华南农业大学学报(社会科学版)
2009年第1期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY No. 1 2009
(第8卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION) (Vol. 8)

在"治法"与"治人"之间
——黄宗羲"有治法而后有治人"思想研究

允春喜

(中国海洋大学 法政学院,山东 青岛 266100)

摘 要:黄宗羲在继承先秦思想家的基础上,对一家之法与天下之法进行了区分,明确提出"有治法而后有治人"的思想,强调治法对于治人的优先地位。他对理想的治法做了具体的设想,主张设置宰相,建立学校,恢复方镇,以外在的形式来限制君主的权力,从而使其认识达到了历史的高度。但是,由于时代的限制,黄宗羲并没有否定君主制的合法性,其治法主张最终仍然滑向了对治人的期待。

关键词:黄宗羲;治法;治人

中图分类号:B249.3 **文献标识码**:A **文章编号**:1672-0202(2009)01-0083-08

自从人类有意识地进行自我反思以来,人们就一直致力于探索一种更加优良的社会生活。传统儒家对于法律制度都不赋予很高的地位,他们的理想是以德治国。在他们看来,社会的治乱兴衰取决于最高统治者即君主一人,只要君主有完善的德行,社会就会大治。即使是论述"法"最多的儒家思想家荀子,在治人与治法谁更根本的问题上,也毫不犹豫地选择了前者:"有乱君,无乱国;有治人,无治法。"[1] 只有圣人君子才能够使国家得到治理,而治法的作用是非常微不足道的。明末清初的思想家黄宗羲,在继承先秦儒家思想的基础上,对中国传统政治做了深刻反思,明确地提出"有治法而后有治人"的主张,达到了历史的高度。现有的研究大多肯定了黄宗羲呼唤治法的进步意义,甚至有人将"治法"等同于"法治",这样的理解大多是停留在字面本身。黄宗羲在没有否定君主制度的前提下所设想的治法,最终仍然是滑向了对治人的期待。

一、"有治法而后有治人"思想的提出

虽然历代思想家都非常强调治人的因素,但是不可否认,法制在政治生活中有着极为重要的地位。即使是主张德治的儒家也清醒地认识到,要治理好一个社会,单纯依靠"明善诚身"的道德教化是不够的,法律的外在规范和强制实际上也是不可少的。在中国历史上,法发源甚早,据传在尧舜时期已经创立了刑法。法在古时作"灋",许慎在《说文解字》中说:"灋,刑也,平之如水,从水。廌,所以触不直者去之,从去。""灋"被解释为刑,而"廌"成为施刑之兽,犯罪而应受刑罚的"不直者",由"廌"用角触而去之,这就能体现刑罚的公平,因此说法平如水。但是,令人遗憾的是,中国古代的法律一旦产生,它所维系的就是君主的统治秩序,成为君主意志的具体体现,法律所维持的公平也只能是每个普通老百姓之间在法律面前的平等,君主是凌驾于法律之上的。早在司马迁的《史记》中,就有"三尺安出哉?前主所是著为律,后主所是疏为令,当时为是,何古之法乎"的生动记载[2]3153。

黄宗羲首先揭露了封建法律制度的虚伪性,认为"一家之法"乃"非法之法"。黄宗羲一针见血

收稿日期:2008-08-30

作者简介:允春喜(1978—),男,汉族,河北大名人,中国海洋大学法政学院讲师,主要研究方向为中外政治思想史.

地指出,封建社会的法律都是维护君主一姓的利益,而没有丝毫的为天下之心,他将此称之为"一家之法"。在他看来,"一家之法"违背了君民关系的准则,保护君王一姓的利益,君王为满足一己之私,完全以自我为中心,视天下为草芥。而且,三代以后的君主将法制看作是满足一己私利的工具,"利不欲其遗于下,福必欲其敛于上"。[3]6君主完全不欲给与民众任何的利益,还试图将福祉敛归到自己的手中,这种状况颠倒了社会关系准则,违背了立君为民、立法为民的本意。法制本来是保护天下人的利益,反而成为统治阶级维护私利的护身符,更是残害天下百姓利益的"合法"工具。黄宗羲认为这样的法"何曾有一丝一毫为天下之心哉,而亦可谓之法乎"[3]6?因此,这些君主为了个人的安危所制定的法是"非法之法"。

