九內地十一，大司農因漕委輸轉十五司之粟米以灌注之」。十八個臺使和十五個布政使司，都是受中央直接指揮的，但王夫之地方分權之目的乃基於軍事，故此他認為臺使地位應略高，並且應有較多的自治空間，方能根據自己的特殊條件而發展，頗有古典經濟學下比較優勢的意味。所謂地位略高，是指布政使司和各府的財政兵員，都受臺使節制<sup>59</sup>，而邊地的軍隊編制不應弱於內地<sup>59</sup>。臺使的級別，屬於地方最高長官，可由文官或武官擔任<sup>60</sup>。所謂有較多自治空間，是

<sup>58</sup> 「凡各分司以鎮之，而受其生死動靜之數於臺，武監之治請視兵賦之多寡，弱郡并之，勁郡專之，或羸置之，登成於知府，而受其生死動靜之數於臺，故指臂相須，而批導形便也。」

<sup>59</sup> 「諸行邊領重鎮者，地儉於腹裏，而芻粟土馬節制旌旄秩等部從不亞於中區或覆增之」

<sup>60</sup> 「系其任或卿尹出牧，或他臺使以崇望右陟，或大將起裨校威信足恃賴以大將軍行使」

指財政獨立，地方除了田產的山澤之利，都可由臺使直接收取<sup>61</sup>，而財政和人員編制並不需全部經過中央批准<sup>62</sup>，讓臺使自由支配，待九年之後中央才作考察，由此方能發揮地方的比較優勢<sup>63</sup>。

總結而言，王夫之認為要消除疑制之餘，提出了解決「君不振，臣不堅」的君臣關係運作方式，以端正朝綱，即天子任命大臣以商討國是，大臣任命近臣以諫君，近臣不能非攻大臣。而其中如此安排的原理在於規範的制訂是為完成某種權責，而權責是與訊息範圍相對應的，故此非權責之外的人的置喙，便是無知而言，徒增紛擾，由此會破壞規範的遵守，王夫之並認為此原理可適用於整個政治的運作中。在強調規範的嚴明之餘，王夫之又指出單遵守規範是不能達成良善之政治，因為規範之外另有非成文規定所能規範的現實，因此他主張規範制訂要有分有合。所謂「分」是指將確切業務分職於部門，對此規範能夠詳細以循名責實；所謂「合」是指將不同政務統籌起來，對此規範要有彈性，才能讓人材發揮。

據以上政治運作和規範制訂之原則，王夫之提出如何實現分權精神的方法便在於，如何確立不同的權責應分應合，需視乎「所可獲得」和「理應知曉」之訊息為何。根據「所可獲得」之訊息可以分出不同的權責，但為備「理應知曉」之訊息的取得，則需有不同業務的統籌，並使規範有所彈性。由此考察王夫之所提出的分權制度，一是表現於中央部門，主張設立左右二人宰相、專門參謀部門、並反對集議；一是表現於地方分級，主張「臺省——府（州）——縣」三級制，重府權而廢分司，並在臺省一級，保留布政使司和提刑按察使司，廢除都指揮使司，設立臺使藩屏中央。

<sup>61</sup> 「其地或因其產或因其食隸之臺。治商引料價批雜稅割太倉之半分畀臺使。開中者聽其自募，牢盆稍食稍取給焉。」

<sup>62</sup> 「而況旗幟帷幃弓矢刀矛火器馬疋鞍轡之精銑。率不再歲而敝壞與。夫間諜偵探遊賓說客死士之往來，國家不能括資於經費之中，則假臺使以權寬其繕具。倘如昔者守司農所放率不得請，請不得報，報不得速，事機先失，守文吏隨持其後，此以約束庸愚而坐自弱其勢矣。」

<sup>63</sup> 「使臺使諸得自領會出其餘以佐他鎮之歎迫。臺無上計部無授程，悉俟九載，以奏其出納，而納其奇羨。於是因贏餘餉六師精器備廣城堡溢賞格走死智勇於邊徼殺戮之地為天子使是。故中國財足自億也兵足自強也智足自名也」





