

## 試論黃宗羲政治思想的歷史意義 ——中西公私觀演變的一個比較

王 遠 義<sup>\*</sup>

### 提 要

本文試圖重釋黃宗羲（1610~1695）公私思想的意涵和歷史意義，進而並重估近半世紀來學界在這方面一些對黃氏研究的重要成果。不知是否能因此而提出另一種可能的新觀點？為此，本文將以黃氏思想對比相較於霍布斯（Thomas Hobbes, 1588~1679）、洛克（John Locke, 1632~1704）和斯密（Adam Smith, 1723~1790）三人的學說論述，而比較的重點，著重於黃氏儒家的公私觀和三位西方思想家有關公私領域論述的對照與差異。由於本文的主旨在於重估黃氏論述的真諦，以及其與西方民主思想的真正差別所在，因此，此中西思想的比較自然不是嚴格意義上的歷史性比較途徑。

關鍵詞：民主 儒家 自然狀態 黃宗羲 洛克 霍布斯 斯密 公 私

---

<sup>\*</sup> 國立臺灣大學歷史學系副教授

錢塘江浪高十尺，錢塘衙衙雪堆積。豈知萬戶深屋底，牡丹一朵照几席！丁東曳杖我渡江，旅舍無火敲頑石。有言十月開牡丹，我時聞之便往觀。……我向花前細揣摩，豔情終少慘色多。佳人絕世而獨立，風襲雪虐其奈何！君不見西狩獲麟非時出，孔子亦為之反袂而滂沱！

——黃宗義，〈十月雪中觀牡丹〉<sup>1</sup>

近年來，有關中國公私觀念的研究，議題繁富，成果斐然，可謂風潮。<sup>2</sup>就個人所見，下列兩大方向的探討，構成了此風潮的主流。第一是

1 [清]黃宗義著，沈善洪主編，《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），冊11，256~257。

2 請參閱：王中江，〈中國哲學中的「公私之辨」〉，《哲學與文化》312期（2000，臺北），467~478；李承貴，〈「公」「私」之間——「公」「私」觀念的歷史演變及其現代啟示〉，《孔孟學報》77期（1999，臺北），275~294；金觀濤、劉青峰，〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》35期（2001，臺北），1~66；侯家駒，〈公與私〉，《大陸雜誌》71卷2期（1985，臺北），74~79；柯森菱，〈儒法二家談公與私〉，《淡水牛津臺灣文學研究集刊》2期（1999，淡水），137~142；張立文，〈公私論（上）〉，《孔孟月刊》30卷10期（1992，臺北），26~34；〈公私論（下）〉，《孔孟月刊》30卷11期（1992，臺北），32~38；陳永明，〈「公共空間」及「公民社會」——北美中國社會史的辯論〉，《近代中國史研究通訊》20期（1995，臺北），90~97；張志東，〈中國學者關於近代中國市民社會問題的研究：現狀與思考〉，《近代史研究》1998年第2期（北京），296~305；陳弱水，〈中國歷史上「公」的觀念及其現代變形——一個類型的與整體的考察〉，《政治與社會哲學評論》7期（2003，臺北），57~144；黃宗智主編，《中國研究的範式問題討論》（北京：社會科學文獻出版社，2003）；黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》（臺北：中央研究院近代史研究所，2000）；[日]溝口雄三，〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》21期（1994，香港），85~97；[日]溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994），323~344、395~416；劉澤華等著，《公私觀念與中國社會》（北京：中國人民大學出版

就歷史上公與私概念的演變，予以界定與說明。在這一類型的研究中，「公勝於私」、「崇公抑私」或「立公滅私」乃是傳統中國公私思想的主軸基調。歷代「公」、「私」特定的對象與內容雖見更變，然而，私與公相對的關係，基本上不離以下對待的形式：「私與法的對立」、「私與國、君主對立」、「私欲、私德與公德、公義相對」、「私說與公論相對」、「私利與公利相對」。<sup>3</sup>

其次，主要是濫觴於美國漢學界的研究，他們以西方歷史經驗所產生的現代性概念（例如公共領域〔public sphere〕、市民社會〔civil society〕與國家……諸概念），試圖將諸放置在清中葉以降中國社會與國家的研究上，以及其所衍生、產生的各種相關問題。從某個意義上言之，有許多學者相信，當清末遭逢西方現代性時，中國的公與私觀念，以及相互間的關係，基本上起了重大的改變。然而，對此直接挪用、運

---

社，2003）；Arif Dirlik, "Civil Society / Public Sphere in Modern China: As Critical Concepts versus Heralds of Bourgeois Modernity," 《中國社會科學季刊》3 卷 4 期（1993，香港），10-17; Bonnie S. McDougall and Anders Hansson, eds., *Chinese Concepts of Privacy* (Leiden: Brill, 2002); Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford: Stanford University Press, 1987); Mary Backus Rankin, "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period," *Études Chinoises* 9:2 (automne 1990, Paris), 13-60; Joshua Fogel and Peter Zarrow, eds., *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concepts of Citizenship, 1890-1920* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1997); Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 147-175; William Rowe, "The Public Sphere in Modern China," *Modern China* 16:3 (1990, CA), 309-329; *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (Stanford: Stanford University Press, 1984); *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895* (Stanford: Stanford University Press, 1989); David Strand, *Rickshaw Beijing* (Berkeley: University of California Press, 1989); 'Civil Society' and 'Public Sphere' in *Modern China: A Perspective on Popular Movements in Beijing, 1919-1989* (North Carolina: Working Papers in Asian / Pacific Studies, Asian / Pacific Studies Institute at Duke University, 1990); Rankin, Rowe, Strand, and others in the Symposium "'Public Sphere' / 'Civil Society' in China?" *Modern China* 19:2 (1993, CA).

3 此處借用劉澤華概括性分類的說法，請見劉澤華等著，《公私觀念與中國社會》，11~14。

用西方概念來研究分析中國社會與歷史的做法，中外學者亦有持懷疑、保留與批判的見地。<sup>4</sup>

拙文不打算就中國傳統公私思想與兩造間關係的演變，深入探討，亦不打算循著上述西方漢學界所啟發的論述，相隨研議。拙文所欲處理的問題，是一個較傳統的思想史議題：是否黃宗義（1610~1695）的思想學說中有西方近世民主思想，或有類似西方古典自由主義的市民社會或公民社會的概念。<sup>5</sup>

清末民初以來，上述的議題，常為中外人士爭辯討論。晚近代表性的例子，可見於侯外廬（1903~1987）、林毓生、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary, 1919~）、馮友蘭（1895~1990）、張岱年（1909~2004）、余英時、溝口雄三、馮天瑜／謝貴安、張師偉、蕭蓬父／許蘇民、蕭公權（1897~1981）、張灝、高準等人對中國思想史的論述。<sup>6</sup>其中，侯外廬

4 例如，〔美〕孔復禮（Philip Kuhn）著，李孝悌、沈松橋譯，〈公民社會與體制的發展〉，《近代中國史研究通訊》13期（1992，臺北），77~84；Arif Dirlik, "Civil Society / Public Sphere in Modern China: As Critical Concepts versus Heralds of Bourgeois Modernity," 10-17.

5 自顧炎武以降迄今，黃宗義的《明夷待訪錄》往往被視為明末清初反君主專制政體首屈一指的學術思想，學界對此評價的共識遠遠多於異議。然而，是否黃宗義貴民抑君的識見已臻民主的觀念？此則為現代學界爭論的關鍵點。

6 侯外廬，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1958），第5卷；林毓生，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經，1990）；狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權》（臺北：正中書局，2003）；*Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970); *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983); *Learning for One's Self* (New York: Columbia University Press, 1991); *The Trouble with Confucianism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince* (New York: Columbia University Press, 1993); 馮友蘭，《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2000），第10卷，297~310；張岱年，〈黃梨洲與中國古代的民主思想〉，《張岱年全集》（石家莊：河北人民出版社，1996），第6卷，239~246；余英時，〈現代儒學的回顧與展望：從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《現代儒學論》（River Edge, N.J.: 八方文化企業公司，1996），18~27；溝口雄三，〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《中國前近代思想的演變》，323~344、395~416；馮天瑜、謝貴安，《解構專制：明末清初「新民本」思



全然肯定上述的議題。侯外廬以黃氏《明夷待訪錄》為例，總結說：「此書前于盧梭《民約論》三十多年，原本據全祖望說『多嫌諱弗盡出』，今本尚非足本。……此書類似《人權宣言》，尤以〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉諸篇明顯地表現出民主主義思想。」<sup>7</sup>林毓生站在相反否定的立場，提出論辯；對此，吾人不避冗長，仍引林氏之言以見其意：

無可諱言地，無論從思想層次而言或從運作層次而言，民主是從西方引進來的東西。……事實上，中國在「普遍王權」（universal kingship）未被懷疑之前，無法產生民主的觀念；而十九世紀末葉傳入中國的西方民主思想是導使「普遍王權」崩潰的主因之一。「普遍王權」的觀念是指人間的政治與社會秩序必須依靠秉承「天命」的君王才能獲致，在這個觀念的籠罩之下，我們傳統中的思想家壓根兒未曾想到國家的秩序可以來自人民的自治。……左派王學與黃

---

想研究》（武漢：湖北人民出版社，2003）；張師偉，《民本的極限：黃宗義政治思想新論》（北京：中國人民大學出版社，2004）；蕭蓬父、許蘇民，《明清啟蒙學術流變》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995）；蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：聯經，1982），下冊；張灝，《超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省》，《幽暗意識與民主傳統》（北京：新星出版社，2006），44~72；高準，《黃梨洲政治思想研究》（臺北：中國文化學院，1967）。此外，亦可參閱：吳光等編，《黃梨洲三百年祭》（北京：當代中國出版社，1997）；吳光主編，《黃宗義與明清思想》（上海：上海古籍出版社，2006）；南鐘鎬，〈黃宗義的政治思想〉（臺北：臺灣大學政治學研究所碩士論文，1991）；徐定寶，《黃宗義評傳》（南京：南京大學出版社，2001）；程志華，《困境與轉型——黃宗義哲學文本的一種解讀》（北京：人民出版社，2005）；楊慶堃，《民主與民本——洛克與黃宗義的政治與宗教思想》（香港：三聯書店，2005）；石元康，〈《明夷待訪錄》所提示的政治理念〉，《從中國文化到現代性》（北京：三聯書店，2000），314~336；李存山，〈儒家的民主與民本〉，《博覽群書》12期（2006，北京），53~59；萬斌主編，《浙學研究集粹》（上海：上海古籍出版社，2005）；鄭吉雄，〈黃梨洲恢復證人講會在學術史上的意義〉，收入王叔岷先生八十壽慶論文集編輯委員會主編，《王叔岷先生八十壽慶論文集》（臺北：大安出版社，1993），245~268；簡良如，〈黃宗義《明夷待訪錄》之公私觀——兼與盧梭《社會契約論》之比較〉，《中國文哲研究集刊》27期（2005，臺北），215~242。

