

黃宗羲《明夷待訪錄》之公私觀 ——兼與盧梭《社會契約論》之比較

簡良如

臺灣大學中國文學研究所博士生

一、前言：對相關研究成果的檢討

自日人溝口雄三發表〈中國における公・私概念の展開〉後¹，當代學者對明、清思想中公私觀念之源流、演變等相關議題有更明顯的重視。明清之際更被視為中國公私概念的重要轉折點。這表現在幾個方面：一、對宋明理學（尤指程朱系）公私觀的調整和修正。明末清初一改理學對「私」的否定²，給予「私」及其所對應的「人欲」較寬容的評價³，使二者得以被「廓然大公」的「天理」所包含，甚至影響後者之意義⁴。二、公私概念與明萬曆後新社會現象之聯繫。這包括

¹ 溝口雄三：〈中國における公・私概念の展開〉，《思想》第669號（東京：岩波書店，1980年），頁19-38。

² 不過，部分學者對於理學是否無視於人的基本需求而全盤否定人欲、人私，以及黃宗羲、顧炎武、王夫之等代表思想家是否轉變了宋明儒學的共法，正面肯定私欲，仍有質疑。如翟志成：〈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年〕，頁1-57）便認為，三家除了顧曾零碎提到「轉私成公」的意見外，其他二人仍是全盤否定私欲的，而顧氏之言實有針對個別場合而提之特殊性，與他大部分言論不同。

³ 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〉指出，近代肯定私的歷史發展中，知識分子將一元化的私概念更細緻地分為不同的概念範疇，而「（明末）思想家所肯定的私欲均為庶民的合情、合理之私」。見同前註，頁64。

⁴ 溝口雄三著，索介然譯《中國前近代思想的屈折與展開》：「『天理』一方面把『人欲』收攝於自己之中，一方面對自己進行再編和補強。」見溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997年），頁11。

學術、宗教之俗世化⁵，因土地移轉活絡、商業興盛而蓬勃的市民趣味與利益觀⁶。士人及逐步上升的商人階層間之界限開始模糊，對群己關係與個體自我的現實意義有較強的體認。三、以明季新型態的公私觀為基礎，對君臣關係、郡縣與封建制，以及學務、取士、官僚系統等問題提出檢討和創見。君臣關係所探究的是個己之私和天下之公間之問題，郡縣與封建制所關心的則是中央和地方之權力分配，及對地方的統治是否應本於常情之問題，而有關學務、取士與官僚等其餘制度的討論，則是為了更適切地處理前述第二點中的新的社會情況。

此三種討論，不僅反映出明清之際對前期思想與當時社會現象的反省，透過對制度、統治權力及責任的釐定，也預告了其後即將躍上歷史舞臺的新的群己型態、新的個體意識，甚至新的國家觀念⁷。其中，第三個研究方向更明顯地標誌出公私議題之重要性，因為它不僅代表著中國的整體轉變，也描述了中國與西方現代精神相接軌的契機。我們似乎可以藉此看到，這正是啓發溝口氏等當代學者關切明季清初公私觀念的真正因素。因而，在眾多相關研究中，學者一方面應用西

⁵ 即余英時所謂「入世」。參考余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版事業公司，1987年）。本文不採用「入世」一詞而改為「俗世化」，是因為：余氏以「出世／入世」的對比作為討論儒、釋、道三家精神轉變的基礎，乃借用韋伯（Max Weber, 1864-1920）《新教倫理與資本主義的精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）有關新教「入世苦行」的用法，卻不適用於對中國儒、釋、道發展之闡釋。基督教傳統一方面摒斥偶像等外在事物之正面性，另一方面強調對上帝之堅定信念與約盟（如《舊約》、《新約》及《聖經》中種種對此內在信念考驗的記載），其內在性並非本於人自身主體之致道修德，而更為超越（參見譚家哲：〈西方古文明之性格略論〉，《哲學雜誌》第8期〔1994年4月〕，頁178-207）。新教所提出的「入世」觀因而成為變革其宗教倫理的極大力量。不過，這仍不表示基督教因此轉為實用理性或僅講求現實利益的世俗思想。同樣地，對韋伯而言，資本主義亦非只是一種經商手段或經濟模式，而更是一種意識形態和存在精神，其對新教與資本主義的討論故是在此層次上之討論，非如余氏以現實上之現象作為探討的重心。相對於「出／入世」問題在基督教倫理中之重要性，在不講究超越精神而更重視人性境界修養的中國儒、釋、道上，「出／入世」與否所產生的影響也只是對同一世界涉入程度的深淺而已，非觀念上的對反。余氏亦自承「儒家雖然是入世之教」（頁43），其對佛、道二家的討論也僅從是否自養等現實事務著眼，未真正及於宗教之基本精神。本文以俗及其所對應的雅正或其他境界層次說明該時期之現象，藉此指出現實問題在學術、宗教上的影響程度，及近代中國學術所面對的真正課題。

⁶ 故亦包含通俗文學，如文人傳奇和戲曲的興盛。

⁷ 主要指的是清末民初中國政治、社會的巨變，以及知識分子站在顧、黃等人的基礎上對公私、民主、自由、人權、國民等新興議題的發揮。

方概念或歷史階段理論解讀明、清思想社會⁸；一方面卻又不斷重申相關主題在中國的特殊性⁹，唯此特殊性非指獨特的思想性格或異於現代個人主義、民主精神的發展方向，而是指朝往同一目標之不同方法¹⁰。這種由既成事實溯源過去以尋求呼應的反思研究，使其往往以圍繞西方現代公私意涵、令明清之際成其對照的方式進行討論，而非以後者為本，「公／私」因此自原本隸屬的完整思想土壤中獨立出來，被賦予特別的重視。事實上，當學者開始質疑明清之際公私觀與宋明理學有任何本質差異¹¹，並發覺清末對顧、黃等部分主張的承繼是越過清中葉而達成時¹²，近世對明末清初公私的研究取向便已遭遇極大的考驗。面對因特定假設或後起概念所引致的矛盾和困惑，使我們必須更審慎地確認此時期公私問題的意義。