## 第五章 結論

### 第一節 概述

回顧本文研究，可分成三部分：問題意識、形上學認識、分權原則。在第二章的「問題意識」中，可發現到黃顧王三人都是以君不信臣來作為集權之原因，由此提出從封建變郡縣的原因正是基於君主之私心，從此開啓了從「公天下」到「私天下」的歷史墮落進程，漸而論述集權如何引發一系列的政治困境。據此，他們要回到三代的「公天下」之精神，由此而提出分權之理據，從而出現一典範轉移的論述。必須指出的是，黃顧王三人所謂的「君信臣」或「君不信臣」，並非指涉於皇帝的個人行爲，而是指涉一種制度的內在精神。然而，我們知道明太祖廢相之原因便在於防止權臣的出現，而黃顧王三人也認為人有私心是人之常情，故此他們提出君要信臣，並非是以臣之動機無可懷疑來做為理由，而是認為君信臣比起君不信臣所帶來的效果要更良好。由此便可發現到，他們在解構集權方面，是採用動機論式的方法，將集權之原因解釋為出於君主居心不良；但在建構分權方面，卻是採用效果論式的方法，將分權之原因解釋為將帶來治理良善。基於這種用兩種不同方式作兩段工作的論述，本文於是假設了他們具有一對話對象，也就是過去建構集權是採用動機論式的方法，故黃顧王人是欲入室操戈，用同樣的方式來解構集權，再基於他們獨特的形上學認識，用不同的方式來建構分權。

而在第三章的「改天：形上學認識」中，便驗證了這一假設。由於分權和集權，都是一種「客觀道德」，由此如欲在論述上能夠成立，論述者必須至少提出兩個理據，一是何以提倡的價值能夠客觀化，也就是具有人人都能夠接受的效果；一是何以符合道德標準，也就是可以說明實踐價值者的動機純正。在都具有這兩個成立條件的前提下，如何提出則有兩種不同的方式，一是動機論的方法：某價值之為善，乃因實踐價值者的動機純正，因為其動機純正，故此效果將良好；一是效果論的方法：某價值之為善，乃因實踐價值後將帶來良善的效果，因為有良善的效果，故此可以說明實踐價值者的動機純正。本文所要驗證的，便是黃顧王三人的對話對象，也就是建構集權正當性的理念型態是採用前者；而黃顧王三人提出分權，是採用後者。

而驗證的方式，首先是指出集權正當性乃建立於規範出絕對君臣關係的「三綱」，並以董仲舒和朱熹的論述為例，指出了他們是以宇宙論，將人事規則與宇宙法則混同，由此消解了價值的效果問題，因為人事規則如同宇宙法則，是必然的，

故此人沒有不遵守不實踐的理由，而三綱即為如此，故此是屬於動機論。其次指出黃顧王三人所認為的理想君臣關係是分工關係，而非具有倫常意義的絕對君臣關係，原因是分工關係能夠實現公利，而實現公利即表示實踐價值者的動機純正，因此採用的是效果論的方式。

而在解釋他們的形上學認識方面，其中黃宗羲是將氣之變化等同於心之變化，而將價值的成立建立在主觀的工夫上，即「窮此心之萬殊」，而非先驗法則上；而王夫之則以「無其器，則無其道」，指出「道」的成立來自於對「器」的認識；顧炎武則是直接不以形上學為然，認為無「用心於內」的說法。由此，本文於是指出了黃顧王三人是各自在什麼樣的思想下而以效果論方式來建構分權正當性。

在第四章的「換地：分權原則」中，本文則從黃顧王三人所各自認為的歷史如何墮落來尋找他們認為歷史如何導正的應有方式，並在他們所提出的改革中找出相對應的制度，由此來解釋他們是認為要透過什麼樣的方式來實現他們理想中的分權。其中，黃宗羲是欲以宰相和學校制度，在政治權威內以宰相來制衡皇帝，在政治權威外以輿論來制衡朝廷；而顧炎武則認為要利用誘因和風險，讓官員在足夠的權責下各治其事，以解決法制繁多的問題；王夫之則認為應視乎「所可獲得」和「理應知曉」之訊息為何來分出不同部門的權責和統合業務。