<sup>7</sup> 侯外廬，《中國思想通史》，第5卷，155。《黃宗義全集》的主編沈善洪也接受、繼承了侯外廬的觀點。詳見沈善洪，〈黃宗義全集序〉，《黃宗義全集》，冊1，1~28。

宗義的思想雖然深切地感受到了帝王專制的痛苦，黃宗義並曾提出了「有治法而後有治人」的觀念，但在實質層面，他們並未突破傳統政治思想的架構。梨洲先生所謂的「治法」，仍然是指三代聖君所制作的「法」，與西方「法」高於「君」——無論是聖君也好，不是聖君也好——的法治觀念有所不同。雖然儒家有「從道不從君」的觀念，……但儒家政治哲學的最高理想，歸根究底仍是一元論的、政教合一的「聖王」觀念。有道之君要為人民謀福祉，故孟子有「民為貴」的話，然而，這是來自政治道德化的思維，即使表面上與民主觀念中所包含的「民享」觀念相通，但因來源不同，不可與民主觀念相混淆。民主觀念所包含的「民享」，在理論上是政治運作的自然結果（實際情況當然要複雜得多）：國家主權屬於人民，亦即「民有」；人民有權利，也被假定有能力自治，亦即「民治」；自治的措施一切為人民，亦即「民享」，所以「民享」是民主的自然結果。簡明地說，「民享」就是人民自己為自己。儒家中「民為貴」的思想來源與這個「民享」觀念的來源完全不同，是從上至下的關心。孟子所謂「天視自我民視，天聽自我民聽」指謂「天命」是由民意所顯示，同時衍生出來人民有權對無道之君的苛政加以反叛（「替天行道」）的觀念。但，這並不表示就是民主，因為「天命」雖由民意所顯示，卻並不傳入人民手中；如果反叛失敗了，天命仍然保留在原來的君王手中，如果反叛成功了，天命便傳給下面一位「真命天子」的手中，人民的地位並無改變，仍然是需要君王統治的。<sup>8</sup>

馮天瑜、謝貴安以「承先啟後的過渡思想」<sup>9</sup>來綜論黃宗義思想的性質，在上述兩極立論外，別樹一說：

維新派在向國人宣傳從西方輸入的「民權」、「立憲」理想時，曾大力借助《明夷待訪錄》，而此書在民眾間廣為流播，又確實推動了「晚清思想之驟變」。這一不爭的歷史事實表明，作於前近代的

8 林毓生，《政治秩序與多元社會》，342~343。

9 馮天瑜、謝貴安，《解構專制：明末清初「新民本」思想研究》，362。

《明夷待訪錄》為二百多年後的近代中國政治改革提供了寶貴的思想資源，而且，中國人接納來自西方的民權、立憲、共和、民主等理念，在相當程度上依靠《明夷待訪錄》之類「晚明遺獻」提供的思想資源作為底蘊。

《明夷待訪錄》對傳統的民本論和中古政治異端作了創造性揚棄，其政治理念在若干方面直逼近代民主理念，但畢竟沒有正式跨進民主主義的門檻，故我們可以將其定位為「新民本思想」。而它在中國近代政治運動中所發揮的銜接古今、匯通中西的樞紐作用，則表明它確乎包蘊著某種近代性基因，為轉型時代提供了寶貴的借鑒資源。<sup>10</sup>

張灝論及黃宗羲的批判意識時，多少類似於馮、謝兩人此處的見解，指出黃氏結合孟子與王陽明的思想，「其結果……甚至完全突破綱常名教中所蘊含的宇宙神話，而提出有君不如無君的觀念」。<sup>11</sup>李存山則更進一步論辯黃宗羲思想突破傳統儒家政治思想的侷限：「黃宗羲反對把君臣關係等同於父子關係，他說：父子之間是『子分父之身而為身』的不可改變的血緣關係，而『君臣之名，從天下而有之者也』。如果『吾無天下之責』，則吾與君就是『路人』之間的平等關係；如果『出而仕於君』，那就應該『以天下為事』，不能做『君之僕妾』，而應該是『君之師友也』（《明夷待訪錄·原臣》）。於是他提出：『蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。……為臣者輕視斯民之水火，即能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也。』（同上）在這裏，黃宗羲不僅突出強調了『萬民』乃是社會、國家的價值主體，而且指出了要把這一民本思想貫徹到『臣道』中，即真正的『臣道』是忠於萬民，而不是忠於君主，縱然『能輔君而興，從君而亡』也是與真正的『臣道』相違背的。在黃宗羲看來，『君與臣，共曳木之人也』，『臣之與君，名異而實同』（同上）。所謂『名異』，就是君與臣『共治天下』的分

10 馮天瑜、謝貴安，《解構專制：明末清初「新民本」思想研究》，358。

11 張灝，《超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認識與反省》，《幽暗意識與民主傳統》，56。

工有不同；所謂『實同』，就是君與臣之間是平等的，沒有尊卑之分。在黃宗羲的思想中，雖然有『君臣』之名，但『君臣』之名的內涵已經起了變化。」<sup>12</sup>並由此提出：「我們從中不能看出它是中國從民本走向民主的開端嗎？」<sup>13</sup>

許多人對於黃宗羲思想是否有西方民主觀念而論辯，主要是企圖以黃宗羲為例，做為討論「傳統中國是否具有近代化發展的內因」這一歷史問題的典範。因為，自今視昔，黃氏的議論著述，確屬天崩地解（明末清初）時代的石破天驚之論；放諸國史反君權思想傳統，就論述內容之系統、精神意氣之激烈，亦屬空前。析論黃宗羲反君權的思想與性質，對於上述歷史問題，成為各方一個絕佳爭論的出發點（point of departure）。

拙文中，我不打算直接縱入上述學術論爭大海，探索判明中國傳統是否有等同或近似西方民主觀念的母體或明珠。換言之，拙文並不直接處理、探討該問題有與無、是與非的答案，以及其有效性與否的論證。拙文首先試就黃宗羲反君權思想論述，簡要闡明他的政治思想的意涵；然後，特別試以西方思想家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588~1679）、洛克（John Locke, 1632~1704）與斯密（Adam Smith, 1723~1790）三人公與私的概念思想為例，說明三人在西方古典自由主義形成上，所扮演的角色。這裡，我試圖以比較中西思想的方法，盼望多少能增加對該歷史問題的理解，或是說深化我們對該歷史問題研究的困難性的認識。此外，拙文嘗試重釋黃宗羲公私思想的意涵和歷史意義，進而並重估近半世紀來學界在這方面一些對黃氏研究的重要成果，不知是否能因此而提出另一種可能的新觀點？為此，本文將以黃氏思想對比相較於霍布斯、洛克和斯密三人的學說論述，而比較的重點，將著重於黃氏儒家的公私觀和三位西方思想家有關公私領域論述的對照與差異。由於本文的主旨在於重估黃氏論述的真諦，以及其與西方民主思想的真正差別所在，因此，此中西思想的比較自然不是嚴格意義上的歷史性比較途徑。然而，我相

12 李存山，〈儒家的民主與民本〉，《博覽群書》12期，57。

13 李存山，〈儒家的民主與民本〉，《博覽群書》12期，58。

信此種比較、對比中西關鍵性思想的途徑，不僅有助於我們重訪黃宗羲的思想，也可以加深我們洞察黃氏思想的歷史意義。這是在研究、比較中西這兩方思想時，不能不先說明的事實與方法。

## 二

黃宗羲有關政治思想的著作完成後，並未為當世所重，寥寂二百多年，直到清末，為梁啟超（1873~1929）、譚嗣同（1865~1898）重新宣揚，始見天日，引起潮流。而黃氏以降的清代學者，在相關思想學說上，亦極少有、甚或無人超越他的內涵與水平。相較下，霍布斯、洛克和斯密三人先後對西方古典自由主義的形成，給予了不同的、必要的貢獻。在比較該中西思想時，拙文將儘量避開判定黃宗羲思想是民本還是民主的討論——該議題的性質會讓研究者長久爭論下去。拙文主要的目的是將黃宗羲的政治思想清楚地重述、重建出，然後選取對西方民主思想發展有貢獻的霍布斯、洛克、斯密三人，亦將他們在相關議題上的思想論述清楚地闡明。最後，希望經由兩方對比、觀照下，看到、識出雙方的差別差異所在。此是否能回答黃宗羲思想屬於民本還是民主，本非拙文所欲、所能為之，但是個人相信，清楚地找出、理解兩方的差別差異，對於我們今日，仍是極有意義的！

黃宗羲反專制君權的思想，就所留傳下的著作而論，幾乎集中在其《明夷待訪錄》乙書中。黃氏寫作此書發軔於康熙元年（1662），成稿於康熙二年。<sup>14</sup>在乾隆年間，浙江慈溪鄭氏二老閣初刻本問世前的百年，僅有抄本流傳於少數士人之間。顧炎武（1613~1682）在閱讀該書後，曾致書作者說：「大著《待訪錄》，讀之再三，於是知天下之未嘗無人，百王之敝可以復起，而三代之盛可以徐還也。」<sup>15</sup>然而，該書刊行後趨

14 此據《黃宗羲全集》執行主編吳光之說，見冊1，426。然而，該全集主編沈善洪有另一說：《明夷待訪錄》始作於1661年，完稿於1662年，見冊1，7。

15 黃宗羲，《黃宗羲全集》，冊11，391。



於沉寂，直到清末，始得「來訪」者：「梁啟超、譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書節鈔，印數萬本，秘密散布，於晚清思想之驟變，極有力焉。」<sup>16</sup>

黃宗羲對君主專制的批判，首先指出，古代設君之道，乃因「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。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」。然而，自秦漢以降至宋明，多數君主，出於私心、私欲，「視天下為莫大之產業」，顛倒違背了統治者受託於天道的公私立場。由於君主違背竄改了上天所託的原則與責任，結果「使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公」。<sup>17</sup>

如果說，君主不負天道所託，那麼，君與天下之人的關係，「比之如父，擬之如天，誠不為過也」。然而，後世大多數君主皆未行未守「天下為主，君為客」的大道，為一己之私，遂「以君為主，天下為客」，背離古代「以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也」之公心君道了。<sup>18</sup>

當後世君主盜改偷易了天下與君主間主客、公私的關係後，史冊上，觸目隨見「敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂」<sup>19</sup>之濺污慘禍。

綜觀上述，黃宗羲意圖扶正已被顛倒過來的天下主客、公私關係，顛倒回去。換言之，本來天下人的私與利即是公，後世君主卻以己私己利為天下之公，黃氏痛言抨擊此「獨夫」盜毀，深切著明。即若不能返三代明君之治，黃氏亦退求其次地指出：「向使無君，人各得自私也，人各得自利也。」<sup>20</sup>