其次,他明确提出了"天下之法"的概念。与封建社会虚伪的"一家之法"相对,黄宗羲呼吁"天下之法"的制定。黄宗羲认为三代时期的法制都是为了天下万民的利益所制定的,这些法制才是"天下之法"。黄宗羲认为"天下为主君为客",天下并不是一姓之私产,因此,"公"成为区分天下之法和一家之法的依据。这里的"公"有着丰富的法理内涵,就公共、共同而言,法律应该是为天下人所设;就公平、无私而言,法律不应该是一家一姓的私产;就公开、公然来说,法律应增强吏民的法制观念,从而便利民众。可以说,黄宗羲所认识到的法制,已经触及到了法的本质。他以"公"作为标准来评价法制,凡为一家一姓而立之法是"一家之法",只有为"天下之利"而设的法才称得上是治法。因此,一切制度、设施,都应该根源于民生的需要,都应该是为民。在黄宗羲所理想化的三代,君主"虑民之饥也,为之井田;虑民之无教也,为之学校;虑民之相侵也,为之兵车;虑民之无统也,为之封建;为之丧葬,恐恶死也;为之祭祀,恐其忘远也;为之礼以别其亲疏,为之乐以宣其湮郁;诗以厚其风俗,刑以防其凌辱"[3]87。

最后,黄宗羲明确提出了"有治法而后有治人"的主张。在对天下之法和一家之法做出区分的前提下,黄宗羲明确提出"有治法而后有治人"。这句话有两方面的含义:首先,治法相对于治人而言,具有第一位的重要性。在黄宗羲看来,法律的本质是为天下兴"公利"、除"公害",这样的法才是治法。但是,这样的法仅仅停留在三代而已,三代以下,后世的君主已经变天下为自己的私产,也背离了君主的职责,所以这时候的君主已经不再值得期待,已经完全沦为"为自己谋私利"的独夫。因此,如果仅仅寄希望于专制制度下的"治人"的话,是非常不可靠的,因为"古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具",君主的仁心已经无法期待。所以,在这个时候,如果有了治法,就可以制约君主、官吏,使之不得为所欲为。这样,即使昏君在位,贪官当权,亦不致造成大害。即使"其人非也,亦不致深刻罗网,反害天下"[3]7。其次,只有废除一家之法,才会有"治人"的出现。如果奉行的是非法之法,那么纵使臣下仁德贤能兼备,恶法也会局限他们的才能,使他们不能有所建树。在黄宗羲看来,在一家之法的桎梏下,人才难以出现。即使有能治之人,"终不胜其牵挽嫌疑之盼顾,有所设施,亦就其分之所得,安于苛简,而不能有度外之功名"。[3]7因此,社会制度的好坏,要比统治者本人的贤明与否更加重要。社会法律制度的制定与规范化,对政治生活的积极作用,被黄宗羲揭示出来,这在中国政治思想史上具有重大的理论意义。

二、"治法"的主要内容

黄宗羲虽然提出了明确的治法思想,但其与传统法家的法制思想具有本质上的区别。法家强调法制是建立在君主专制的理论基础上,其目的是为了君主的利益。而黄宗羲的治法主张相对而言,基本上是为了建立清廉吏治,保障民众的利益,而不是仅仅确立人君至高无上的地位。

(一)设置宰相以分君权

在中国古代,宰相是作为中央集权体制下辅佐国君处理政事的百官之长而出现的。但是,帝

王一旦委任宰相，宰相必然会对帝王的权力起到制约作用，宰相对帝王的不时“谏争”，极易对帝王的威权形成牵制。宋明以降是中国封建社会中君权不断上升的时期，明太祖更是废除宰相，并立言不许他的子孙设置宰相。黄宗羲把这件事当作明代制度的第一弊端，他说，“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始。”[3]8从某种意义上说，罢相的结果就必然导致一切大权都集中于皇帝手中，从而把封建专制推向巅峰。黄宗羲主张置相，并不仅仅是要恢复宰相制度，而是从限制君权的角度出发来做出重新的解释。