其次，就「公私」本身意涵的研究而言，尚可指出幾個特殊的現象。首先是學者探討公私觀時，均連帶涉及天理人欲、心性才情、義利、仁智、內聖外王或氣質變化功夫等其他層面¹³，幾乎將前人作品中所有對立概念皆化約為公私議題

⁸ 前者如以政治學或社會學之範疇，作為分析公私議題之操作或價值層面的基準，後者如大陸學者指明清之際為所謂「資本主義萌芽」的論斷等。

⁹ 如溝口雄三〈致中國讀者的序〉：「反對一般常見的、以歐洲的歷史展開和價值觀為基準、並以它為世界史的或人類普遍原則的這種歐洲一元論的思想方法；而主張多元的世界觀，這就是所有的民族各有獨自的歷史和文化，而且在有著長久歷史的民族的歷史中，必定有自己獨特的同時也遵循著人類歷史的發展規律的展開……。這個信念，是我從宋代到近代的文獻中得到的。……中國有它的獨自的近代的展開……。」見溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，卷首，頁3。

¹⁰ 如溝口雄三所謂「人類歷史的發展規律」（同前註），便將中國文明與其他文明的趨向視為相同的。

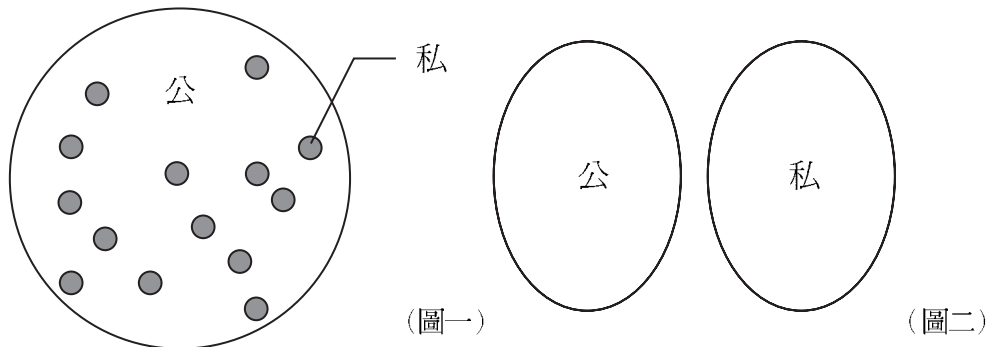
¹¹ 翟志成：〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，頁41。

¹² 此處尚可籠統地前推自乾隆末年陸燿《切問齋文鈔》之問世開始。參考黃克武：〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，頁66-76；〈理學與經世：清初《切問齋文鈔》學術立場之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第16期（1987年6月），頁37-56；以及中央研究院近代史研究所編：《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984年）中有關清朝學者對顧、黃思想的取捨之討論。

¹³ 如顧炎武云：「《孟子》曰：『無政事則財用不足。』古之人君未嘗諱言財也，所惡於興利者，為其必至於害民也。昔明太祖嘗黜言利之御史，而謂侍臣曰：『君子得位，欲行其道；小人得位，欲濟其私。欲行道者心存於天下國家，欲濟私者心存於傷人害物。』此則唐太宗責權萬紀之遺意也。」（〔清〕顧炎武著，〔清〕黃汝成集釋：《日知錄集釋》〔長沙：岳麓書社，1994年〕，卷12〈言利之臣〉，頁436）便把私和道相對而觀，並由財利之辨來析論之。戴震在〈原善〉卷下：「人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。……仁且智者，不私不蔽者也。得乎生生者仁，反是而害於仁之謂私。……惡私之害仁，惡蔽

來看。在此情況下，公私的對比有時是從普遍、整體（如天理、天）與造成此整體之分裂的個別自我意欲（如人欲）而言；有時關切的則是本質問題，如對真實或虛偽、內在或外在的分辨（如對心／性、才／情的討論）；在另一些時候，它們則須根據身分或客觀環境條件來決定同一行為究竟屬公抑或屬私……。而不同的思想家或同一思想家之不同主題的著作，所用以對照公私的範疇亦不相同¹⁴。這些現象說明了公私必須配合其他概念，在特定的議題範圍下，才具備具體的指涉。易言之，二者並非傳統思想中獨立自足的一組概念，它們不僅可以隨時轉換意涵，在適用時，往往也只表示一種相對的關係。據此，泛泛地將一切與公私相關的問題混合起來談論，或將不同思想家、不同著作中所提及的公私字眼，視為同等層次地進行比較，是不恰當的，取材或研究者的主觀傾向極易在不自覺中使結論有所轉移。

此外，公私的對比形式在不同論述中之差異，亦應受到研究者更多的關注。歸納而言，公私對比可以兩種不同的形式出現：



「圖一」是在同一範圍中個別與整體之對比，如一般我們將社群中小我與大我利益相對的做法即是。於此類型中，公私因為息息相關、相互牽制，其對比故多以對立為模式。另一種對比形式——「圖二」，則不將公私劃定在同一範圍中，而是使二者各有領域。構成對比的方式因此是由質量上的差異來呈現，從而出現相

之害智……。」（張岱年編：《戴震全書》〔合肥：黃山書社，1995年〕，第6冊，頁23-25）將私、蔽與仁、智聯繫成兩組相衡的概念。

¹⁴ 如顧炎武〈郡縣論五〉「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，成一人之公，而天下治。」（見《亭林詩文集》〔臺北：臺灣商務印書館，1987年《四部叢刊初編》本〕，《文集》，卷1，頁10a）：便一改他於上註中的「道／私」對立而視私為常情，甚至是施行王政的基礎。