16 梁啟超，《清代學術概論》，收於《飲冰室合集·專集》（北京：中華書局，1989），34、14。

17 黃宗羲，〈原君〉，《黃宗羲全集》，冊1，2。

18 黃宗羲，〈原君〉，《黃宗羲全集》，冊1，2。

19 黃宗羲，〈原君〉，《黃宗羲全集》，冊1，2。

20 黃宗羲，〈原君〉，《黃宗羲全集》，冊1，3。這裏，我們要注意，就黃氏的著作來說，當提到「無君」的狀態時，他是專指洪荒無君的原始社會：「有生之初，人各自私也，



面對已異化、銳變的專制君權，黃宗義指出，後世事君之臣，既不問君盡職與否，「以為臣為君而設」，又不彰不辨「天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」<sup>21</sup>之義；因此，君旁利民之臣幾稀，而君側奉身人臣滿朝。黃氏對此論道：

有人焉，視於無形，聽於無聲，以事其君，可謂之臣乎？曰：否！殺其身以事其君，可謂之臣乎？曰：否！夫視於無形，聽於無聲，資於事父也；殺其身者，無私之極則也。而猶不足以當之，則臣道如何而後可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。

人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。」所以當黃宗義提出有君不如無君的說法時，他是在修辭上對獨夫暴政的指控與比較，只是試圖說明即若「無君」的狀態，也總比君主大私的虐政好，並非因此而主張重返「有生之初」的無君、無政府的上古要荒狀態。在通篇《明夷待訪錄》中，黃氏把希望寄託於「聖王」和「明主」的出現，以三代之法來治理天下，對於「無君」之說，似則僅於此著墨片羽。如果政治社會不能（倒退）重返原初，而歷代時有專制君主出現，那麼黃氏是如何看待「設君之道」呢？我們藉著黃氏選輯劉宗周某處言論來說明黃氏的見解：「天命一日未絕則為君臣，一日既絕則為獨夫。」（《子劉子學言》，卷1，283）此外，亦可見黃氏所言：「自三代以後，往往有以不仁得天下者，乃是氣化運行，當其過不及處，如日食地震，而不仁者應之，久之而天運復常，不仁者自遭隕滅。」（《子劉子學言》，卷1，90）按此見解之理，三代以下，當天命絕時，天下處於一獨夫暴政狀態，不仁之君必去，而後仁君將出，不必重返原初「無君」時代。不論在三代或以後，黃氏所言的君主（仁君與暴君皆然），其統治的權力，皆緣天命、天託的神秘力量與賦與。以下列舉黃氏言論數則說明：「嗟乎！天之生斯民也，以教養託之於君」（《明夷待訪錄》，11）、「夫人主受命於天，原非得已」（《明夷待訪錄》，45）、「天地之生萬物，仁也。帝王之養萬民，仁也。宇宙一團生氣，聚於一人，故天下歸之，此是常理。」（《孟子師說》，90）、「四時行，百物生，其間主宰謂之天。所謂主宰者，純是一團虛靈之氣，流行於人物。故民之視聽，即天之視聽，無有二也。」（《孟子師說》，123~124）、「故人主代天而理天下也」（《子劉子行狀》，卷上，219）。三代以下，失天命的獨夫可棄或必去，但黃氏未曾因此而提出以無君、無政府代之，因為天命天道運行，當有應命而出的君主代之。（本註文中所有引文，係來自《明夷待訪錄》、《子劉子學言》、《孟子師說》和《子劉子行狀》〔收入《黃宗義全集》，冊1〕四篇，而在寫作時間上，《明夷待訪錄》早於後三者。）

21 黃宗義，〈原君〉，《黃宗義全集》，冊1，5。

吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也，況於無形無聲乎！非其道，即立身於其朝，未之敢許也，況於殺其身乎！不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也；君為己死而為己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。是乃臣不臣之辨也。<sup>22</sup>

君職不明，王政不復，天下受害，黃宗羲如何變法易制以救之？黃氏認為，此盜亂根本的癥結，在於三代以前「有法」，與三代以下「無法」的差別：「三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝、三王知天下之不可無養也，為之授田以耕之；知天下之不可無衣也，為之授地以桑麻之；知天下之不可無教也，為之學校以興之，為之婚姻之禮以防其淫，為之卒乘之賦以防其亂。此三代以上之法也，固未嘗為一己而立也。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，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。」<sup>23</sup>

接著，黃宗羲進一步說明所謂「有法」者，即「無法之法」之義，他論說：「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。在後世方議其法之疏，而天下之人不見上之可欲，不見下之可惡，法愈疏而亂愈不作，所謂無法之法也。」<sup>24</sup>至於「無法」者（讀者當留意，此處「無法」係指「非法」之意，其與上述「無法之法」不可混淆），亦即「非法之法」之義，黃氏論說：「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。天下之人共知其筐篋之所在，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。」<sup>25</sup>

22 黃宗羲，〈原臣〉，《黃宗羲全集》，冊1，4。

23 黃宗羲，〈原法〉，《黃宗羲全集》，冊1，6。

24 黃宗羲，〈原法〉，《黃宗羲全集》，冊1，6。

25 黃宗羲，〈原法〉，《黃宗羲全集》，冊1，6。

重返或再復三代之法時，變制上，如何能在君權專制橫世、王制隳毀，學校、卒乘不存的當代，「苟非為之遠思深覽，一一通變，以復井田、封建、學校、卒乘之舊」？<sup>26</sup>綜其所論，可分為置相、取士、學校、田制、兵制、財計諸項。黃氏堅信，「小小更革」，無足補天，祇有變法易制，始得「天下之心」；在這個前提條件下，黃氏才說出：「即論者謂有治人無治法，吾以謂有治法而後有治人。」<sup>27</sup>簡言之，黃氏變法變制的目的，「在盡廢專制天下之君本位制度，以恢復封建天下之民本位制度」。<sup>28</sup>

黃宗羲具體返復善治的辦法，其中以置相與學校兩端，最為後人稱許。黃氏何以主張置相，他說：「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。」<sup>29</sup>如果宰相不罷，「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」。<sup>30</sup>宰相既罷，閹宦宮奴乘機迎合專制君主，順勢擅權結黨，政事風氣演成不可喚回之局。對此，黃氏主張宰相設立政事堂，下置吏、樞機、兵、戶、刑禮五房，「以主眾務」；如此一來，「四方上書言利弊者」，自然全經過宰相而上達，天下政事不致去留皆由閹宦之手。黃氏理想中的宰相，即「分身之君也」，適度調節緩減「君主之位過高」的恣睢專制，他期待著「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」。<sup>31</sup>

除了相權外，黃宗羲還考慮以「學校」與「公議」來調節抑制君主專權。設立學校的目的，除了作養人才的目的外，更負有監督批評朝政

26 黃宗羲，〈原法〉，《黃宗羲全集》，冊1，7。

27 黃宗羲，〈原法〉，《黃宗羲全集》，冊1，7。

28 蕭公權，《中國政治思想史》，下冊，641。

29 黃宗羲，〈置相〉，《黃宗羲全集》，冊1，8。

30 黃宗羲，〈置相〉，《黃宗羲全集》，冊1，9。

31 黃宗羲，〈置相〉，《黃宗羲全集》，冊1，9。

的職責，「使治天下之具皆出於學校」。<sup>32</sup>為此，黃氏說：「使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣，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。」<sup>33</sup>公議清議方面，黃氏主張「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」。<sup>34</sup>由此促使君主自省畏難，知所節制。

以上，拙文對黃宗羲的敘述與說明，主要是想將黃氏反君權思想簡明扼要地重建，以方便在往下的結論中，有助於我們對黃氏思想性質的理解，以及增益吾人對比對照黃氏與霍布斯、洛克、斯密三人思想時的掌握。以下，我們將轉到該三人的討論上。

### 三

近代西方自由主義的公私觀點與問題，我們選擇從霍布斯對公與私的劃分討論起，因為他的學說思想雖為維護君主專制而作而發，但其論述的內容內涵，仍可視為該觀點與問題的重要源起。

在 1651 年出版的《利維坦》（*Leviathan*）乙書中，霍布斯關鍵性地提出：市民社會不能沒有國家權力而出現、存在。依霍布斯看來，在任何契約性質國家成立之前，市民社會是不可能存在的。因為人民在同意成立國家之前，個人以其為一己之私的理智與本能而衝突，不奪不饜；在這種「人人相互為敵」<sup>35</sup>的無政府狀態下，文明的福祉與積累是不可能的。<sup>36</sup>霍布斯稱這種狀態為自然狀態（state of nature）。

32 黃宗羲，〈學校〉，《黃宗羲全集》，冊 1，10。

33 黃宗羲，〈學校〉，《黃宗羲全集》，冊 1，10。

34 黃宗羲，〈學校〉，《黃宗羲全集》，冊 1，12。

35 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), 186.

36 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 86-90.

霍布斯認為，人們在自然狀態中，人人相互為敵之因，是為了「自我保全」（self-preservation）；人們為了生命、財產而行的自我保全行為，雖然是殘忍的、野蠻的、本能的，但卻非不道德、不合理的。<sup>37</sup>

然而，霍布斯也指出，自然狀態中的人，亦具有某種「理性」（reason）；當人們歷經了長時期無法無天的野蠻爭戰後，這種理性會使人們觸悟到無政府狀態下的苦果：「這樣一來，舉凡土地的栽培、航海、外洋進口商品的運用、舒適的建築、移動與卸除須費巨大力量的物體的工具、地貌的知識、時間的記載、文藝、文學、社會等等都將不存在。最糟糕的是人們不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中，人的生活孤獨、貧困、卑污、殘忍而短壽。」<sup>38</sup> 然後，人們的理性根據對該苦果的經驗，將可能或可以獲出以下的結論：「沒有共同權力的地方就沒有法律，而沒有法律的地方就無所謂不公正。」<sup>39</sup>

何以人們不會相互爭戰不休，終而永不可能超脫自然狀態這種狀況呢？霍布斯認為，除了依靠理性外，還要靠人們的激情。<sup>40</sup> 霍布斯對此分析說：「使人們傾向於和平的激情是對死亡的畏懼，對舒適生活所必需的事物的欲望，以及通過自己的勤勞取得這一切的希望。於是理智便提示出可以使人同意的方便易行的和平條件。這種和平條件在其他場合下也稱為自然律……。」<sup>41</sup>

霍布斯由上述論證進一步闡釋，市民社會的出現，主要是人們想脫離無政府下的自然狀態，過渡到生命、財產受到基本保護的文明狀態。在文明狀態中，人若想要長期和平共存，首先得放棄在自然狀態中對所有事物的占有權，並同意限制個人的自由（liberty）。這個承諾得交由一個具有強制性的政治機制（mechanism）來執行，才可能促使、迫使每個人的行動仿如信任彼此而為之：

37 詳見 Thomas Hobbes, *Leviathan*, chapter 13. 拙文由此往下有關《利維坦》的中譯，採用自：霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》（北京：商務印書館，1996）。

38 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 89; 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》，94~95。

39 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 90; 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》，96。

40 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 188.