## 第二節 反映

從黃顧王三人反思集權的論述中，可發現他們並非在一種政府與社會分立的架構下來提出分權要求，而是在政府內部中君主與臣子分立的架構下來提出分權要求。可以說，黃顧王三人並非是以某特殊經濟利益階級的身份來反思過去，而是以士人身份來反思過去。也可以說，黃顧王三人所代表的思潮，並不是社會對政府的鬥爭，而是政府統治者內部的鬥爭，表現於要將以專制為手段來驅動政府運作的結構，轉變為讓群臣自主分治的政治結構。而他們為何要作如此反思，可從他們所認為的歷史墮落進程得到答案。

可以發現到，黃顧王三人都認為集權之表現在於君主收權於上後，欲透過嚴密的法制來防制群臣有專斷的空間，然而卻造成君主無法勝任工作，以及法制繁多造成政府運作缺乏彈性。而從他們欲如何實現分權的方式中，可發現到他們是要將權力從集中於君主，轉變為分權於群臣，透過增加群臣的自主權，減少法制的規範。這其實是欲以一種簡單的行政機制來減少行政成本的治理方式，為了要使政府運作擁有彈性，因此盡可能地減少硬性的規範，而讓管理業務的負責官員

自主決策，從而減少因為要照章辦事而所需的行政成本。這種觀念可以說貫穿於黃顧王三人的許多制度設計中，非僅止安排君臣權責範圍這一方面，還包括如財政、軍事、官僚選拔等方面。

例如，黃宗羲提出要恢復井田制，其主要目的並非是要實現什麼階級的利益，而是因為井田制可以減少政府收租稅的行政成本。他在《破邪論》的〈賦稅〉篇中指出，當時是按戶口徵稅，但戶口流動，難以管理，故此實施井田之後，戶口不能隨便買賣田地，稅制永定，戶口與田地的束縛增強，則杜絕了官吏作假的可能性，以及減少核對稅額的成本。<sup>1</sup>

還有王夫之，他反對政府限制人民土地的擁有數量的其中一個原因，是他認為政府實際上並不具備清查土地匿報的能力。<sup>2</sup>他認為要防止土地兼併，應只能透過減輕賦稅來使得農民能夠繳交賦稅而不至於賤買土地。因此，王夫之主張寬取於民，而非多取於民，應採用井田遺意，按照戶口之田畝和肥沃度，訂定固定的人頭稅，而不以田產定稅，在稅額極低的條件下，農民能繳得起稅，但又害怕失去土地而無力繳稅，故自然會達到防止兼併的效果。<sup>3</sup>王夫之認為，田賦即便不增加，其實是可以應付政府的日常開支，但政府若要臨時增加稅收以作軍費或他途，應向商人徵稅，而非農民。<sup>4</sup>

而顧炎武主張財富與其集中在中央政府，不如分散在地方政府；與其分散在地方政府，不如分散在民間之原因，是認為政府缺乏調控貨幣流通的能力，財富集中於中央或政府，會造成貨幣緊縮。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 「夫古之賦稅，以田為母，以人為子。人有來去，而田無改易。故履畝而稅，追呼不煩。今之賦稅，以戶為母，以田為子，田既錯雜，而戶復出入。故按籍而徵，稽考甚難。今總不能如古八家同井之法，顧填有號數，一號或千畝，則以不以一號當一井。較之按戶催徵，知戶而不知田者，相去懸絕矣。」黃宗羲，《破邪論·賦稅》，收錄於沈善洪主編，《黃宗羲全集》（台北市：里仁書局，1987年），第一冊，頁203-204。

<sup>2</sup> 「今夫經界，何為者邪？若其積漸匿侵，自不能理，鄉鄰不能詰；則以南北殊方、乍來相泣，為辭是聽，睹此山川相繆之廣甸，亦惡能以一日之聰明，折群疑於不言之塊土乎？徒益其增，而獄訟日繁，智者不為也。」王夫之，舒士彥點校，《宋論·光宗二》（北京：中華書局，1964年），卷十二，頁217。