互補充或平行發展的可能性，公、私未必產生衝突。此二形式欲探究的重心截然不同，學者故須加以辨別。最後，有關研究材料的運用，亦應對不同性質文獻的有效範圍加以區隔。我們在某些研究中見到學者廣蒐各項材料，如墓誌銘、書信札記、方志傳說、民間善書、酬唱文字等，並將之與嚴整的思想著述等量齊觀，以前者龐大的數量證明思想的變化。這固然反映了相當程度的時代事實，然而，其所說明的，實僅是同一時空中功利價值與理想價值二方力量的消長而已，非直對思想內部之歷時性、本質性變動的陳述¹⁵。在任一時代與任一社會群聚中，講求功利現實的意見始終與篤志於德業學養的理想並存，甚至在同樣的士人團體中，我們亦能見到這兩種不同的傾向¹⁶。而明代中期以後功利意見的突顯，除了是因為社會出現另一批富而有閒、得以涉足人文思維活動的階層外，印刷術的普及與進步，也使參與著述者的範圍、數量，較前期增加。著述良莠不齊與價值內容上的混雜現象，乃面對此時代時必須格外謹慎條理之處。

本文在此後對明清之際公私觀念的討論，將以黃宗羲(1610-1695)《明夷待訪錄》之相關論述作為主要的反省對象，避免非專人專書研究所易導致之概念混淆。黃氏經歷明末時局與風氣之動盪，並為清初三大家之一，其代表性無庸置疑；更重要的是，《明夷待訪錄》較同時代之著述更集中、整體性地議論公私分

¹⁵ 以王汎森在〈明末清初的一種道德嚴格主義〉(收入郝延平、魏秀梅主編：《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》[臺北：中央研究院近代史研究所，1998年]，頁69-81)為例，文中表示：「當社會風氣急遽變化，過去被認為屬於人欲的範圍擴大，則想完全去除人欲即等於是人過近乎非人的生活……。」(頁70)因此心學必須隨著現實的發展來修正學說，否則將因過於高調而失去引導人們道德生活的力量。然而王氏所謂「擴大」，指的只是世俗欲望較過往有更大量、更多樣化的實現機會和途徑，對比理學「天地萬物皆備於我」、「天」等更廣大而精神性的存在範疇而言，其所關注的人欲始終侷限於現實層，未因侵奪理學關懷的障地而在領域上出現擴大，「天」或「理」亦未真正下降為現實利害上之意義。換言之，王氏觀察到的僅是功利現象在量方面的增加，而非質本身之擴充和轉化。所以陽明固然如王文所說：「凡是程朱思想中超越與世俗嚴格區分的兩種境界，陽明都儘力收歸於一種境界。」(頁69)陽明也絕非站在世俗的基礎上強調良知，私欲在此仍需被克去——收歸於一並不代表對私欲的肯定，他只是更重視人主體向善的能力與必要性，其目的仍在天理、在至善。王汎森的觀察結果故逸離了心學家之用意。由此，王氏認為明末清初出現了自然人性論與道德嚴格主義並存的特殊現象，並進一步將道德視為「刻刻檢證是否合乎一個超越我個人氣質、才情等限制的客觀規範」(頁72)而落入近似程朱主客二元的規範觀等，都與陽明對於道德價值、存在境界之縱深的理解，有所差距。

¹⁶ 如顧炎武等人對李贄觀點的強烈否定，反映出前者仍有極明確的原則，未因意識到功利問題而有所偏離。參見顧炎武著，黃汝成集解：《日知錄集釋》卷十八〈李贄〉所云：「自古以來，小人之無忌憚而敢於叛聖人者，莫甚於李贄。」(頁668)

際，足以提供我們完整的反省材料¹⁷。該書以「致治」為宗旨¹⁸，因此，普遍的人性內容或道德並非《明夷待訪錄》首重的問題；相對地，執行治亂的在位者、上令或上所頒行的法律和制度，才是本書主要的討論對象，它是立於上位的角度對現世共體治亂的思索，和黃氏在理學著作中探討的「天理大公／人欲之私」問題不屬於同一層次。另一方面，本書的致治議題與現代學者關切的中國政治、社會現代化歷程，固然未必有相互承繼的關係，卻在範圍上可資參照。因此，我們對於《明夷待訪錄》公私觀的解析，同時將可作為對當代學者有關明清之際公私問題研究的簡要回應。而文末與盧梭《社會契約論》之比較，則是為了具體表現《明夷待訪錄》與西方近現代相關思潮的異同所在。

二、《明夷待訪錄》結構分析

《明夷待訪錄》除〈題辭〉外，共有十三個主題，分成二十一篇¹⁹。根據各題之內容，試列出本書結構如下：

篇名	立篇宗旨		
〈原君〉〈原臣〉	天下之內在意義：公與各自私利之保存		總綱
〈原法〉	天下之外在形構		
〈置相〉〈學校〉〈取士〉上下	官僚及其培養與選拔	事 人	治法
〈建都〉〈方鎮〉	內外權力之配置問題		
〈田制〉一～三 〈兵制〉一～三 〈財計〉一～三	民生經濟與軍事等基本事務		
〈胥吏〉	以弄法求利之吏對應〈原法〉		
〈奄宦〉上下	以迎合君私之宦對應〈原君〉〈原臣〉		

¹⁷ 三大家中，學者所援引的顧炎武有關公私的看法散見於《日知錄》、《天下郡國利病書》、《郡縣論》等，未見如黃氏般的系統整理；王夫之的作品《船山遺書》則於晚清曾國藩兄弟金陵刻書後始受到較大的重視，其對明清之際的影響相形之下不若梨洲突出。錢穆在《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1957年）第二章〈黃梨洲〉更肯定了該書之重要性：「其時如顧亭林注重各種制度實際之措施，王船山注重民族觀念之激勵，而梨洲則著眼於政治上最高原理之發揮，三家鼎峙，而梨洲尤為盡探本窮源之能事。」（頁33）

¹⁸ [清]黃宗羲：《明夷待訪錄》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），〈題辭〉，頁1a-b。