如果要建立這樣一種能抵禦外來侵略和制止相互侵害的共同權力，以便保障大家能通過自己的辛勞和土地的豐產為生並生活得很滿意，那就只有一條道路：——把大家所有的權力和力量付托給某一個人，或一個能通過多數的意見把大家的意志化為一個意志的多人組成的集體。這就等於是說，指定一個人或一個由多人組成的集體來代表他們的人格，每一個人人都承認授權於如此承當本身人格的人在有關公共和平或安全方面所採取的任何行為、或命令他人作出的行為，在這種行為中，大家都把自己的意志服從於他的意志，把自己的判斷服從於他的判斷。這就不僅是同意或協調，而是全體真正統一於唯一人格之中；這一人格是大家人人相互訂立信約而形成的，其方式就好像是人人都向每一個其他的人說：我承認這個人或這個集體，並放棄我管理自己的權利，把它授與這人或這個集體，但條件是你也把自己的權利拿出來授與他，並以同樣的方式承認他的一切行為。這一點辦到之後，像這樣統一在一個人格之中的一群人就稱為國家，在拉丁文中稱為城邦。這就是偉大的利維坦（Leviathan）的誕生，——用更尊敬的方式來說，這就是活的上帝的誕生……<sup>42</sup>

霍布斯為了清楚界定上述強制性的政治機制，他用了「主權（者）」乙詞來指稱：「這就是一大群人相互訂立信約、每人都對它的行為授權，以便使它能按其認為有利於大家的和平與共同防衛的方式運用全體的力量和手段的一個人格。承當這一人格的人就稱為主權者，並被說成是具有主權，其餘的每一個人都是他的臣民。」<sup>43</sup>

由上述的討論、分析看來，市民社會的產生是經由人民政治行動而來。市民社會的存在與持續發展的前提，乃是締約全民共同承認、遵守的主權意志與權力。在此一前提確立確定時，主權國家與市民社會即同時誕生。換言之，市民社會的凝聚力與接合力是來自對無政府狀態的恐

41 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 90; 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》，96~97。

42 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 120; 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》，131~132。

43 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 120; 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》，132。



懼，而當人們以主權權力來解決這一問題時，必得經由政治上的立約行動，於是，此一行動同時建構出了國家與社會。在此，政治瀰漫著公共的生活，同時也支配、處理著私人的利益活動。

在霍布斯的學說理論中，由於具有獎懲能力的主權（依約而建立的）促使市民社會克服眾生的私利私慾，所以國家與社會之間，並不存在制度上重大重要的顯著區隔。國家（主權）的消失，意味著社會的解體崩散。在此，政治克服了原初自然。

霍布斯賦與了主權權力（國家權力）權威的、支配的地位，任何對之削弱或侵犯的事物，皆不被允許、寬恕。然而，霍布斯亦瞭解到，市民社會是公共生活與私利活動的兩造共同的領域範圍，為了文明與社會的發展，必得有一個個人私欲與福祉的領域、空間，祇要公共（市民）或民約秩序不受到侵害、威脅，個人的私欲與福祉屬於自然狀態中自我保存的權利，因而該空間、領域應當受到國家的承認、尊重與保護。後代學者常批評霍布斯太威權、太巨大的主權權力，然而，理論上公、私領域的區隔、劃分，似已隱約（或基本上）成形了。

在霍布斯的政治理論中，國家已成為一工具，其合法性來源在於確保、保障個人的生命與財產，它關注的是個人私利、私欲的總和，而非專注於共善（the common good）。當私人利欲的界定與追求，有待於強大的公權力建立起市民社會供其馳騁時，國家自然形成一種工具，而不再是具有傳統塑造人性、撫治人民的神聖體。人民所以尊重、遵守國家的主權與法律，是因它界定著、保障著人民的權利，而不再是代表著某些超越性的價值。換言之，政治秩序及其合法性基礎的建立，不再源起於、訴諸於道德的原則和宗教的規範準繩。於此相較下，黃宗羲的思想並未有霍布斯如此關於政治與社會的思考方式。在黃宗羲的論述中，社會的崩解、人民的困苦，雖然得到深刻強大的道德關懷，但未曾予以政治制度和權力上的處理。當這些現象出現時，黃宗羲僅是以「獨夫」罪名來譴責這般無道君主，待其自遭隕滅後，天降因亂為治的新仁主而矣。由是，在黃宗羲的思想中，雖然將人民與君主的關係界定為公與私間的關係，但是，此一界定僅是道德上強化了為君者由天受託的責任感

而已，並未因此消解減損君主地位的神聖性，遑論將它轉化成一工具。也因此，黃宗義在國史上雖然闡述了一個新的、空前的、激烈的公私觀，但是卻出現不了霍布斯理論中有關公、私領域區隔的新見解。

霍布斯對個人私欲、私利的承認，似已透露出了政治觀現代性的曙光，但是，在他的著作中，找不到任何明顯有關非政治之公共活動的領域（例如自行運作的貿易或經濟領域）的理論。祇有當自主、自行的非政治領域出現後，一個能夠既與國家區隔開、又在德性上優於國家的現代社會，理論上、實際上才得以出現。這個工作，有待於洛克與斯密的努力。

洛克的市民社會學說，集中在 1690 年發表的《政府論》（*Two Treatises of Government*）。在《政府論》中，洛克強調兩個主張：第一，國家或政府的目的是保護私有財產；其次，最好的政府形式是議會至上並具有最高主權的制度。論述這兩個主張時，洛克在市民社會的理論方面有所超越霍布斯。

霍布斯將自然狀態描繪成一個人人相互為敵的世界，但洛克卻將之視為「一種完備無缺的自由狀態，他們在自然法的範圍內，按照他們認為合適的辦法，決定他們的行動和處理他們的財產和人身，而毋需得到任何人的許可或聽命於任何人的意志」。<sup>44</sup>如果有人侵害了「他人的生命、健康、自由或財產」<sup>45</sup>時，他便違反了自然法；由是，「為了約束所有的人不侵犯他人的權利、不互相傷害，使大家都遵守旨在維護和平和保衛全人類的權利的自然法，自然法便在那種狀態下交給每一個人去執行，使每人都有權懲罰違反自然法的人，以制止違反自然法為度」。<sup>46</sup>

然而，自然狀態中人人各有其私見（private judgment），缺乏公共

---

44 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 269. 此處有關《政府論》的中譯，採用自：洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》（北京：商務印書館，1996），下冊，5。以下譯文皆同。

45 John Locke, *Two Treatises of Government*, 271; 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊，6。

46 John Locke, *Two Treatises of Government*, 271; 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊，7。

的、公平的裁判者，容易導致暴力暴行；一旦社會起爭論或申訴而有必要加以裁定時，將遭逢種種的「不方便」（inconvenience）。所以公民社會（與國家）建立的目的，「原是為了避免並補救自然狀態的種種不合適的地方，而這些不合適的地方是由於人人是自己案件的裁判者而必然產生的，於是設置一個明確的權威，當這社會的每一成員受到任何損害或發生任何爭執的時候，可以向它申訴，而這社會的每一成員也必須對它服從。當人們沒有這樣的權威可以向其申訴並決定他們之間的爭論時，這些人仍處在自然狀態中」。<sup>47</sup>換言之，對洛克而言，政治系統或制度的建立，並非因應於自然狀態本身而起，而是針對能將自然狀態摧毀的戰爭狀態而發。

洛克由上述的論證中演繹出，由於專制君主與他治下的人民間缺少如此一個裁判者，所以他和治下的人民「也是處於自然狀態中」，與公民社會不相調和，「因而它完全不可能是公民政府的一種形式」。<sup>48</sup>對此，洛克指出祇有經由社會制定出的法律，才能免受自然狀態下的不方便、不合適。而為了制定出基本的、公正的法律，洛克訴諸於立法權的建立：「立法權不僅是國家的最高權力，而且當共同體一旦把它交給某些人時，它便是神聖的和不可變更的；如果沒有得到公眾所選舉和委派的立法機關的批准，任何人的任何命令，無論採取什麼形式或以任何權力做後盾，都不能具有法律效力和強制性。」<sup>49</sup>洛克這種「王權有限、法律至上」的原則，返視於黃宗義的思想與論述中，亦付闕如。嚴復對此問題有深刻的洞察，他指出，在中國傳統社會，「所謂法者，直刑而已，所以驅迫束縛其臣民，國君則超乎法之上，可以意用法易法，而不為法所拘」。<sup>50</sup>

47 John Locke, *Two Treatises of Government*, 326; 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊，55。

48 John Locke, *Two Treatises of Government*, 326; 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊，55。

49 John Locke, *Two Treatises of Government*, 336; 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊，82。

50 嚴復，《孟德斯鳩法意》（共六冊）（臺北：臺灣商務印書館，1965），冊1，17。

由以上的論述來看，洛克突破了霍布斯相關的學說。如果自然狀態下，人們尚未建立出公民社會前，人是理智的、道德的、社交的與群居的話，那麼霍布斯的「利維坦」（專制國家）也許不是必然的、必需的，或至少得是寬大的（lenient）。換言之，由自然狀態過渡到公民社會時，公民社會並未因而創建新的權利，它僅是將自然狀態中所擁有前政治的（prepolitical）自然權利，註冊轉移給一共同的權力當局來監督、管理。

比較起霍布斯依約而立的主權當局（利維坦），洛克認為公民社會／國家建立的要因，非如霍布斯所強調坐於對暴力和戰爭的恐懼，而幾乎是為了保護私人、私有的權利：「人們聯合成為國家和置身於政府之下的重大的和主要的目的，是保護他們的財產。」<sup>51</sup>因而公民社會可以說是個人自由的一種抽象性的表徵或代表。在此，傳統政治社群所關切的共善（the common good），幾乎已等同於或被改變為對個人私利、私權的保障。此一改變，用杜蒙（Louis Dumont, 1911~1998）的話來說，意謂著洛克思想開啟了由傳統整體論（holism）過渡到現代個體論（individualism）的劃時代意義。<sup>52</sup>此外，當政治不再位居社會組織與結社的樞紐位置時、當法治與寬大的國家取代了「利維坦」時、以及當個