<sup>3</sup> 「然則取民之制，必當因版籍以定戶口，即戶口以制稅糧，雖時有登降，而拋荒鹵莽、投麥強豪、逃匿隱漏之弊，民自不敢自貽以害。得井田之意而通之，不必問三代之成法而可以百世而無敝也。」王夫之，《噩夢》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊，頁552。

<sup>4</sup> 「且如周制，兵車之賦出於商賈，蓋車馬、馬牛、本商之所取利。是軍器皮作火器各局之費，應責之於商賈也亡疑。」「農所輸者止以養君子，保土馬，何患乎不足！而一切取辦，則何望其能支！」王夫之，《噩夢》，頁561、562。

<sup>5</sup> 「今日之銀，猶夫前代之錢也，乃歲歲徵數百萬貯之京師，而不知所以流通之術，於是銀之在下者至於竭涸，而無以繼上之求，然後民窮而盜起矣。昔人謂古者藏富於民。自漢以後，財已不在民矣，而猶在郡國，不至盡輦京師，是亦漢人之良法也。」顧炎武，《日知錄·財用》，收錄於陳智超主編，《陳垣全集·日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年）第十四冊，卷之十二，

我們知道，集權之深化的原因是要應付社會分化而造成的治理困難。從黃顧王三反思集權可發現到，他們認為如要治理社會分化的困難，不應是再設立更多規範來應付，而是採用運轉有餘的簡單和彈性的機制來應付，而相應之道，就是讓官員有各治其事的足夠權責以行管理。

可以這麼說到，黃顧王三人反思集權以致於批判皇權的主要原因，是基於政治功能的不良，由此進而否定絕對皇權。也就是說，他們是基於實用精神來對專制集權政體展開批判，而非以倫常標準來展開，故他們更傾向於經驗式的思考，而非有一先驗之價值標準。這似乎能夠解釋為什麼黃顧王三人能夠在否定皇權下，卻又不否定皇帝的位置，他們不是要走向共和，亦非立憲，在他們提出的眾多制度中，都沒有顯示皇帝是一無實權的角色。黃顧王三人只是欲以分權之結構來取代皇帝專斷，只是要將皇帝所要負荷的工作分予群臣，並減少為了防制群臣專斷而採用的法制，例如官員的相互監督等等。可以說，皇帝角色在黃顧王三人眼中，仍然是最後仲裁者。否定皇權和承認皇帝角色，這看似矛盾的論述其實如放在效果論的理念結構下檢視，其實是可以得到解釋的。

可以想見的是，當典範轉移出現時，如果被取代的典範，和將行取代的典範，都是動機論式的，則為以一新的先驗標準來取代一舊的先驗標準。故此取代者對於被取代者的批判，其關鍵論述往往可以概括如「你相信的價值，與我相信的價值不符合，因為我是對的，所以你是錯的」。但是如果將行取代的典範是效果論式，則其關鍵論述可概括如「你相信的價值，其實踐之結果是效果不良，因此你是錯的，而我提出的價值，其實踐之結果將是良好，故我是對的」。

在前者的狀況中，可發現到新與舊的對立，是不同信仰的對立，是漢賊不兩立的，只有一方是對的，不可能雙方都對。但在後者的狀況中，新與舊的對立，並非信仰不同的對立，雙方有可能都對，視乎價值在什麼樣的現實條件下實踐。

而典範轉移放在政治角力的架構中，根據以上所述狀況，可以發現到在動機論的狀況中，支持新典範的在野派與保守舊典範的權力派的鬥爭，在野派對權力派的攻擊必然是權力派完全皆錯，故此不應繼續存在，而在野派則自信於其價值之正確以及其為價值提倡者的身份，將很自然地認為自己應取代權力派，成為新的權力派。但在效果論的狀況中，在野派並不必然認為權力派完全皆錯，非要抹除不可，應視乎在野派所提倡的價值或策略如何最大可能在現實中實現。