¹⁹ 另有〈文質〉、〈封建〉兩篇或為本書未刊之遺文，然〈文質〉內容與本書其他篇章不

探討君、臣、法之本原的前三篇，體現了《明夷待訪錄》的基本觀念，由此營建出黃宗義心中的理想治世，故視為全書的總綱。其中，〈原君〉、〈原臣〉實為一組，如作者在〈原臣〉中自言的：「臣之與君，名異而實同耶？」²⁰，二者分擔同一問題之兩面。然則此問題為何？〈原君〉以公私之分探究設君之道，〈原臣〉則先糾正為臣者誤以「私暱者之事」²¹為臣道，顯然地，公與私即二篇圍繞的重點。黃氏欲論共體之致治而先由君臣之義——公——講起，表明了若有人能自覺地脫離一般人自私自利的蒙昧狀態而公²²，此公的實現，才是形成天下共體的真正基礎。

相對於〈原君〉、〈原臣〉從內在的共體意識形成天下，第三篇〈原法〉則從客觀的法制層面，鋪陳梨洲對天下事務及其運作的構想，為前述公私觀的落實。這可從〈原法〉首段談及授田、授地、興學、為婚姻之禮、定財賦、設方鎮，和隨後討論的上下權力、身分貴賤等具體問題上，看到黃氏的意見²³。〈置相〉以下各篇，則是〈原法〉裏各事務之開展。值得注意的是，即使如〈置相〉、〈取士〉、〈胥吏〉、〈奄宦〉等與職官有關的篇章，作者所著重的仍是制度面之問題。如〈置相〉在確立官（或相）與君之關係後²⁴，便都是對內閣制的反省；〈取士〉則是對科舉制及其他進用制度的討論；〈胥吏〉比較差役、雇役之利弊；〈奄宦〉則由員額數量作為改善宦官之害的起點……。四篇對於如何判斷人的賢鄙智愚，反而沒有強調。這樣的做法其實是呼應了〈原法〉中所申論的「有治法而後有治人」觀念，〈置相〉、〈學校〉、〈取士〉所對應的是「其人是也，則可以無不行之意」，〈胥吏〉、〈奄宦〉則是「其人非也，亦不至於深刻羅網以害天下」²⁵。黃氏並將〈建都〉等國家事務攝入這一正一反相互對照的篇章之中，由職官所包含，說明了他看重人事更甚於權力或其他財軍事務，視人為治法更根本的對象。不過，對比相、士、胥吏和奄宦皆卑微之職，一者承辦府衙庶務，一者管理君主私人內務，似於天下無足輕重，其影響卻總在枝微末節或不自覺之際產

類，〈封建〉則不全，且黃氏已於〈建都〉、〈方鎮〉觸及封建議題，故二篇應可暫略不論。

²⁰ 黃宗義：《明夷待訪錄》，〈原臣〉，頁4b。

²¹ 同前註，頁3b。

²² 〈原君〉：「有生之初，人各自私也，人各自利也……。」（同前註，頁1b）中「有生之初」所暗示的未進入共體文明前的蒙昧狀態。

²³ 同前註，〈原法〉，頁5a。

²⁴ 〈置相〉：「官者，分身之君也」、「無乃視天子之位過高」，見同前註，頁6b。

²⁵ 以上所引文句見同前註，〈原法〉，頁6a。

生。《明夷待訪錄》特別將二者標舉出來，除了提醒上位者應更審慎察識此類瑣碎或私下之事外，亦藉由二者反映的問題，從反面再次闡釋了總論的觀點。〈胥吏〉指出：今之胥吏危害政務的首要原因為「以徒隸爲之，所謂皇皇求利者，而當可以爲利之處，則亦何所不至？創爲文網，以濟其私。凡今之所設施之科條，皆出于吏，是以天下有吏之法，無朝廷之法」²⁶。胥吏將天下之法易爲私法的「弄法」行爲，恰是〈原法〉的反面。奄宦之如毒藥猛獸，則在迎合君主之多欲，並將君主個人的私暱生活滲透於原屬於公的朝政領域，造成一切在朝者皆視成就上位者之私爲正確。〈奄宦〉上下二篇故是對君臣失義問題更極端而具體的刻畫。

本文以《明夷待訪錄》中有關公與私之討論爲主，故將集中於對〈原君〉、〈原臣〉二篇的探究，並補充〈原法〉有關具體落實公私觀的意見。

三、公與私：〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉分析

(一) 〈原君〉

黃宗羲在〈原君〉篇的激憤口吻，似純爲針砭當時君主家天下之私而發，但若撇開表面的慷慨之辭，〈原君〉對公與私實有極明確的看法。歸納內容如下：

- (1)於文明初期，人僅知各營其利，故對於天下之公利公害，則荒廢無所顧及；而人之有君，便是爲了因應公而出現的。如本篇首段：

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，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害。²⁷

- (2)承上，作者對於人自私自利之陳述，並非對人性本身的定義，否則便不能說明何以能「有人者出」；藉由「有生之初」至「有人者出」的過程，公私問題所關切的實爲文明意識的主觀變化，而不是對客觀事實的討論，且不具有價值判斷之意味。在各自私自利的時期，縱然公利未興、公害未除，人們對於生活的意識仍僅止於私、只致力於此。「有人者出」，對於天下之公的意識，必須由特定個人的先覺及行動，始可能出現，它代表著人群由各自的存在狀態，進一步邁向可分享與累積智慧成就、交流哀樂情感

²⁶ 同前註，〈胥吏〉，頁36a。

²⁷ 同前註，〈原君〉，頁1b。

並互相扶持的一體存在，而今所見之文明體貌（「政」則為其主要體現）便由此逐步形成。

- (3)進一步說，由人多未意識到公之必要性來看，若回歸人類生活原貌，「自私自利」和「公利公害」實為兩個獨立、無因抵觸而必須相互折衷取捨的範疇。尤其是人們更無有節制私利而為公的絕對需要，因他們真正能意識到且生存於其中的只是私的世界。作者更進一步地補充說：