---

51 John Locke, *Two Treatises of Government*, 350-351; 洛克著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊，77。

52 Louis Dumont, *From Mandeville to Marx* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 47-60. 關於研究西方由傳統社會轉變到現代社會的現代性理論的著作中，杜蒙在本書的析論可能是最佳之一的。杜蒙基本上區分出兩種類型的社會，一種稱為傳統的或等級的社會，其中，秩序（order）為首重的價值。在此樣的社會上，每一個組成的社會等級都須順從遵守它在其中被規定的角色及行為，而社會是做為一個整體被看待或運行。杜蒙稱這類型的社會為整體式的（holistic）。另一種類型稱之為平等的或個人主義的（individualistic）社會，其中，個別單獨的人被視為最重要的價值。在整體式的社會中，個人的需求泰半被社會忽略漠視，或被視為次要的、無足輕重的；而在個人主義的社會中，社會的需要則大半不為個人重視、關懷。由於傳統社會中的財富大多是不動產，而權力與這種形式的財富又根深地、固有地相聯繫，因此這種社會主要的考量是人與人間的關係（relations between people）。對照下，現代社會則隨著動產（為傳統社會所蔑視）的大量流佈，於焉誕生，並成為獨立自主的權力來源；在其中，人與人間的關係則相隨地退讓給人與私產間的關係（relations between people and things）。於是，現代社會中，



人權利不得與和平和社會活動所需諸先決條件全然相離時，權利受到保護的個人遂可以與相同的他人競逐私利私益，同時不必（擔心）因此而彼此殘殺。

在洛克的思想中，個人的利益顯著地重要，共同利益的價值與關注退為次要的、派生的，自主自行的經濟亦受到關注，這些見解、觀點雖然使得洛克超越了霍布斯，但是洛克的思想、論說並未因此完全與傳統切斷，並且於茲建立出一個嶄新的、卓爾的、對比的現代公民社會的理論。主要原因有二：其一，在洛克的理論中，市民社會（或生活）與政治社會（political society）（或生活）並未清楚地、制度上地區隔開。對霍布斯與洛克而言，「公民的」（民約的）與「政治的」兩字是同義詞，洛克並界定「政治的或公民的社會」<sup>53</sup>做為「自然狀態」的反義。<sup>54</sup>換言之，公民社會是用來區隔、區分自然狀態的形式，也是一種（人為建構出的）政治、社會組織的特別形式。當公民社會是人為創建（artificial creation）的一種秩序產物，它的存在與運行仍持續得依賴「利維坦」，因此它持續得需要主權權力的維護與支持，也因此公民社會與政治社會糾結交疊一起，未曾、未能相互隔離開。

其次，我們見到在洛克的《政府論》中，傳統自然法仍占據重要的位置，政治權力並未清楚地和經濟利益、社會權勢區隔開來，因此，一個以市場機制來運行、調節的現代（商業）社會的理論，仍有待於來者的清理與建立。相隔近百年後，斯密在《國富論》（*The Wealth of Nations*）初步完成了該工作。

## 四

在 1776 年出版的《國富論》中，斯密提出一套新的經濟思想；此外，他還試圖結合經濟活動與市場過程、作用來建立一個新的公民社會。在

---

經濟從政治領域中分離出來，獨立自主，並根深地嵌入整個社會的各種關係中。

53 Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, 325.

54 Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, 325, 330-363.

這兩方面，斯密的成就具有劃時代的影響。現代西方公民社會理論可謂首先完成於斯密之手。

不同於霍布斯、洛克兩人，斯密公民社會的理論主要奠基於個人自利的經濟活動；此外，國家權力不僅得與社會區隔出來，而且建立國家的主要目的是為支持、保護該活動。斯密逐步地闡明他的觀點。

首先，斯密說明公民社會的核心問題是分工（division of labour）：「在一個政治修明的社會裏，造成普及到最下層人民的那種普遍富裕情況的，是各行各業的產量由於分工而大增。各勞動者，除自身所需要的以外，還有大量產物可以出賣；同時，因為一切其他勞動者的處境相同，各個人都能以自身生產的大量產物，換得其他勞動者生產的大量產物，換言之，都能換得其他勞動者大量產物的價格。別人所需的物品，他能與以充分供給；他自身所需的，別人亦能與以充分供給。於是，社會各階級普遍富裕。」<sup>55</sup>然而，社會上有效的分工需要每個人有其個人的自由與選擇權，斯密分析道：「勞動所有權是一切其他所有權的主要基礎，所以，這種所有權是最神聖不可侵犯的。一個窮人所有的世襲財產，就是他的體力與技巧。不讓他以他認為正當的方式，在不侵害鄰人的條件下，使用他們的體力與技巧，那明顯地是侵犯這最神聖的財產。顯然，那不但侵害這勞動者的正當自由，而且還侵害勞動雇用者的正當自由。妨害一個人，使不能在自己認為適當的用途上勞動，也就妨害另一個人，使不能雇用自己認為適當的人。一個人適合不適合雇用，無疑地可交由有那麼大利害關係的雇主自行裁奪。」<sup>56</sup>

簡言之，上述斯密所想表達的是一種新的社會秩序：分工建構出了

---

55 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by Edwin Cannan (New York: The Modern Library, 1937), 11. 此處譯文，採用自：斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》（北京：商務印書館，1988），上冊，11。此外，以下有關《國富論》的中譯亦包括：斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》（北京：商務印書館，1997），下冊；楊敬年譯，《國民財富的原因和性質的研究》（西安：陝西人民出版社，1999），上冊。

56 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 121-122; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，上冊，115。



公民社會，而市場推動著、領導著、組織著公民社會，人人在其中競逐私利並且互動。

接著，斯密得說明分工從何而來，是依社會契約，還是來自人的理性或意識？他說道：「引出……許多利益的分工，原不是人類智慧的結果，儘管人類智慧預見到分工會產生普遍富裕，並想利用它來實現普遍富裕。它是不以這廣大效用為目標的一種人類傾向所緩慢而逐漸造成的結果，這種傾向就是互通有無，物物交換，互相交易。」<sup>57</sup>斯密認為，此種「傾向」是極自然天成的，人人皆如此。而人人之所以願以此相待，在斯密看來，僅是因個人「自愛」（self-love）的緣故：「一個人盡畢生之力，亦難博得幾個人的好感，而他在文明社會中，隨時有取得多數人的協作和援助的必要。……我們每天所需的食料和飲料，不是出自屠戶、釀酒家或烙麵師的恩惠，而是出於他們自利的打算。我們不說喚起他們利他心的話，而說喚起他們利己心的話。我們不說自己有需要，而說對他們有利。」<sup>58</sup>

霍布斯與洛克的政治理論中，為了克服孤立、相爭的個人，或是解決個人因不得公允仲裁所造成的麻煩與不便，乃將公民社會立基於社會契約上，訴諸其外、其上的一種強制性力量與權威。但是，斯密因將自立自愛視為分工的推動因素，並從經濟活動的觀點來考量個人與社會，於是他無需依靠契約論、人的理性與意識來說明公民社會的源起。

如果說，上述種種自然的傾向推動了市場的必然性，那麼，基於什麼原因，人人會持續追逐財產、積累財富呢？斯密指出，此亦來自人類另一種自然的欲望，即「改善自己狀況的欲望」（desire of bettering our condition）：「就浪費而言，促成花費的動力是追求目前最享受的激情，它雖然有時是強烈的和非常難於控制的，一般卻只是暫時的和偶然的。然而促成儲蓄的動力，是改善自己狀況的欲望，這種欲望雖然一般是冷

57 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 13; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，上冊，12。

58 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 14; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，上冊，13~14。

靜的和不帶感情的，卻是我們從娘胎出生一直到進入墳墓之前所經常具有的。在這兩個時刻之間的全部生涯中，沒有一個片刻，是任何人都完全徹底滿足於他的處境，而不想去做某種改變或改進的。增加財富是大部人提出想要用來改善他的狀況的手段。」<sup>59</sup>

到此，我們見到，斯密藉著人類自然的傾向與欲望之說，為個人不受限的自利活動的見解主張，建立起道德上與經濟上的論理論證。

然而，斯密緊接著得回答往下的問題：當一任個人發展自然的傾向與欲望時，如何來平衡處理私利與公益（public good）間、私欲與公共福祉間的關係呢？斯密對此，以「非意圖性結果的法則」（law of unintended consequences），說明追求私欲、私利對社會可能產生的影響與結果：「各個人都不斷地努力為他自己所能支配的資本找到最有利的用途。固然，他所考慮的不是社會的利益，而是他自身的利益，但他對自身利益的研究自然會或者毋寧說必然會引導他選定最有利於社會的用途。」<sup>60</sup>這裏，斯密著名的「不可見的手」的論點已明顯「出現」，透過它的連結效用，眾人私利的競逐導致了國富的積累，而眾人之私之欲經由市場機制的促成，轉化成公德或公善，現代性的公民社會於焉誕生，茲引斯密著名的長文進一步闡明：

由於每個個人都努力把他的資本盡可能用來支持國內產業，都努力管理國內產業，使其生產物的價值能達到最高程度，他就必然竭力使社會的年收入盡量增大起來。確實，他通常既不打算促進公共的利益，也不知道他自己是在什麼程度上促進那種利益。由於寧願投資支持國內產業而不支持國外產業，他只是盤算他自己的安全；由於他管理產業的方式目的在於使其生產物的價值能達到最大程度，他所盤算的也只是他自己的利益。在這場合，像在其他許多場合一樣，他受著一只看不見的手的指導，去盡力達到一個並非他本意想

---

59 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 324-325; 斯密著，楊敬年譯，《國民財富的原因和性質的研究》，上冊，382~383。

60 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 421; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，下冊，25。

要達到的目的。也並不因為事非出於本意，就對社會有害。他追求自己的利益，往往使他能比在真正出於本意的情況下更有效地促進社會的利益。我從來沒有聽說過，那些假裝為公眾幸福而經營貿易的人做了多少好事。<sup>61</sup>

斯密之前，西方傳統主要是以責任或義務的學說立場來處理公與私的問題，其中，神學、倫理、政治和自然法皆曾充當劃分或連結公私領域的主流標準。

斯密則試圖在眾人追求私利、實現私欲的經濟領域（sphere）中，透過市場機制來解決公與私間的對立、威脅、缺口和不清不便的界限。為此，斯密主張以「自然自由制度」（system of natural liberty）來調和解決個人的選擇、動機與制度運作的（或體系運轉的）結果間兩造的落差：「一切特惠或限制的制度，一經完全廢除，最明白最單純的自然自由制度就會樹立起來。每一個人，在他不違反正義的法律時，都應聽其完全自由，讓他採用自己的方法，追求自己的利益，以其勞動及資本和任何其他人士或其他階級相競爭。這樣，君主們就被完全解除了監督私人產業、指導私人產業、使之最適合於社會利益的義務。要履行這種義務，君主們極易陷於錯誤；要行之得當，恐不是人間智慧或知識所能作到的。」<sup>62</sup>