首先，黄宗羲是从君臣共治天下的角度出发来论证设置宰相的必要性。在中国古代，宰相主要还是作为君主的家臣存在，他们都是协助皇帝来治理人民。而在黄宗羲看来，天下非一姓之天下，君主的职责就应该是为民众兴利除害。但是天下之大，“不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。”[3]8因此，臣下是为了分担君主的职责才出来做官的。从这个意义上说，作为百官之长的宰相正是分身之君，和君主共同治理天下的，而不再是传统意义上的辅佐君主。因此，在黄宗羲看来，宰相与天子共同具有批红的权力，“天子不能尽，则宰相批之”[3]9，然后交六部去执行。这实际上是说，天子可以将不能尽的事，将行政权交给贤能的宰相诸大臣，明确提出宰相可以代行部分行政权力。而且，黄宗羲还明确提出，如果他不能具有共治的部分行政权力，而仅仅是批答奏章的形式的话，这并不是实质意义上的宰相。对于有人认为明朝罢去宰相以后，大学士有宰相之实的看法，黄宗羲反驳道：“入阁办事者，职在批答，犹开府之书记也。”[3]9在黄宗羲看来，大学士的工作职责如此之轻，最关键的是，他所批答的意思，又都是内阁传授给他，他就仅仅能够起到书记员的作用而已，没有对政治事务的决定权。这并不能制约君主的权力，也就达不到黄宗羲主张置相的真实目的，所以也就称不上宰相之实。如果说，在黄宗羲之前的宰相也有以天下万民为事的贤者，但是从天下为公的理论出发，来论证设置宰相的本意就应该是为了天下万民，这在中国政治思想史上还是第一次。

其次，宰相可以防止君主专制家天下的肆意发展。黄宗羲认为，古代的君臣答拜之义是值得称道的，这种互拜礼仪表明君位并不是至高无上的，君主之位无非列于卿、大夫、士之间而已，只是一位之差。但是到了秦汉以后，这些君臣礼义就废而不讲了，只有丞相才可以使君主有所顾忌，“然丞相进，天子御座为起，在舆为下”。而在宰相被罢以后，剩下的官吏则更不被君主所重，“天子更无与为礼者矣”，这就使君主专制家天下日趋发展，“遂谓百官之设，所以事我，能事我者我贤之，不能事我者我否之。设官之意既讹，尚能得做君之意乎？”[3]8这就使得设官之意发生了改变，原本的设官共治，变成了现在的设官事我。君主专制家天下的发展与其说是因为宰相的罢免，不如说是因为君主个人的野心。但是黄宗羲在这里也在某种程度上认识到，君主个人权力的膨胀，是因为君权的不受制约。他至少认识到君权家天下应该受到限制，应该有百官之长的宰相来对抗君权的膨胀。

再次，宰相可以补救天子的不贤。在黄宗羲看来，远古尧舜禹的时代，天子传贤不传子，决定天子去留的，主要是宰相。发展到后世，嫡长子继承制确立，天子变成了传王位给自己的儿子，但是宰相却不是一个具有世袭制的位子，而是由贤良者担任，因此宰相是传贤而不传子的。在这种制度下，天子之子并不能保证都是贤明的，但是宰相传贤却可以补救天子的不贤，“宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意”[3]8。所以一旦废除宰相制度，政治权力就集于君主一身，则政治愈趋昏暗，“宰相既罢，天子之子一不肖，更无与为贤者矣”[3]8。在今天看来，中国历史上的贤明君主要远远少于昏庸的君主，但在黄宗羲所生活的年代，对于君主贤明的怀疑，无疑却具有深远的启蒙意义。

最后，宰相可以防止宦官干政。宦官是封建君主制度的附属品，是中国古代官僚制度中一股不可忽视的力量。在黄宗羲看来，历史上宦官干政，祸及政权安危的情况虽然无代不有，但可以说