故此，黃顧王三人可以反對皇權，但並必然不反對皇帝作為最後仲裁者的角色，因為只要他們認為在分權結構下，便可以達到良善治理的效果，並不必然要



取消皇帝的位置，更何況他們也不可能認識到沒有皇帝的政府結構。

### 第三節 借鑑

儘管我們不能說黃顧王三人是爲了走向共和或立憲而反思集權，但也因爲如此，我們更能夠從他們的論述中，得到彌足珍貴的政治智慧，因爲他們是在實用精神下來檢視政治功能之不良，他們所提出的改革方式皆是立基於有根有據的現實條件來做思考，而非基於無可挑戰的抽象和先驗價值或信念來提出。其中可以總結出兩個最重要的借鑑，一是政治結構有其固有的負荷程度；一是典範取代有效果論和動機論之分。

黃顧王三人對集權反思的最重要背景，是明代集權深化的程度並沒有導致更良好的治理，而是導致僵化的政府運作，這顯示了一種政治精神發展至極致，並表現於政治結構中，此政治結構的運作未必能夠承擔此政治精神的要求，由此造成政治結構爲了強迫於自己適應於此政治精神，反而把自己逼上撐破自己的絕路。例如，集權作爲明代政府的政治精神，而爲了貫徹於是採取了一系列制度建設，例如廢除宰相、設立種種部門和層級來相互節制，然而明代政府卻缺乏運作此制度的相應能力。例如，明代皇帝無法勝任本由宰相承擔的總理政府工作、中央缺乏靈活調度相互節制的不同部門。而面對此種狀況，黃顧王三人所採取的反思方式，便是拋棄舊有的政治精神，向現實妥協，乾脆承認現有政治結構的不足，代之以新的政治精神。

而黃顧王三人提出新典範的方式放置於政治角力的架構中，乃基於效果論式，故此對於他們更加重要的是，他們所提出的改革藍圖是否效果將更良好，是否符合人人之利益。而非基於動機論式，以漢賊不兩立的信念來證明其改革藍圖的成立。用先驗標準來證明自己的正當性，往往反而造成欲取而代之以的奪權心態，然而到底是否符合人人利益，往往是政治正確壓倒政治評估從而忽略的。



## 參考書目

### 古籍

- 王夫之，《四書訓義》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第七至第八冊。
- 王夫之，《尚書引義》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第二冊。
- 王夫之，《黃書》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊。
- 王夫之，《噩夢》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社出版，1988年2月）第一二冊。
- 王夫之，《讀通鑒論》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年）。
- 王夫之著，舒士彥點校，《宋論》（北京：中華書局）。
- 王夫之撰，陳玉森，陳憲猷註釋，《周易外傳鏡詮》（北京：中華書局，2000年）。
- 朱熹撰，徐德明校點，《四書章句集注》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年）第六冊。
- 朱熹撰，劉永翔，朱幼文校點，《晦庵先生朱文公文集》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年）第二十冊至第二十六冊。
- 宋濂等撰，《元史》（北京市：中華書局，2000年）。
- 杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988年）。
- 明宦官劉若愚撰，《酌中志·內閣衙門執掌》（台北：偉文圖書出版公司印行，1976年）
- 夏燮，《明通鑑》（北京市：中華書局，2009年）
- 班固撰，《漢書》，收錄於楊家駱編，《新校本漢書集註並附編二種》（臺北市：鼎文書局，1983年）。
- 張廷玉等撰，《明史》（北京市：中華書局，2000年）。
- 陳子龍編、徐孚遠、宋徵璧編，《明經世文編》（北京市：中華書局影印，1962年）。
- 黃宗羲，《明夷待訪錄》（臺北市：金楓出版有限公司，1987年）。
- 黃宗羲，《明儒學案》，收錄於沈善洪主編，《黃宗羲全集》（杭州市：浙江古籍出版社，2005年）第七冊至八冊。
- 黃宗羲，《破邪論》，收錄於沈善洪主編，《黃宗羲全集》（台北市：里仁書局，1987年）第一冊，
- 董仲舒，曾振宇注說，《春秋繁露》（開封：河南大學出版社，2009年）。
- 賈誼，《過秦論》，收錄於王洲明，徐超校注，《賈誼集校注》（北京：人民文學出