在私利與公益之間，在社會與國家之間，斯密明顯傾向重視私利與社會，但是在他的自然自由制度下，國家仍有三項應盡的義務：「第一，保護社會，使不受其他獨立社會的侵犯。第二，盡可能保護社會上各個人，使不受社會上任何其他人士的侵害或壓迫，這就是說，要設立嚴正的司法機關。第三，建設並維持某些公共事業及某些公共設施（其建設與維持絕不是為著任何個人或任何少數人的利益）。」<sup>63</sup>明顯地，斯密的

61 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 423; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，下冊，27。

62 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 651; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，下冊，252。

63 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 651-652; 斯密

國家在形式上已與經濟分隔開，國家已成為服務市場社會的工具，而且，自我調節的市場根據所需所能，限定與要求國家所被允許的行動範圍與權限。

綜觀上述，斯密以個人在市場中私利的活動，取代政治，維持維繫著公民社會。公德、公善產生於市場機制的運行，而不再因政治而出現；換言之，公德公善的來源是私欲私利，而不再是根源於傳統對共善的追求與關懷。相較下，霍布斯和洛克在公民社會之外，尋找與建立社會秩序的合法性來源，而斯密則在公民社會之內（或說內在於、固有於公民社會）發現該來源。

## 五

在拙文的綜論與結語中，我們先回顧霍布斯、洛克與斯密三人的思想，然後再返到黃宗義問題的討論上。霍布斯與洛克所提出的公民社會，或稱市民狀態（civil condition），正是為反對或解除自然狀態而設。對他倆人言，公民社會中，人身與財產的安全受到保障，合理的生活成為可行可能，有秩序的自由於焉出現。由是，依約而建的公民社會與國家引發、確保了禮節與文雅（civility）。當每個人由自然狀態過渡到市民狀態時，他不是空手而來，而是為著更能保有他在自然狀態中某些的自然權利，進入到公民社會。他（們）同意接受主權權力的統治，而國家也因此而負有責任建立、維持合理的狀態，其中個人的自然權利受到保障、亦能實現。換言之，先於國家存在的個人自然權利，必須被承認、承兌，成為國家的責任，並由之相應地限制國家的權力。

簡言之，在霍布斯的《利維坦》中，現代個人主義的雛形已出現：理性的個人（rational individual）要求在國家管轄內享有一定的自主權。

---

著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，下冊，252~253。當然，斯密本人也承認，在私利與公益之間、經濟進步與公德之間，確實存在著某些不易解決的衝突與緊張之關係。不過，該問題不在本文處理的範圍內。



在洛克著作中，（私人）財產不僅等同於自由，且成為所有自然權利的基礎。他們兩人為社會上人與人間的互動、人與國家間的互動，建立了契約性的互動模式；並由此，有限的政府（limited government）概念也因之而出現。雖然霍布斯和洛克兩人的政治社會建立在不同的理論基礎上，然而，他倆一致反對政治權力的合法性源自或得自上帝的意志、某些神秘性和超越性的原則或力量、或某種宇宙神話。

自昔自今觀之，對於處於國際貿易興盛、農業資本主義發達時代的斯密，霍布斯與洛克的社會契約論，明顯的有其限制與不足之處。首先，在霍布斯、洛克的理論中，公民社會的秩序，皆有賴國家權力的運行，不致淪為衝突與混亂。由是，他們自然地懷疑或忽視社會自行調節的可能與潛能。

其次，霍布斯與洛克的自然法、自然狀態與自然權利學說，基本上是一種非歷史性的假說、學說、臆測，並奠基在一種永恆普世的自然法則（law of nature）。對於在十八世紀目睹到製造業、資本主義、世界貿易與科學研究皆展現欣欣向榮的資產階級言之，他們不僅要求以可觀察的事實來著書立論，也尋求著對世界不同演進形態的社會予以經驗的、科學的說明，同時也期望著社會能儘量不受國家的介入與干涉。對於這些現代性的要求，斯密的《國富論》提供了歷史性敏銳、理論性嚴謹的「科學」敘述；在該書中，科學研究取代了思辨推測的哲學，社會自行調節運行的觀念取代了社會依靠國家護持、支撐和保持穩定的信念。

最後，回到黃宗義問題的討論上。就傳統中國政治思想和西方古典自由主義理論來看，黃宗義反專制君權思想的重要性的意義是什麼？這可分幾方面來敘說與比較。

第一，黃宗義肯定人民的「自私」、「自利」為天道公理，並且主張君主以「三代之法」來保障、施行天下萬民私利的道理；狄百瑞對此私利謂之為「人權」（human rights）<sup>64</sup>——這樣的見解得當否？在霍布斯與洛克的思想中，人權或自然權利來自自然法則——上帝所賦與。就斯密而言，人類社會演變到文明進步的階段，該社會本身的運行即視個

---

64 Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China*, 85.

人的自私自利為「神聖不可侵犯」。相較下，黃宗羲的「三代之法」是一種明君藏利於民的愛民德政，人民如何在君權下獲取自利自私的「人權」呢？細讀〈原法〉，其有待於「無法之法」的保障。「無法之法」從何而來？又是什麼呢？答案是：其有俟於施政「有法」的明君，經由他治天下的結果、範例，如果出現人民能自私自利，亦敢自私自利時，「無法之法」是為法矣，並由是而見道行天下。換言之，黃宗羲「無法之法」與「非法之法」的區別與界線，端由天子施政的結果來衡量、檢視，果若出現治世成果，天下之人得以自私自利，不論天子以「何法」治天下，皆得謂之「三代之法」、「無法之法」。所以，任何試圖在黃宗羲著作中瞭解到三代聖君究竟制作了什麼具體可行的「三代之法」，皆屬枉然，因為黃宗羲已清楚地道出：三代治法即「無法之法」。這是拙文裏中西兩方「人權」論述與保障來源的重大差異所在。當狄百瑞肯定黃宗羲「三代之法」時，並將「故曰有治法而後有治人」譯成如下的英文時，狄百瑞的想像是否過盛了：“Therefore I say that only when we have government by law can we have government by men.”<sup>65</sup>——因為我們要問，此處之“law”，意謂、意涵著什麼？

其次，學界近年對明末清初思想界的公私觀有許多討論，黃宗羲與顧炎武對私利私欲的見解，特別是後者「合私為公」、「轉私為公」的議論尤受重視。為了清楚分析這個問題，我們先引出顧炎武對此相關的

---

65 Wm. Theodore de Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, 99. 《明夷待訪錄》書成四、五年後，黃宗羲撰寫了其師劉宗周生平與學術的傳記體著作《子劉子行狀》，其中，黃宗羲記載昔年其師向皇帝上封事言明三代之法：「夫皇上所恃以治天下者法也，而非所以法者也。所以法者則道也。如以道，則必首體上天生物之心以敬天，而不徒倚用風雷；則必重念祖宗鑑古之統以率祖，而不至輕言改作；則必法堯舜之恭己無為，以簡要出政令；法堯舜之舍己從人，以寬大養人才；法堯舜之從欲而治，以忠厚培國脈，并法三王之發政施仁，亟議拊循，以收天下泮渙之人心。而且還內廷以掃除之役，杜後世宦官之釁；正儒帥以失律之誅，杜後世藩鎮之釁；慎宗賢以改職之途，杜後世宗藩之釁。除此三大釁，而國家苞桑之業已在此世，今之所以日勤聖慮者，亦何有哉！……此聖人以道治天下之明效也。」（《黃宗羲全集》，冊1，224~225）此處三代之法雖為黃氏載述師言之作，多少也可用來理解黃氏本人所謂的「三代之法」。就其內容析之觀之，此處三代之法，猶如《明夷待訪錄》所述，莫著於是，而卻藏於道中，不易捉摸聞睹。



原文如下：

天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子，為百姓之心，必不如其自為，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。自令言之，私也，自天子言之，所求乎治天下者，如是焉止矣。一旦有不虞之變，必不如劉淵、石勒、王仙芝、黃巢之輩，橫行千里，如入無人之境也。於是有效死勿去之守，於是有合從締交之拒，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。此三代之治可以庶幾，而況乎漢、唐之盛，不難致也。<sup>66</sup>

又

雨我公田，遂及我私，先公而後私也。言私其縱，獻豸于公，先私而後公也。自天下為家，各親其親，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗為之禁。非為弗禁，且從而恤之。建國親侯，胙土命氏，畫井分田，合天下之私，以成天下之公。此所以為王政也。至於當官之訓，則曰以公滅私。然而祿足以代其耕，田足以供其祭，使之無將毋之嗟，室人之謫，又所以恤其私也。此義不明久矣，世之君子必曰有公而無私，此後代之美言，非先王之至訓矣。<sup>67</sup>

66 [清]顧炎武，《亭林文集》，收入《續修四庫全書·集部·別集類》（上海：上海古籍出版社，2002 影印湖北省圖書館藏清刻本），冊 1402，頁 1/10a~10b。

67 [清]顧炎武，《原抄本知錄》（臺北：明倫出版社，1970），68。黃宗義與顧炎武兩人公私觀的思想，大抵相同，常為當代學者重視與議論。然而，顧炎武著作中明確有合私為公或轉私為公的文字，所以顧炎武在本註與註 62 兩處的文字，常被援引。其實，除了拙文前述之外，黃宗義在《明夷待訪錄》的〈方鎮〉篇中，所言「今一方之財自供一方」、「今一方之兵自供一方」（《黃宗義全集》，冊 1，22）之意，以及〈田制〉篇中「授田以養民」（《黃宗義全集》，冊 1，24）的土地私有主張，相較於顧炎武兩處所論，幾近相同。顧炎武在閱過《明夷待訪錄》後，天涯一羽，致書黃宗義，表達相

這兩處引文，有關「合私為公」的意涵、究竟，如果用較白的話來說，就是主張欲為明君而治天下者，君主應將天下財富、賞罰之權、身分名位等利權按等級下放，而當每一等級私利被基本滿足後，諸私利終將合成轉變為公，返諸君主，終成一人之公。<sup>68</sup>如果我的解釋符合顧炎武的說法，那麼似乎可說，在君民之間，顧氏要求的是寬厚仁民的道德經濟（moral economy），而於君臣封授之間，顧氏理解到某種轉私為公的非意圖性結果。<sup>69</sup>相對照下，在斯密有關合私為公、轉私為公的見解論述中，我們見到，包括「最下層人民」在內的蒼生，各自分工營生於市場經濟（market economy）之中，人人為自己，君主不能、不必指揮與照顧大家。以下讓我重複援引斯密的話，顧炎武、斯密兩人的差異即判：「一切特惠或限制的制度，一經完全廢除，最明白最單純的自然自由制度就會樹立起來。每一個人，在他不違反正義的法律時，都應聽其完全