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。²⁸

便由擔負公利公害的「君」之有無，說明了在某些情況下，即使不存在公層面之事務，對人們來說也可能是足感慶幸的。公如錦上添花般是人在私利外再有進一步追求時才出現的領域。這樣一種視公為無客觀必然性、亦非共體所追求的最高存在目標的看法，明顯異於西方對各種公德（正義）與共和體制的重視。在黃宗義的世界觀中，人類固然群聚共生²⁹，人與人間仍然可以保有私下的需求與自由，並不因群居而彼此干擾。在此前提下，人無需藉大公來解決私利相互衝突的困境，自然亦不以公作為最高的存在模式。這同時也說明了人之自私自利絕非造成公害的原因，公利與公害有其另外的本原。私在此故不應以自我欲望或對立公的角度來理解，更適宜的說法應為黃氏所用的「各自」一詞，指個體各致力於其自身的狀態。而此狀態，已是人類存在上十分真實且值得肯定的狀態，非必依賴公來為之實現。

- (4)因此，「以節制或去私的做法來達成公」——將私視作必然危害公，以此要求眾人克去自私，這樣的意見，對梨洲而言，顯然非真實的觀察。相對地，從「有人者出」可見，一旦人涉足公，對這個涉公之人，梨洲才開始有「不以一己之利為利」、「不以一己之害為害」的要求，若無此前提，私便無須否定。因為只有在此人身上公與私才有可能重疊在同一個領域，他涉及足以影響公私二界域的權力之故。更簡明地說，就涉公者而言，他必須捨私；而若其人有私，則必然也必須離公，如一般人之常情。另一方面，《明夷待訪錄》中之君道，也以此為原始。

²⁸ 同前註，頁2a。

²⁹ 有生之初時人亦同樣是以群居狀態生活著的，由當時仍存有公利公害即可知他們並非孤立散居的。

(5)梨洲進一步引古史中許由、務光、堯、舜、禹無意久居君位爲例，重申「捨私爲公」之悖於人情：

此其人之勤勞必千萬于天下之人。夫以千萬倍之勤勞而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。³⁰

傷害人之常情，則無異於傷害個體之存在，徒勞而無所利得，如此之勤勞絕不應強制貫徹於所有人上。相對地，若一日衆人皆以悖逆人情的方式存在，捨棄對自身之致力而爲公，異於「有生之初」而出現公私錯置的現象，其原因必然來自上位者權力之傾軋，它改變了人們本然的存在狀態。更重要的真相是，這表面上廓然大公的形象，實只是此強力者之私所營造出的假象而已。這是說，當天下爲公時，天下實際是私；相反，當天下之人各自私而無需爲公而憂懼操煩時，天下反而才可能真正達到公的狀態。如〈原君〉的感嘆：

使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之公。……古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。……然則爲天下之大害者，君而已矣。³¹

「不敢」一詞說明了君主藉其強力使天下人莫敢致力於自身之事，此爲天下之大害。

(6)其次，捨私爲公並不合一般人情的事實，亦說明了君主與他人的差別——興公利、去公害而不圖爲己，顯示出不受一般人情侷限的特殊心志特質。然而，隨著君位的傳承、天下之累代既有，後起之君已不再像初時那樣基於對公的自覺而登上君位。〈原君〉多次對比古今差異說：

古之人君量而不欲入者，許由、務光是也；入而又去之者，堯、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。……後之爲人君者不然，以爲天下利害之權皆出于我，我以天下之利盡歸于己，以天下之害盡歸于人，亦無不可。³²

或如前引的「古者以天下爲主，君爲客……。今也以君爲主，天下爲客」句等。後君若缺乏對公之自覺，實與僅知私利的一般人無異。唯一不同的

³⁰ 黃宗羲：《明夷待訪錄》，〈原君〉，頁1b。

³¹ 同前註，頁2a。

³² 同前註，頁1b-2a。

是，他卻逞強於公，以天下為其私利範圍，視天下為私有，這是過往各自私利者從未設想、踏足過的界域，是欲望首次超越各自狀態而無窮膨脹的展現。

(7)這帶來兩項後果：首先，由於君主的私利必然涉及眾人（如利盡歸於己而害盡歸於人），勢必造成與天下人間的矛盾。如同後君「以我之大私為天下之公」，以所謂的「天下之公」否定了眾人之私。這解釋了各自之私何以變成被否定的對象，其因既不在它有造成公害之可能，亦非來自眾人彼此私利的牴觸，而是因為有一種籠罩性的、絕對之自私，企圖全盤消滅或侵奪其他私利時，各自之私才變成被仇視的對象。私並非本身是惡的，是人的欲望超出各自之私而企求天下時，私在這極度貪婪的欲望面前才變成是惡的。對他人自私的否定，也首先是源於上對下的覬覦而已。〈原法〉指後世之法「用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私」³³，亦莫不在刻劃此假公與私、上與下的對立。

(8)第二項後果則是：君主以天下為私有，不僅造成上位者之假公與眾人之私的對立，在最後，亦必導致共體中所有人皆因欲望而對立。〈原君〉不斷重申前述使各自之私蒙上陰影的「獨夫」³⁴之私，無論如何試圖鞏固，終不免敗亡。如：

豈天地之大，于兆人萬姓之中獨私其一人一姓乎？……使後之為君者果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也。既以產業視之，人之欲得產業，誰不如我？……一人之智力，不能勝天下欲得之者之眾。遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰，在其子孫矣。³⁵

其私之不可能長久，在於這獨大的產業恰恰示範出一個能讓欲望無窮伸展並獲得成功的途徑與對象，眾人那超出各自真實私利的欲望因而被引導出來，藉由後君經驗的鼓舞，同樣產生對天下的欲求。如本文結尾時所說：