“未有若有明之为烈也”。这是因为,汉唐宋时虽然也有干预朝政的宦官,但还没有奉行宦官的朝政,而到了明朝,则宰相六部成为宦官的奉行之员而已。何以地位卑微的宦官在明代能有如此大的能量?黄宗羲认为:“故使公奴有宰相之实者,罢丞相之过也。”[3]9也就是说,罢去宰相以后,导致宦官有了宰相之实。在黄宗羲看来,罢去宰相以后,“盖大权不能无所寄。彼宫奴者,见宰相之政事坠地不收,从而设为科条,增其职掌,生杀予夺出自宰相者,次第而尽归焉。”[3]9正是由于罢宰相,为其后的宦官专权提供了契机,使得宦官将大权归于己有。“刘皇帝”刘瑾,“九千岁”魏忠贤,这和罢相应该说是不无关系的。即使贤能如大学士张居正,也不得不对太监小心翼翼。因此说,宦官干政与罢相有着很大的关系。黄宗羲的这一认识是极为深刻的。

(二)学校议政论是非

在中国历史上,专制君主具有至高无上的权力,把自己的意志凌驾于天下人之上,这就使得以君主一人的是非为是非。那么,强权与真理之间究竟是什么关系,中国历史上却很少有人讨论。清初思想家已经意识到了一点,他们普遍认为应该在君主的是非之外建立一个公正的是非标准。对于古代典籍中所记载的学校制度,清初思想家予以充分的重视。黄宗羲认为,在三代以上,学校的作用不仅在于培养和教育人才,更应是制造舆论、议论朝政和判断是非的中心。正如牟宗三先生所指出的,在黄宗羲看来,学校应当有三方面的作用:“一是司教;二是养士;三是议政。”[4]这三者结合在一起,就是要使是非判断的价值标准不在于天子一人,而在于学校的公论。学校议政的传统由来已久,黄宗羲所主张的学校议政思想,在某些程度上超越了中国传统的议政理念。

首先,黄宗羲抛弃了天的因素,从天下为公的角度来反思君主尊重民众是非的必要性。在中国古代政治思想的发端时期,思想家们就意识到了应该尊重民众的意见。在《尚书》中有不少这样的言论:“天亦哀于四方民,其眷命用懋。”[5]235“天视自我民视,天听自我民听。”[5]362也就是说,“天”会以“民意”为客观的依据来下达“天命”,这成为后世儒家政治思想的重要渊源。而黄宗羲鄙弃了尊重民意中的“天”的因素,他从天下为公的前提出发对政治生活进行了理性反思。因为天下是天下人的天下,“天下之法”是将天下之利归还天下之人的法。这种法以保护天下人的利益为己任,人们从法律中得到的不再仅仅是秩序的约束,而且更有利益的肯定和给予。“天下之法”必以天下人的是非为是非,因此,以舆论制约政治是理想社会的重要特色。而且,民众的忧乐疾苦是衡量君主和臣下功过的标准,也是评价社会兴亡之乱的标准,而民意无疑是民众忧乐疾苦的直接表达,所以民意在社会生活中具有重要的意义。君主必须重视民意,才能完成自己为万民兴利除害的职责。正是在这个意义上,君主必须要尊重民意,而体现天下是非的民意主要集中表达于学校之中,因此,欲知天下人之意,必须重视学校的议政功能。

其次,在黄宗羲看来,学校是具有相对独立性的机构。中国传统的思想家们早有用舆论限制皇权的先例,他们也都主张君主应该采纳大臣的谏议,甚至还有专门对皇帝进言的谏官,以及负责监察官僚的御史。但是问题的关键就在于,不管是向君主进谏的宰相,还是谏官、御史等等,他们都是官僚体系的一部分,他们的所作所为都直接受到皇权控制,本身是不独立的。而黄宗羲所设想的学校,则是独立于皇权和官僚之外的公众舆论机构。虽然学校的设置取决于古圣王,但是学校之中的领袖与成员,则不是由朝廷选派产生,而是由士大夫通过自身的公议推举产生,具有相对的独立性。不但学校成员的产生独立于朝廷之外,其更换也具有独立性,应该由学生,而不是君主将其更换。黄宗羲明确指出,如果郡县学官“其人稍有干于清议,则诸生得共起而易之曰:‘是不可以为吾师也’”[3]11。所以教师的产生和更换都独立于政权之外,君主无权任命和更换学校成员。而且,即使在“僻郡下县”无法请得“名儒”担任“学官”,暂时由学行兼优的行政长官代行教师职责的地方,一旦代行者并无真才实学,反而“妄自压老儒而上之者”,则更当由“士子哗而退之”[3]12,