版社，1996年）。

黎靖德輯，鄭明等校點，《朱子語類》，收錄於朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年）。

顧炎武，《日知錄》，收錄於陳智超主編，《陳垣全集·日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年）第十四至十六冊。

顧炎武，《亭林文集·郡縣論》，收錄於《顧亭林詩文集》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年）。

顧炎武，《亭林文集·錢糧論》，收錄於《顧亭林詩文集》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1984年）。

## 專書

卡爾·馬克思著（Karl Heinrich Marx），〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，收錄於中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995年），第一卷。

白鋼，《中國政治制度通史》（北京：人民出版發行，新華經銷，1996年）。

牟宗三，《政道與治道》（臺北市：臺灣學生書局，1987年）。

余英時，《朱熹的歷史世界（上下）》（台北：允晨，2003年）。

余英時，《歷史與思想》（台北市：聯經，1977年）。

呂振羽，《中國政治思想史》（北京：中國人民出版社，2008年）。

李澤厚，《新版中國古代思想史論》（天津：天津社會科學院出版社，2008年5月）。

金觀濤，劉青峰，《中國現代思想的起源—超穩定結構與中國政治文化的演變（第一卷）》（香港：中文大學出版社，2000年）。

侯外廬，《中國思想史綱（上下）》（北京：中國青年出版社，1980年）。

柯林武德著（Robin George Collingwood），何兆武、張文傑譯，《歷史的觀念》（The History of Ideas）（北京：商務印書館，1997年）。

徐復觀，《兩漢思想史（三卷）》（上海：華東師範大學出版社，2001年12月）。

張治安，《明代政治制度研究》（台北市：聯經，1992年）。

張顯清，林金樹編，《明代政治史（上下）》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年）。

梁啟超，《中國近三百年學術史》（臺北市：里仁書局，1995年）。

許蘇民、申屠廬明主編，《明清思想文化變遷》（南京：南京大學出版社，2009年9月）。

魚宏亮，《知識與救世：明清之際經世之學研究》（北京：北京大學出版社，2008年8月）。



- 勞思光，《中國哲學史（四冊）》（台北：三民書局，1981）。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編（三卷）》（北京：人民出版社，2001年）。
- 馮天瑜，謝貴安，《解構專制：明末清初「新民本」思想研究》（武漢：湖北人民出版社，2003年）。
- 溝口雄三，林又崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北市：國立編譯館，1994年）。
- 溝口雄三，林又崇譯，《做爲「方法」的中國》（臺北市：國立編譯館，1999年）。
- 蕭公權，《中國政治思想史（上下卷）》（台北：聯經出版社，1982年3月）。
- 蕭萈父，許蘇民，《明清啓蒙學術流變》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年）。
- 錢穆，《中國文化史導論》（台北：台灣商務印書館，1993年5月）。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997年8月）。
- 錢穆，《中國歷代政治得失》（臺北市：東大，1999年）。
- 錢穆，《國史大綱（上下）》（北京：商務印書館，1996年6月）。
- 閻步克，《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996年5月）。
- 閻步克譯，艾森斯塔特(Samuel Noah Eisenstadt)著，《帝國的政治體系》(The Political System of Empires)（貴州：貴州人民出版社，1992年2月）。

### 期刊論文

- 白楊，〈唐代給事中及其職掌淺議——以《唐六典》記載爲中心〉，《蘭州學刊》，2009年第4期，頁217-219。
- 李維武，〈早期啓蒙說的歷史演變與蕭萈父先生的思想貢獻〉，《武漢大學學報（人文科學版）》63卷第1期，2010年1月，頁23-39。
- 張夢玥，〈周公攝政合法性證明——兼論商周制度因襲現象〉，《西南農業大學學報（社會科學版）》第6卷第6期，2008年12月，頁88-91。

### 專書論文

- 內藤湖南著，黃約瑟譯，〈概括的唐宋時代觀〉，收錄於劉俊文編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992年），第一卷《通論》，頁10-18。
- 卡爾·馬克思著(Karl Heinrich Marx)，〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，收錄於中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995年），第一卷，頁579-689。