---

喻相知之心：「炎武以管見為日知錄一書，竊自幸其中所論，同於先生者十之六七。」（《黃宗義全集》，冊11，392）

- 68 請參閱：翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》，1~57；黃克武，〈從追求正道到認同國族：明末至清末中國公私觀念的重整〉，收入前引書，59~112。翟志成、黃克武兩位先生對此「合私為公」有很詳細的說明。
- 69 顧炎武在前述正文兩處引文中，表達了與黃宗義相同的治世主張：君主考量政治、經濟的問題時，首當肯定人的自私、自利的本性，聽任人人為己謀利，以達天下人民都能實現個人私利的欲求，即得合私為公之旨。這裏，我們得留意，顧炎武（黃宗義亦然）所言合私為公，綜觀其文義，祇是肯定人皆自私的本性常情，並一廂情願地緬懷肯定「封建」古制；至於理論上、具體上，用什麼機制（mechanism）或制度來合私、轉私，並終能將諸私轉化為公？其實幾乎未見（合理的）說明。此外，不知顧炎武是否考量到，如果各縣令得私有任職地的人民與土地，此固然有助於抵抗外敵，以及減緩中央集權的壓力、專制，但也可能因此造成地方勢力林立，演成尾大不掉之局。此外，顧炎武所理解的非意圖性結果，其與斯密所論非意圖性結果（個人透過市場競逐私利，國家對諸自由放任，僅維持公共安全與秩序，由此而產生的各種非意圖性秩序），兩者性質不同。當今不少學者似未思見此理，予以黃、顧兩人合私為公觀過高、不當的評價，例如，最近出版的兩本著作，亦重複此種評價：趙明，《先秦儒家政治哲學引論》（北京：北京大學出版社，2004），214~215；夏勇，《中國民權哲學》（上海：三聯書店，2004），16~18。

自由，讓他採用自己的方法，追求自己的利益，以其勞動及資本和任何其他人或其他階級相競爭。這樣，君主們就被完全解除了監督私人產業、指導私人產業、使之最適合於社會利益的義務。要履行這種義務，君主們極易陷於錯誤；要行之得當，恐不是人間智慧或知識所能作到的。」<sup>70</sup>

第三，黃宗羲的君主制度改造計畫，今日來思，意義為何？蕭公權持否定的看法：「梨洲政治哲學之基本原理，以今日之眼光觀之，其言不脫君主政體之範圍，實際上無多價值。然其抨擊專制之短，……亦自具有歷史上之重要意義。」<sup>71</sup>然而，狄百瑞根據他四十多年研究黃宗羲思想的經驗，卻給予黃宗羲極高的評價：

在黃的君道（rulership）起源的神話般的敘述中，他並沒有談論在沒有任何秩序之前的人民走到一起並建立一種統治秩序。相反地，他給出的是一幅人各自私、人各自利的狀態圖景，彼時聖王挺身而出，通過他自己自我犧牲的努力，設法達成萬物的良好秩序，文明於是得以濫觴。之後的問題是能否勸服其他高尚品德的君子（the Noble Man）仿效這一自我犧牲的角色，而不是能否通過人民批准並對雙方黨派的約束達成任何契約的問題。

因此我們可以稱黃的方案是一種儒家憲政主義——就它取決於君子個人的天職以及士的團隊精神（the esprit de corps）而論，它是「儒家的」。不過黃不再單純依賴君主的善良願望與模範品格，而是堅持對君主權力的運用進行建制化的限制，就此而論，它是一種體制意義上的憲政。<sup>72</sup>

70 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 651; 斯密著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，下冊，252。

71 蕭公權，《中國政治思想史》，下冊，639。

72 狄百瑞著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權》，115。狄百瑞早年對黃宗羲的解釋，與此處不同：他認為黃宗羲是以道德上的約束、遏制來限制君權。詳見：“Chinese Despotism and the Confucian Ideal,” in J. K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 163-203. 此處狄百瑞所論黃宗羲「堅持對君主權力的運用進行建制化的限制」的轉變，尚可見於其它兩處：*The Trouble with Confucianism*, 55, 99-101; *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, 60-62, 66-68.

對於上述狄百瑞所論，我們較不確定的是如何「對君主權力的運用進行建制化的限制」乙事。從《明夷待訪錄》來看，黃宗羲設計以復置相權與學校培養公意兩項措施來監督君權。而就其內容詳究，分權的必要性，在於三代盛世的先例，是緣自君臣共治所致。返觀於洛克和霍布斯，憲政國家（constitutional state）或有限的政府所以必然存在，就因人們是帶著自然權利而同意建立國家，走入公民社會。因此，依約而立的國家，負有履行、保障人民自然權利的責任與義務。洛克在撰寫《政府論》後半部時，《權利法案》（*Bill of Rights*, 1689）宣告：「我國人民真正的、自古傳下來的、無可置疑的權利和自由。」<sup>73</sup>就理論上來觀審，黃宗羲是以三代相權的功利與功效，在君臣間尋求權力分工、分治或平衡，此是否可稱為「體制意義上的憲政」，有待商榷；而洛克以自然權利的神聖性，以及斯密以自然自由的必然性，要求有限的政府，此謂之限制君權的憲政主義，無庸置疑。

第四，從上述比較黃宗羲與三位西方思想家的論述來看，中西兩方在抑制君權專制方面，有些相同或相似的認識與考量。然而，我們也可以見到重大的、關鍵性的差異。例如，黃宗羲雖將君權——民利的主客、公私關係倒轉過來，但是，黃宗羲仍視君權、君職神聖受託於天，新的主客、公私關係的實現實踐，端視於君主如何就道德上的思考和安排而為之。換言之，新的主客公私關係論述雖然出現了、確定了，但是此關係全賴於「客」者（君主、君權）在道德上的認知與行動以致治。相較下，特別在洛克與斯密兩人的著作中，兩人皆以民權為主、為神聖者，從民權為主體者來思考、安排下列各種關係：人民與君主、個人與個人在社會中、以及社會與國家。易言之，在黃宗羲的著作中，政治秩序仍受到統治者道德意圖的支配或影響，而在洛克、斯密兩人著作中，我們可清楚地見到，政治秩序逐漸脫離道德意圖，成為一個獨立的範疇。

總之，在反對君主專制方面，拙文所論中西兩方，就議論觀之，黃宗羲不遑多讓，精神氣勢上，令人動容，甚有過西人之處；然而，在保

---

73 Leonard W. Levy, *Origins of the Bill of Rights* (New Heaven and London: Yale University Press, 2001), 271.

障、促進民利與民權上，西哲在意識上的覺醒、理論上的周延與成熟、以及制度上的考量與安排，皆非為黃宗羲所識所思，兩造於茲相去甚遠、差別甚大。

黃宗羲的《明夷待訪錄》較霍布斯《利維坦》晚出十年，他曾自述撰文時的心境與處境：「天移地轉，殫饑深山，盡發藏書而讀之，近二十年。胸中窒礙解剝，始知曩日之孤負為不可贖也。方欲求同門之友，呈露血脈。環顧宇下，存者無幾。」<sup>74</sup>書成後，未為當世所重，幽寂傳布，晚清時在政治（思想）上始得顯明的效果。我們今日就黃宗羲思想學說來處理中國傳統有無民主觀念的問題時，經由拙文以上的討論，有三點意見，簡陳於下：

其一，比較該中西思想時，我們知道黃宗羲是中國反君權專制的思想高峰，但當他的學說思想在清末為世所重時，那時中國的知識界多少已先接觸和認識到了西方民主思想。因此，當我們面對晚清志士頌揚黃宗羲思想時（特別是《明夷待訪錄》所孕涵的民主主義），不能不知這個事實。此外，當今我們探討上述問題時，每個人對黃宗羲思想的觀點與見解，不論獲致何種結論判斷，似乎很直接、很容易會轉成對該問題的結論判斷，或是因對該問題已有了定見，並由此影響或決定了對黃宗羲思想的見解與評價。

其次，公私間正反對立的關係，一直是國史上重大、緊張的問題。黃宗羲對此的貢獻在於從道德上、語義上倒轉、轉位了傳統中國公私的關係，但是公私兩造間傳統對立的關係，依然出現在他的著作中，未見弭緩。相較下，在斯密的著作中，公私領域間的關係已由矛盾、緊張或對立，轉成相輔相成的關係；或至少在道德上、政治上被認為可以不再是尖銳的、矛盾的對立關係。此外，國史上「公」、「私」的關係和意義，其與近代西方的公領域、私領域之「公」與「私」，名稱相同，內涵和指涉，兩造則大不相同——這是晚進許多爭論的來源與失焦之因。

第三，拙文著手說明霍布斯、洛克與斯密三人的思想，試圖比較、解釋黃宗羲與斯三子的對比與異同。過去學界在對此的研究上，較少分

74 黃宗羲，〈惲仲昇文集序〉，《南雷詩文集》上，《黃宗羲全集》，冊10，4~5。



析論說西方民主思想，拙文則稍事填補之工。此外，拙文亦試圖說明，中西兩方在君權與民權、民利的思想與學說上，無論就論述繁富上、論理內容上，相去甚遠，相異甚大。黃宗義的思想突起，惜後無人踵事增華，推向民主峰嶺。中土當時能長出黃宗義思想之樹，誠屬艱難，然而盼開「待訪」之花，當謂不易，至若厚望其結民主之果，則已至奢求。<sup>75</sup>

75 當新版《黃宗義全集》出版後，有位史曉風先生送給了中國總理溫家寶乙套全集，並在信中說：「吾鄉浙江餘姚先賢黃宗義先生認為：『為天下之大害者，君而已矣』（一冊《明夷》，頁3）；『天子之所是未必是，天子之所非未必非』（頁10）；『天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂』（頁5）。誠為石破天驚、醒世駭俗之論。閣下就職演說中曾及『黃氏定律』，黃氏之學術成就，毋庸贅述。本書主編沈善洪、吳光先生，雖未謀面，夙知均為篤學之士；浙江古籍出版社曾出版拙作《渾毓鼎澄齋日記》，以嚴謹稱。故雖未細閱，已能判定其為賞心悅目之書，用敢割愛奉贈。如荷置之書齋，於宵旰勤政之餘，瀏覽賞析，則不獨先賢及今之有關諸君領手，僕亦感同身受矣。」溫家寶總理於覆信中說：

曉風先生：

承贈「割愛」之藏書已收到，深表謝意。因忙於「兩會」，遲復為歉。我喜讀黃宗義著作，在於這位學問家的許多思想有著樸素的科學性和民主性。身為天下人，當思天下事。而天下之大事莫過於「萬民之憂樂」了。行事要思萬民之憂樂，立身要先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。我應謹記這些道理，並身體力行。

順祝

春安

溫家寶

二零零五年三月廿二日夜

《黃宗義全集》執行主編吳光先生見了溫家寶總理的信文後，致函給史曉風：

曉風先生鈞鑑：

承蒙重視，將拙編《黃宗義全集》贈送溫家寶總理閱覽，又蒙溫總理對黃宗義思想的價值及其現代意義作了十分中肯的評價，這使我們深受鼓舞！

.....