以正视听。考量其去留的，依然是独立于政权之外的学术。这样，在黄宗羲的思想中，学校是独立的民间机构，但同时又对权力中心拥有制度性制约。因此说，在黄宗羲之前，关于公众舆论的设想基本都是缥缈悬空的，只有到了黄宗羲这里，这样的构想才落实到具体的社会建制。

再次，学校可以议论天下的是非，从而对君权的权威提出质疑。权力与理性的关系问题是中国传统社会的一个全局性问题之一，如何认识两者之间的关系，就决定了我们如何认识对政治权力的制约与规范。虽然也有人认同理性制约和规范权力，但是从总体上说，中国古代是一个“权力宰制理性”的社会[6]，在君主专制的政治下，一切的是非标准都是由权力所决定的。君主拥有最高的权力，当然他也就掌握了是非的标准。因此，中国古代的士人们虽然也具有崇高的社会政治理想和道德精神，也有“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的强烈的社会责任感，但是，在专制制度下，君权控制一切，士人没有自由讨论事情是非的权利，也不敢对政治进行评论，只能依据君权而失去理性。黄宗羲对这一问题有深刻的认识，他明确指出，“三代以下，天下之是非，一出于朝廷。”[3]10这在权力就是真理的君主专制制度下，是无可避免的现象，但是黄宗羲对这种现象提出了质疑，明确指出：“天子之所是未必是，天子之所非未必非”，因此要求君主“公其非是于学校”[3]10。天子或朝廷之是非，必须公诸学校，由学校公议而定。这里的意思就是，当学校和天子发生冲突时，应该以学校士人的公论为准。因此，黄宗羲理想中的学校就是一个不以君主为惟一的是非标准的机构，是对权力就是真理的挑战，是对君主至尊的否定。最后，学校的太学祭酒通过讲学的方式，直接对君主进行监督和议论。黄宗羲非常重视太学祭酒的地位，认为应该“推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之”[3]12，这就使太学祭酒具有与宰相相等的政治地位。而且，皇帝每月初应该亲自到太学去听讲，宰相、六卿、谏议也都随从一并前去，“祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。”[3]12这样，天子的至尊地位就受到了挑战，君主在理性面前，也位于弟子之列，这无疑是议政传统的一大突破。过去清议基本上只对官吏进行考查、监督，从不敢涉及王权，从而致使清议实质上成为辅佐最高统治者考评官吏的重要手段。黄宗羲将王权置于学校的监督之下，这在当时尽管难以实现，但无疑是一种大胆和进步的政治要求。

（三）恢复方镇以威慑皇权

中国政治延绵几千年，其形式不外乎分封制和郡县制两种。夏商周三代是典型的分封制国家，秦王朝是最为典型的郡县制国家，此后中国的各朝政治，大抵都是分封制与郡县制的结合，当然，郡县制占有绝对的主导地位。关于“封建”与“郡县”制的优劣问题，从唐以来争论就很激烈。柳宗元在《封建论》中列举了实行郡县制的诸多优点，驳斥那些“封建”论调者，可谓是对这种历时已久的争议的一个总结。生与黄宗羲同时的思想家王夫之，在其《读通鉴论》中对封建制进行了深刻批判，认为分封制下的民众是既无出头之日也无改变生活的可能，分封制也就根本谈不上理想制度。而且他还从哲学的高度着力发挥郡县制的合“理”、顺“势”之义，从而在更高层次上揭示郡县代替封建的历史规律性，把秦汉唐宋以来的“封建论”推到历史哲学的高峰。

首先，不同于王夫之肯定“废封建”的历史必然性，黄宗羲努力从政治层面阐发“封建”的积极意蕴。在《明夷待访录》的未刊篇《封建》中，黄宗羲说：“自秦至今一千八百七十四年，中国为夷狄所割者四百二十八年，为所据者二百二十六年”，而且即使在所谓的全盛时期，国家也要耗费大量的物力、财力，甚至还要采用和亲的方法，才能够仅仅免去亡国之患，为什么会出现这种情况呢？黄宗羲认为其原因就在于三代以后废除了封建制：“自三代以后，乱天下者无如夷狄矣，遂以为五德诊眚之运。然以余观之，则是废封建之罪也。”也就是说，封建制是使得国家强盛，免于被夷族所灭的主要原因。他进而解释到：“若封建之时，兵民不分，君之视民犹子弟，民之视君犹父母，无事则耕，有事则战，所谓力役之征者，不用之于兴筑，即用之于攻守。”[3]419黄宗羲将兵民不分看作抵