不明乎為君之職分，則市井之間，人人可欲。³⁶

為君者與市井之人間原本因公意識之先覺、勤勞無私之德性而有的分別，至此蕩然無存。甚至，天下人於有生之初原本獨立的「各自」性，在視同

³³ 同前註，〈原法〉，頁5b。

³⁴ 〈原君〉：「今也天下之人怨惡其君，視之如寇讎，名之為獨夫，固其所也。」見同前註，頁2b。

³⁵ 同前註，頁2b。

³⁶ 同前註，頁3a。

樣的天下產業爲其私時，也消弭無形；人與人的分別僅從其實現欲望的強弱能力而觀而已，上下尊卑所標誌的僅是個人所佔有之利得的多寡比較而已。這逾越了各自私利、且在對公和天下並無實質意識的欲望，僅能是虛假地藉想像任意馳騁的³⁷。是以天下可欲，必然亦使天下中的一切事物可欲，並且，「人人可欲」——人本身與其各自之私利都成爲欲望的對象——天下衆人衆事之間由而全爲欲望性的關係，而那造成彼此侵奪與傷害的自私（指今日所謂之自私）亦告完成，這是在真實的公與私之外，出自欲望虛構的第三種存在樣態。黃氏之公與私（各自之私）至此全盤崩解。

（二）〈原臣〉

〈原臣〉與〈原君〉皆論公私，所不同的是：〈原君〉直接由君主私欲（以私爲公）之非，說明公之意義；〈原臣〉則從爲臣者自知不應有私但實仍爲私的角度，進行說解。關於後者，〈原臣〉一開始的提問即點出了作者切入的關鍵：

夫視于無形，聽于無聲，資于事父也，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？³⁸

效法子之事父般地體貼君意與殺身事君，同樣都表現出人臣無私、無自我的極限。然而，這卻與設臣之原意相背：

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，爲天下非爲君也，爲萬民非爲一姓也。³⁹

當其錯亂所爲之對象（以君代替天下）時，人臣的奉獻仍只成就自私而已。〈原君〉與〈原臣〉因此都表現了私之假象：〈原君〉的私以天下之公爲其假象，〈原臣〉以無私之奉獻爲其假象。黃宗羲更指出：

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；君爲己死而爲己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。……以謂臣爲君而設者也。君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後牧之，視天下人民爲人君囊中之私物。⁴⁰

³⁷ 對一般人情而言，其所能意識的唯私而已，故即便因有君而知有天下，此「知」亦只是表面之聽聞而已，實不如各自私利那樣具體。天下在此雖被視爲利得對象，卻僅能是從想像中之大與豐富來假想之。

³⁸ 黃宗羲：《明夷待訪錄》，〈原臣〉，頁3a。

³⁹ 同前註，頁3a-b。

⁴⁰ 同前註，頁3b。

從梨洲的描述及評語「宦官宮妾之心」、「私暱者之事」來看，人臣自居於一種柔弱、卑下、私隱的角色地位，恰是助長君主之私的原因。對比〈原君〉中眾人皆欲求天下而導致君主與市井之人、人與人之無別，〈原臣〉之私則以維護不真實之尊卑、上下關係為其形貌。甚至，當臣子因君主微小的施捨而充滿感激之時⁴¹，他亦成為那欲求天下利得者之同路人。唯一不同的地方僅在：他不像君主那樣以權勢直接、任意地獲取欲望的滿足，他只祈求既得者的不吝分享。私欲在此以極卑微的形象出現，它甚至不敢承認或面對自身。人臣怯懦地藉著這無求（不自己求）、謙下奉獻的表象偽裝自欺，也因有所分享而以慷慨粉飾君主獨占天下之私。合而言之，無論人臣以助長或等待施捨的方式成就私欲，他皆以僕妾般卑微的欲望與手法為特徵，〈原臣〉之議論對象故為此卑下之私。

〈原臣〉所面對的問題因而不僅在於私欲之害，更是此「小儒」⁴²之心。事實上，人臣縱使行私，亦不敢肯定私欲之情，否則，他們不會堅持著那近似無我的忠義操守，無法直視內心之欲。對於這樣一類仍存有是非之辨者而言，提振其心態並糾正其所未明察的道理，是較強調私害之影響更為重要的。梨洲故繼篇首「夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工」後，於篇中、篇末又重複提醒：「君與臣，共曳木之人也」、「臣之與君名異而實同」⁴³，並舉張居正之例指出君臣間本應為師友關係，欲人臣者能「以師傅自待」⁴⁴，將其由僕妾般無自我的狀態拉提起，以對自身之決斷與意義有所肯定和重視。黃氏更總言臣之道：

吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也，況于無形無聲乎？非其道，即立身于其朝，未之敢許也，況于殺其身乎？⁴⁵

其中之「強」、「敢」、「從」、「許」無不對照宦官宮妾之唯諾，圍繞著外在力量與自我意志間之關係而發；而「殺身」之議論，實際上更關切的是如何「立身」的問題。換言之，黃宗義認為人臣議題首先仍是對個人各自存在定位的處理，仍是人群共在時如何自待（立身）以及面對與他人之關係（即力量與意志所牽涉的）

⁴¹ 又如云：「夫奔走服役一時免於寒餓，遂感在上之知遇，不復計其禮之備與不備，躋之僕妾之間，而以為當然。」見同前註，頁4a。

⁴² 「小儒」一詞參見同前註，〈原君〉，頁2b。

⁴³ 同前註，〈原臣〉，頁4a-b。

⁴⁴ 〈原臣〉：「萬曆初，神宗之待張居正，其禮稍優，比於古之師傅未能百一；當時論者駭然居正之受無人臣禮。夫居正之罪，正坐不能以師傅自待，聽指使於僕妾。」見同前註，頁4a-b。

⁴⁵ 同前註，頁3b。

的問題。正如〈原君〉必須解決因欲望而泯滅各自性時那不真實的等一無別，使君主藉由對公的意識而別於市井之民、使天下真正公而讓眾人回歸各自私利之生活；〈原臣〉則從肯定人臣獨立於君主之外的自身意義，來矯正因偏差而致的尊卑上下之分。如本篇最後總結的：

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，……以天下為事，則君之師友也。⁴⁶

除了前已指出的「師友」，「路人」一詞更說明了君臣二者原本各自獨立、無上下的關係。體現在《明夷待訪錄》中的致治世界，因而是人各自體認其獨異性（如君主之意識公而不與一般人同）與職分利得之所在，從而安然共在的世界；虛構地將眾人一視同仁，或錯誤地突顯人與人間尊卑之距離，都是對人各自存在價值的否定。這對人的否定不僅出於私欲，同時也將被否定的人真正帶往私欲性的存在。