然而在我看來，溫總理的信不僅是給您個人的私信，也不只是評價了黃宗義的思想與著作，更重要的是，總理的信件深刻地體現了我國新一代領導集體的執政理念。這就是以民為本、推崇科學民主的理念。所謂科學發展的核心，就是代表人民，堅持民主，執政為民。而黃宗義思想中樸素的科學性、民主性、人民性，正是我們當代共產黨人包括黨政最高領導者應當學習、繼承、弘揚並且身體力行的。

是否今日研究黃宗羲思想的人都理解或承認這樣的事實呢？

\*拙文初稿曾宣讀於「公私領域新探：東亞觀點與西方之比較國際學術研討會」（國立臺灣大學東亞文明研究中心、日本公共哲學共働研究所主辦，2004年12月4~6日）。會中，評論人沈松僑予以寶貴的評論，特此誌謝。拙文得以完成，楊貞德、丘慧芬與張福建提供了不可或缺的幫助與鼓勵。此外，本系同仁閻鴻中、中國社科院哲學所李存山先後對拙文提供了建議與評論，不能忘卻。兩位匿名審查者的意見，也同在感謝中。當然，拙文所有不足與缺失，全屬個人之責。

（責任編輯：吳立仁 校對：李修平）

---

今年是梨洲先生逝世三百十週年，我誠切盼望能以某種形式公開發表溫總理這封言簡意賅地評論黃宗羲思想的信件。倘能借重先生之力，使此信得以發表，則不僅是學術之幸，也可謂兆民之幸也！

尚未謀面，便致函直言，請恕冒昧。

順頌

道安！

乙酉初夏 吳光 敬啟

2005年5月12日

（以上三封信的引文摘自：吳光主編，《黃宗羲與明清思想》，2~5。）這裏，個人見到溫家寶先生的誠意與自我期勉，透露出他在「思萬民之憂樂」時強烈的道德關懷、承擔，然而，此處他卻缺少了就政治制度和權力的設計安排來處理「天下之治亂」的認識與承諾。中國如何、何時走出「黃氏定律」呢？是否得在黃宗羲的著作外，找到走出「黃氏定律」的思想資源？

## 引用書目

### 一、史料文獻

- 〔清〕黃宗義著，沈善洪主編，《黃宗義全集》。杭州：浙江古籍出版社，1985。
- 〔清〕顧炎武，《原抄本日知錄》。臺北：明倫出版社，1970。
- 〔清〕顧炎武，《亭林文集》，收入《續修四庫全書·集部·別集類》，冊 1402。上海：上海古籍出版社，2002 影印湖北省圖書館藏清刻本。
- 洛克（John Locke）著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，下冊。北京：商務印書館，1996。
- 斯密（Adam Smith）著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，上冊。北京：商務印書館，1988。
- 斯密（Adam Smith）著，郭大力、王亞南譯，《國民財富的性質和原因的研究》，下冊。北京：商務印書館，1997。
- 斯密（Adam Smith）著，楊敬年譯，《國民財富的原因和性質的研究》，上冊。西安：陝西人民出版社，1999。
- 霍布斯（Thomas Hobbes）著，黎思復、黎廷弼譯，《利維坦》。北京：商務印書館，1996。
- 嚴復，《孟德斯鳩法意》（共六冊），冊 1。臺北：臺灣商務印書館，1965。
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York: The Modern Library, 1937.

### 二、近人著作

- 中國哲學史編輯部，〈溫家寶總理與史曉風先生關於黃宗義思想的通信〉，《中國哲學史》，2005 年第 3 期，北京。
- 王中江，〈中國哲學中的「公私之辨」〉，《哲學與文化》，312 期，2000，臺北。
- 石元康，〈《明夷待訪錄》所提示的政治理念〉，《從中國文化到現代性》。北京：三聯書店，2000。
- 余英時，〈現代儒學的回顧與展望：從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《現代儒學論》。River Edge, N. J.: 八方文化企業公司，1996。
- 吳光等編，《黃梨洲三百年祭》。北京：當代中國出版社，1997。
- 吳光主編，《黃宗義與明清思想》。上海：上海古籍出版社，2006。
- 李存山，〈儒家的民主與民本〉，《博覽群書》，12 期，2006，北京。
- 李承貴，〈「公」「私」之間——「公」「私」觀念的歷史演變及其現代啟示〉，《孔孟學報》，77 期，1999，臺北。

- 林毓生，《政治秩序與多元社會》。臺北：聯經，1990。
- 金觀濤、劉青峰，〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，35期，2001，臺北。
- 侯外廬，《中國思想通史》，第5卷。北京：人民出版社，1958。
- 侯家駒，〈公與私〉，《大陸雜誌》，71卷2期，1985，臺北。
- 南鐘鎬，〈黃宗義的政治思想〉。臺北：臺灣大學政治學研究所碩士論文，1991。
- 柯森菱，〈儒法二家談公與私〉，《淡水牛津臺灣文學研究集刊》，2期，1999，淡水。
- 夏勇，《中國民權哲學》。上海：三聯書店，2004。
- 徐定寶，《黃宗義評傳》。南京：南京大學出版社，2001。
- 高準，《黃梨洲政治思想研究》。臺北：中國文化學院，1967。
- 張灝，〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，《幽暗意識與民主傳統》。北京：新星出版社，2006。
- 張立文，〈公私論（上）〉、〈公私論（下）〉，《孔孟月刊》，30卷10、11期，1992，臺北。
- 張志東，〈中國學者關於近代中國市民社會問題的研究：現狀與思考〉，《近代史研究》，1998年第2期，北京。
- 張岱年，〈黃梨洲與中國古代的民主思想〉，《張岱年全集》第6卷。石家莊：河北人民出版社，1996。
- 張師偉，《民本的極限：黃宗義政治思想新論》。北京：中國人民大學出版社，2004。
- 梁啟超，《清代學術概論》，收入《飲冰室合集·專集》。北京：中華書局，1989。
- 陳永明，〈「公共空間」及「公民社會」——北美中國社會史的辯論〉，《近代中國史研究通訊》，20期，1995，臺北。
- 陳弱水，〈中國歷史上「公」的觀念及其現代變形——一個類型的與整體的考察〉，《政治與社會哲學評論》，7期，2003，臺北。
- 程志華，《困境與轉型——黃宗義哲學文本的一種解讀》。北京：人民出版社，2005。
- 馮友蘭，《三松堂全集》，第10卷。鄭州：河南人民出版社，2000。
- 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。
- 黃克武，〈從追求正道到認同國族：明末至清末中國公私觀念的重整〉，收入黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體的重建》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000。
- 黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000。
- 黃宗智主編，《中國研究的範式問題討論》。北京：社會科學文獻出版社，2003。
- 楊慶堃，《民主與民本——洛克與黃宗義的政治與宗教思想》。香港：三聯書店，2005。
- 葛斌主編，《浙學研究集粹》。上海：上海古籍出版社，2005。

- 翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000。
- 趙明，《先秦儒家政治哲學引論》。北京：北京大學出版社，2004。
- 劉澤華等著，《公私觀念與中國社會》。北京：中國人民大學出版社，2003。
- 鄭吉雄，〈黃梨洲恢復證人講會在學術史上的意義〉，收入王叔岷先生八十壽慶論文集編輯委員會主編，《王叔岷先生八十壽慶論文集》。臺北：大安出版社，1993。
- 蕭公權，《中國政治思想史》，下冊。臺北：聯經，1982。
- 蕭蓬父、許蘇民，《明清啟蒙學術流變》。瀋陽：遼寧教育出版社，1995。
- 簡良如，〈黃宗義《明夷待訪錄》之公私觀——兼與盧梭《社會契約論》之比較〉，《中國文哲研究集刊》，27期，2005，臺北。
- 〔日〕溝口雄三，〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》，21期，1994，香港。
- 〔日〕溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》。臺北：國立編譯館，1994。
- 〔美〕孔復禮（Philip Kuhn）著，李孝悌、沈松橋譯，〈公民社會與體制的發展〉，《近代中國史研究通訊》，13期，1992，臺北。
- 〔美〕狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權》。臺北：正中書局，2003。
- De Bary, Wm. Theodore. "Chinese Despotism and the Confucian Ideal," in J. K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- De Bary, Wm. Theodore. *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, 1970.
- De Bary, Wm. Theodore. *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.
- De Bary, Wm. Theodore. *Learning for One's Self*. New York: Columbia University Press, 1991.
- De Bary, Wm. Theodore. *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- De Bary, Wm. Theodore. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Dirlik, Arif. "Civil Society / Public Sphere in Modern China: As Critical Concepts versus Heralds of Bourgeois Modernity," 《中國社會科學季刊》，3卷4期，1993，香港。
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Dumont, Louis. *From Mandeville to Marx*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Fogel, Joshua. and Peter Zarrow eds., *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concepts of Citizenship, 1890- 1920*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1997.
- Levy, Leonard W. *Origins of the Bill of Rights*. New Heaven and London: Yale University Press,



2001.

Mcdougall, Bonnie S. and Anders Hansson eds., *Chinese Concepts of Privacy*. Leiden: Brill, 2002.

Rankin, Mary Backus. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Rankin, Mary Backus. "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period," *Études Chinoises* 9:2, automne 1990, Paris.

Rankin, Rowe, Strand, and others in the Symposium. "'Public Sphere'/'Civil Society' in China?" *Modern China*, 19:2, 1993, CA.

Rowe, William. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

Rowe, William. *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Rowe, William. "The Public Sphere in Modern China," *Modern China*, 16:3, 1990, CA.

Strand, David. *'Civil Society' and 'Public Sphere' in Modern China: A Perspective on Popular Movements in Beijing, 1919-1989*. North Carolina: Working Papers in Asian/Pacific Studies, Asian / Pacific Studies Institute at Duke University, 1990.

Strand, David. *Rickshaw Beijing*. Berkley: University of California Press, 1989.

## Rethinking Huang Zhongxi's Treatment of Public and Private: A Comparative Study

Wang, Yuan-yi<sup>\*</sup>

### Abstract

This essay reassesses the historical interpretation of the contribution of Huang Zhongxi (黃宗羲, 1610~1695) to the elaboration of the Confucian distinction between public and private. I wish to offer an alternative view of relationship between public and private that emerges from Huang Zhongxi. Drawing extensively on early modern English theorists, Hobbes, Locke and Smith in particular, this comprehensive study highlights the comparison between Huang's treatment of public and private and Western liberal distinction between public and private. The narrative concludes with a reevaluation of basic assumptions or receive wisdom about Huang's thought of public and private.

**Keywords:** democracy, Confucianism, state of nature, Huang Zhongxi (黃宗羲), Locke, Hobbes, Smith, public, private.

---

<sup>\*</sup> Associate Professor of Department of History, National Taiwan University.