御夷狄入侵的制度原因是不无道理的。在中国历史上,废封建的原因应该有很多种,但是我们也不得不看到,不管君主的主观动机为何,但是废封建在客观上都会出现君主权力更加加强的恶果。黄宗羲从天下兴亡的角度出发,来分析废封建的结果,其思想就隐含着,君主权力的加强是为狄夷所灭的深层原因所在。

其次,黄宗羲设想在边境设置有封建意味的方镇。黄宗羲虽然肯定封建制的积极作用,但是也明白封建古制的寓兵于农已经"远矣",现世已难以效法。另外,他也看到了封建制的弊端所在,相对于"郡县之弊,疆场之害苦无已时"而言,"封建之弊,强弱吞并,天子之政教,有所不加。"[3]21应该说,这个评论是公允平实之论,他客观的评论了封建和郡县二者的弊端所在。所以黄宗羲认为应该恢复唐朝时的方镇制度:"欲去两者之弊,使其并行不悖,则沿边之方镇乎。"[3]21黄宗羲认为唐朝灭亡的原因,是因为方镇之弱,非不是因为方镇之强。在他看来,唐太宗最初所分置的节度,只有不多的数府,而且都位于边境周围,所以他们所统领的军队足以控制寇乱。虽然安史之乱是藉由方镇才叛乱起来的,但是能够平治他们的办法也是凭借方镇。其后方镇一分而为数十家,这样就使得每个节度都势弱兵单,他们的兵马也都不足以互相制约,因此才导致"黄巢、朱温遂决裂而无忌"。当然,唐朝的灭亡有着经济、社会等各方面的因素,但是,黄宗羲对方镇的分析应该说也说出了部分道理。

再次,黄宗羲设想给予方镇一定的自主权。黄宗羲主张将经济、政治、人事等大权给予方镇,使他们具有相对独立的地位。这一方面是为了使得方镇对内足以维持自立,对外则能够抵御外患。然而,如果我们结合他的批判思想,其实这背后还有更深层的原因,黄宗羲认为:"天下为主君为客",因而他考察地方政治的着眼点就不仅在于军事控制方面,而更多在于地方之治理,也就是地方老百姓的忧乐。黄宗羲认为方镇制的优点之一是"统帅专一,独任其咎,则思虑自周,战守自固。"[3]22这显然是针对在君主专制制度下,"用一人焉则疑其自私,而又用一人以制其私"所造成的"事权不一,能者坏于牵制,不能者易于推诿"的状况[3]22,希望给地方官以一定的独立管理权力,增强地方自治权力,从而使老百姓的生活得到改善。秦汉以来的封建君主,独揽全国的经济、政治、军事等大权,而不放心任用手下的官僚分别负责管理,相反地,还对他们猜忌,加以防范。这就导致地方官僚或者办事是为了博得君主欢心而无视民众的利益,或者是没有权力为民众办事。黄宗羲这一理论的深层蕴涵就是对中央君权的不信任,君主的政策未必一贯正确,因而地方需要自主权以实现地方的政治安定和经济富足。从这个意义说,给与地方政府一定的政治权力,才能够更好地为民众谋福利。

最后,黄宗羲企图通过方镇来对中央集权进行威慑。对于黄宗羲的方镇主张,萧公权先生很是不以为然,他认为"揆之中国以往之经验以及近代政治之原理,似其为害反多于利"[7]。客观的说,方镇制度就作为一种制度设计本身而言,的确是弊多利少,而且历史的选择也证明了方镇制度早已退出了历史舞台。但是如果我们换一个角度,从黄宗羲设计方镇的内在精神着眼的话,从其对专政政治的反抗入手,那么应该说这一思想的意义至为深长。黄宗羲的这一主张表面上看似乎仅是为了军事的目的,但实际上,他也考虑了限制君主专制权力的问题,"外有强兵,中朝自然顾忌"[3]22。如果说,黄宗羲置相以限制君权和学校议政的措施都缺乏强力保证的话,那么他要恢复的方镇就是在当时的中国可以寻找的一种制约君主的以武装为后盾的强大力量。由此可见,黄宗羲并不是仅仅停留在唐朝方镇的具体内容,而是从新的角度对方镇做了思考。从这个意义上说,黄宗羲方镇思想可谓意味深长,不失为能兼顾沿边防患外敌,并能制衡中央集权专制之良方。