〈原臣〉另一個申明的重點，則在釐清臣所事者應為天下萬民，而非天子一人一姓，甚至不是為了社稷的存亡：

今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術。苟無係于社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以為織芥之疾也。夫古之為臣者，于此乎，于彼乎？蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。⁴⁷

社稷國家對天下之意義，與設立君主之原意相同，皆為興公利、除公害而已，本身非即致治之目標，而只是為求致治而設立的機制，治亂與社稷存亡甚至無必然關係⁴⁸；人臣更應重視四方民生之疾苦，以其憂樂為臣道之所依。

（三）補充：〈原法〉

作為補充，將〈原法〉中配合以上二篇而設的部分措施，簡單附錄如下：

⁴⁶ 同前註，頁4b。

⁴⁷ 同前註，頁3b-4a。

⁴⁸ 參見〈原臣〉對治亂與政權存續之間無必然關係的描述：「是故桀、紂之亡，乃所以為治也；秦政、蒙古之興，乃所以為亂也；晉、宋、齊、梁之興亡，無與於治亂者也。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。」見同前註，頁4a。

1. 法之於「各自」

設置法的原意是為了確保共體中個人「各自」之存在，因此立法非是為了防範特定犯行而做的禁制，亦不為統治權之鞏固。法與非法、天下之法與一家之法的分別即此。原文為：

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。⁴⁹

法以天下為範圍，涵蓋「養」、「衣」、「教」三個層面，總括了人的物質（溫、飽）與精神生活，並且是對這些生活需要所預先做的正面準備，與現今之法之思「患」於未然不同。後者對未然問題的處理反而多以對特定時空、特定事項與行為所做的事後之罰，或對現實中權利義務的折衝規範為方式。這代表法對應的應為人平時的生活整體，或更簡明地說，法必須是從對人各自狀態的體認與維護而訂立的。養、衣、教三者的內容因此也即梨洲對人各自之私利的說明，三者始是私真實之意思，非對天下無窮盡之欲望為私。

其次，由法在教上所致力之方面——學校、婚姻之禮、卒乘之賦，及其目的——興、防其淫、防其亂，我們可大約看出梨洲對「各自」之精神內容的理解：學校關係著個人之心志與學養；婚姻之禮超出個人而是人與人間之事；卒乘之賦關注的則是更廣大的人群及其間利益的交往。三者正是個人逐步開展其與他人、人群之關係的三個階段，它們亦由心智鍛鍊逐漸涉及行為、儀禮與物質等更具體、外在的事務。我們並應注意到黃氏對於後兩者提出了「防」的立法觀念，類同於一家之法「思患於未然」的做法。所不同的是，一家之法所預防的乃自家產業之不能保有，梨洲所防的則是人與人間由於主觀愛惡造成的分際之過分（淫），與人群交往時因盲目而致的真實價值與利益之混亂（亂）。明顯地，以婚姻之禮和卒乘之賦來杜絕淫亂，都是為了在人際關係下仍保存眾人之各自狀態所做的努力。

⁴⁹ 同前註，〈原法〉，頁4b-5a。

2. 法之於「私欲」(以天下為利得或超越各自私利之利得)

〈原君〉曾指出：一旦天下成為君主一家之產業，它必然亦啟動世人無窮的欲望，使人與人間因不真實的欲求而彼此猜疑和否定。〈原法〉針對此提出：

三代之法，藏天下於天下者也：山澤之利不必盡取，刑賞之權不疑其旁落；貴不在朝廷也，賤不在草莽也。在後世方議其法之疎，而天下之人不見上之可欲，不見下之可惡，法愈疎而亂愈不作，所謂無法之法也。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。⁵⁰

將天下藏之於天下，無異是說：法的制定應盡可能無形而不被人所意識到（即「天下之人不見上之可欲，不見下之可惡」之「不見」），如所謂「法之疎」、「無法之法」等。這顯然是因為有形的法制度作為對天下秩序的整體安排，幾乎等同於政權及其利益的具體展現，故當法越顯著，那能管理天下的權力及其便利就越是人人所意識並欲求的對象（「天下之人共知其筐篋之所在，吾亦鯁鯁然日唯筐篋之是虞」）。是以在位者縱然因為治理之需而必然立法，法仍必須有所節制，使其如原本即內在於天下一般無所突顯，更不應藉權力及利益的斂聚而造就朝廷之顯貴與草莽之微賤，甚至產生上下間因欲望而致之厭惡和防備⁵¹。梨洲以「筐篋」與天下相對，除了是筐篋之有形，象徵既得權力與利益之昭然於世，亦從二者小大之差距，說明非法之法狀似聚斂嚴密，實則狹隘無益於治亂。

3. 有治法而後有治人

由以上二點可知，〈原法〉所關切之對象，皆為如何保持或提供天下一適合個人各自存在的人群關係。而這對人群存在樣態的架構，是黃氏認為優先於一切治理工作之事務，它成為此後所有工作得以運行的環境。其文末：

即論者謂有治人無治法，吾以謂有治法而後有治人。自非法之法桎梏天下

⁵⁰ 同前註，頁5a-b。

⁵¹ 即「天下之人不見上之可欲，不見下之可惡」。另可注意到在此非法之法中所防者為「欺」，與前引三代之法所防為「淫」、「亂」不同。後二者是質量上的過度與錯亂，而非「欺」般無真實性之虛假或刻意以智巧所為之過錯。

人之手足⁵²，即有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不能有度外之功名。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，以害天下。故曰有治法而後有治人。⁵³

正是從法能否安置人之手足，使之在「其人是也」時自在、在「其人非也」時亦不致如墮入陷阱般造成更大的傷害。本段實無否定人治而單獨擡高法治之意思，但梨洲顯然有意透過真實法制的建立來為未來預先安置長遠、正確的願景。法的對象為天下，非個人，故其對天下整體存在問題的擘畫、規範，便優先於那往往是為特定個人而思慮的治人問題。