三、"治法"还是"治人"

黄宗羲所设想的"有治法而后有治人"的主张,强调治法对于治人的优先性,试图用丞相、学

校、方镇等制度的力量来治理国家，并且勾画了一幅制约君权的蓝图。他的治法主张不但超越了先秦儒家纯粹以道德净化君权的构想，就算在明末清初的思想家中，也具有代表意义。但是最关键的问题就在于，黄宗羲重于对封建时代政治过程的批判而疏于制度层面的反省，他并没有否定君主制的合法性，这就使得其“治法”设想只能是流于形式而已。

首先，黄宗羲批判君主的最终目的并不是要“非君”，而只是试图通过“原君”来找到一种理想化的君主原型。虽然黄宗羲在探讨君权的时候，曾经把人类历史分为无君时代、圣君时代和昏君时代三个时代，但他并没有回到权力的最原点来探讨问题，没有探讨在无君时代中，权力到底是如何产生的，而是直接把他的讨论停留在三代圣王身上。他理想中的政治就是圣君时代的“三代之治”，他曾说：“余尝为《待访录》，思复三代之治。”“如有用之，三代可复。”[3]192 他将这些“为治大法”的实现寄托在明君身上，期待后之圣人能够“因吾言而行之”。在君民关系上，黄宗羲倡导的仍然是一种“仁君养万民”、“万民归之”的模式。他理想中的君主也正是传统儒家政治理论中的父母地位，“天之生斯民也，以教养讬之于君。”[3]10 黄宗羲反复强调，君与臣的职责都是“治天下”、“为万民”，这里的民众明显就是这种没有自主性、没有政治权利的百姓，是君臣共“治”的对象。不管君臣如何以民众为中心，民众都只是被动的教、养、救的客体，这虽然是对民众利益的肯定和庇护，但是在这种理论下，民众基本上被当作在政治上没有自己独立意志的产物，这样，民众的自由和权利就受到君主的干涉和现实，从而民众的主体地位也受到影响。

其次，黄宗羲所设想的宰相制度并没有明确的权力规定，因此不能起到限制君权的作用。在表面上看，黄宗羲笔下的宰相具有与天子共同“批红”的资格，但是实际上天子的权力仍然是大于宰相的，而且天子手中握有任免宰相的大权，实际上仍是天子大权独揽，在这种情况下，期待宰相的人格独立是很难实现的。而且，黄宗羲所设想的共同“批红”是有前提的，那就是唯“天子不能尽”时才由宰相分担，但是“天子不能尽”具有明显的随意性和主观性，由于原则上是“天子批红”[3]9，那么到底是“尽”还是“不能尽”就只能由天子来确定，宰相显然不能定夺，这就缺乏相应的制约判定“尽”的制度机制。就算在宰相“批红”的情况下，也无法避免专制的趋向，黄宗羲所主张的“宰相批之，下六部施行，更不用呈之御前”[3]9，这样做的实质无非是用宰相的专制代替了君王的专制，以宰相的任意性代替了君王的专断性。因为在这里，凡是进呈的章奏只要经过宰相一个人的批阅即可，不必经君王看即可让六部直接施行，还是逃不脱一个人说了算的人治性，只不过是从君王一个人说了算换成了宰相一个人说了算而以，还是不能消除个人的专制独断。

再次，黄宗羲所设想的学校议政也只能留于幻想。虽然在黄宗羲那里，各级郡县学官的选拔是不拘一格的，在形式上体现了民主，有大儒、名儒、具有较高学行的郡县学官以及“生平无玷清议的士人”、无过错的年过八十的老者等等。这样的学校虽然聚集了各方面具有较高名望的人，具有一定的代表性，但是它毕竟不是全体民意的体现，与下层民众的距离仍然是无法逾越的。而且，在黄宗羲的思想中，学校并非权力机关，议政仅限于“不治而议论”而已[2]1895，至于国家、社会的最终治理，还是要取决于君主。而且由于没有表达民意的立法机构，没有判定是非的法律条文，从而无法真正有效地限制君权。学校只是系统外部的反馈，没有相应的程序规范来制衡最高统治者，则系统内部是否接受与采纳仍是无法预测的。因此，在君主专制的社会中，要建立另一个是非标准是难上加难的，它在很大程度上要取决于君主的开明与否。开明的君主为了人民的福利，希望能广开言路，听取各方各面的建议，但最后怎么做还是由他所决定的。学校能否发挥作用，还是要靠君主的开明与否而定。

最后，黄宗羲所设想的方镇制度，试图在武力上对君权形成威胁。但是在君权至上的时代，方镇首领是由君主任命的，君主当然可以更换任命新的方镇首领，他们只是在自己的领域内具有一

定的自主权而已。他们对君权的威慑也只能是停留在形式上,君主在平时的决策中不会真的因此而改变自己的决策。而且,按照这种逻辑下,如果君主不能履行"为天下"的职责,那么方镇的重兵可以起而反之,以革命的形式推翻君权。但是问题就在于,就算他们推翻君主,如果没有切实可行的监督制度的话,那么也只会出现新的君主专制而已。而且,如果需要依靠千万颗人头落地的革命才能推翻政权,那么这种理论无论如何是不能被称之为完善的政治设计。

在理论上看,黄宗羲强调"治法"比"治人"更重要,表明黄宗羲看到了法律制度的优劣比统治者的贤明更加重要,这比传统"有治人,无治法"的观念要进步的多。需要指出的是,黄宗羲的治法并不同于法家的"惟法为治",他一方面继承了法家对法制的强调,批判了儒家单纯对治人的期待;同时也批判了法家理论所导致的"一家之法",继承了儒家对君主道德的期待,从而呼唤"天下之法"。从这个意义上说,他的思想并不是对荀子"有治人而后有治法"思想的反对,而是对这一问题的超越和提升。但是,问题的关键就在于,黄宗羲所期盼是治法,最终仍然是由君主所制定,其能否得到实行也仍然取决于君主的贤明与否。因此,其思想最终仍然不是在法制上,而只是停留在对君主的道义要求,这就仍然滑向了对治人的企盼。黄宗羲所希望的也无非是多出圣主贤君,仍然笃信道德因素对于统治者的约束,将优良的政治生活寄希望于一个完美的人格来净化权力,让德性与智慧来指导和驾驭权力。中国几千年的历史中,圣人一直只是作为一种理想而没有在现实中出现过,但是到了十七世纪,思想家仍然无法跳出这一怪圈。黄宗羲虽然喊出了治法的口号,但最终仍然停留在对治人的呼唤,这不能不说是其思想的一大遗憾。

参考文献:

[1] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988:230.
[2] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1978.
[3] 黄宗羲. 黄宗羲全集(第一卷)[M]·杭州:浙江古籍出版社,2006.
[4] 孔颖达. 尚书正义[M]. 上海:上海古籍出版社,1990.
[5] 牟宗三:政道与治道[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2006:150.
[6] 葛 荃:权力宰制理性——士人、传统政治文化与中国社会[M]. 天津:南开大学出版社,2003:1-8.
[7] 萧公权:中国政治思想史(中)[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,1998:556.

Between Good law and Man of God ——On Huang Zongxi's Thought that Good Law has Precedence Over Man of God

YUN Chun-xi
(*Law and Politics School*, *Ocean University of China*, *Qingdao* 266100, *China*)

Abstract: On the basis of Xian Qin thinkers, Huang Zongxi differentiated legal system of emperor's and the whole people's, and then appealed that good law has precedence over Man of God. He conceived perfect Good law concretely, advocated to set prime minister, set up school and resume the square-guard, so that the emperor's power could be restricted through exterior institutional measure. His thought marked a new level of ancient China's ideology and culture. But on account of the age limit, Huang Zongxi did not deny the validity of emperor, his thought slid to the expectation of Man of God.

Key Words: Huang Zong-xi; Good law; Man of God