四、與近世相關思潮的比較——以盧梭《社會契約論》為例

若近人對明清之際公私議題的重視與反思近代中國因西方衝擊而致的政經變化有關，那麼，黃宗義《明夷待訪錄》中所呈現的公私觀念及其致治構想，在此中西對照的過程中具有何種意義？明顯地，它顯示出一種獨異的政治性格和體質，甚至相反於西方現代共體觀。

以下我們舉啓蒙運動時期思想家盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)《社會契約論》(*Du Contrat Social*)的相關見解為對照⁵⁴。盧氏此文所標舉的觀念，不僅是站在繼承與反省霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)、洛克(John Locke, 1632-1704)、孟德斯鳩(Montesquieu, 1689-1755)等理論基礎上深刻影響了西方近代之民主共和發展，亦在中國受到孫文、梁啟超、嚴復、章士釗等學者熱切的討論與提倡。與《明夷待訪錄》相較，盧梭所論述的共和社會及其體制(包括主權、立法等)除了同樣有對個人存在境況之重視外⁵⁵，許多地方都可見到二者的差異，甚

⁵² 案：手足泛指人的各種行為與生活內容。我們由此句亦可明確了解到黃宗義對人及其各自狀態的重視。

⁵³ 黃宗義：《明夷待訪錄》，〈原法〉，頁6a。

⁵⁴ 以下採用的譯本為盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》(臺北：唐山出版社，1987年)。

⁵⁵ 不過二者對此存在內容究竟為何，有不同的理解：《明夷待訪錄》以各自私各自利解讀，盧梭則以自由作為檢視的依據，參見第一卷第二章〈論原始社會〉(頁7-11)。盧氏故於開始陳述契約觀念前特別就奴隸制之非自由，提出針砭，參見同卷第四章〈論奴隸制〉(頁14-21)。自由顯然是對應盧梭於《愛彌兒》中所指出的「自愛」，自由是從面對他人或群體時而言的自愛。梨洲主張各自私利顯示出他對個人的關切主要在其實際的生活需要與常情上，而盧梭倡議自由所著重的則是從人我相對中個體性之確立問題。

至是恰好相反的主張。例如：對於社會狀態下人與人間是否必然有所妨害，梨洲以為否，盧梭則以為是⁵⁶；梨洲雖然承認群居之事實，但不以公為全體所能、所應追求的領域，盧梭卻認為社會因公而具有道德性，它更使人脫離自然狀態而成為有智慧、幸福的生物⁵⁷，故「社會秩序乃是為其他一切權利提供了基礎的一項神聖權利」而應予追求⁵⁸；甚至，當黃宗羲認為天下人皆捨私為公，其實是悖於人情且為私之假象時，盧梭卻鼓吹「我們每個人都以其自身及全部的力量共同置於公意的最高指導之下，並且我們在共同體中接納每一個成員作為全體之不可分割的一部分」⁵⁹；盧梭理想中的立法者為使法律獲得長遠的光榮與穩固之權威，免受任何感情支配而獨私於自身，他必須立足於一種獨特、超然的地位，甚至由遜位者或外邦人來為本國立法⁶⁰，黃宗羲卻無意為鞏固法制權威而費心，相反地，他要求將法藏之於天下，也期許在位者能勝任此立法之責；對比盧氏對立法者私欲之不信任⁶¹，梨洲從未否定有人能獨自為公利公害致力，〈原君〉、〈原臣〉故都是對這些人的教誨……。種種根本差異，也反映在書中各項細微的處理中：如民與君雖為相對之兩端，但盧梭在〈論人民〉中探究政治體之力量⁶²，《明夷待

⁵⁶ 如其在第一卷第一章〈第一卷的題旨〉首句所說的：「人是生而自由的，但卻無往不在枷鎖之中。」（同前註，頁5）這一前提衍生其後對於社會契約所欲解決的根本問題，見同卷第六章〈論社會公約〉：「要尋找出一種結合的形式，使它能以全部共同的力量來衛護和保障每個結合者的人身和財富，並且由於這一結合而使每一個與全體相聯合的個人又只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣地自由。」（同上書，頁24）

⁵⁷ 見第一卷第八章〈論社會狀態〉：「由自然狀態進入社會狀態，人類便產生了一場最堪注目的變化；在他們的行為中正義就代替了本能，而他們的行動也就被賦予了前此所未有的道德性。唯有當義務的呼聲代替了生理的衝動，權利代替了嗜欲的時候，此前只知道關懷一己的人類才發現自己不得不按照另外的原則行事，並且在聽從自己的欲望之前，先要請教自己的理性。……從此使得他永遠脫離自然狀態，使他從一個愚昧的、偏限的動物一變而為一個有智慧的生物，一變而為一個人的那個幸福的時刻，他一定會是感恩不盡的。」見同前註，頁33。

⁵⁸ 同前註，第1章〈第一卷的題旨〉，頁5。

⁵⁹ 見同前註，第6章〈論社會公約〉，頁25。盧梭並解釋其合理性：由於每一個人都將自己轉讓給公，所以對每個人來說，其承擔的條件都是同等的，無需將負擔推卸給他人；而當每個人都向全體如此做，「他就並沒有向任何人奉獻出自己；而且既然從任何一個結合者那裡，人們都可以獲得自己本身所渡讓給他的同樣的權利，所以人們就得到了自己所喪失的一切東西的等價物以及更大的力量來保全自己的所有」。

⁶⁰ 見同前註，卷2，第7章〈論立法者〉，頁61-67。

⁶¹ 同前註，盧氏不允許特定個體有不同於他人的權利義務，甚至從其對立法者的要求看來，他亦不認為梨洲所言的那能單獨捨私為公之君是可能出現的，立法者若不自外於共體，他之自私就必然使法不正義。

⁶² 同前註，卷2，第8-10章〈論人民〉，頁68-80。

訪錄》卻把近似的議題放在與君主直接相關的〈建都〉、〈方鎮〉；盧梭認為沒有一種政府形式適宜於一切國家，立法時必須考慮民族生命是否正處於青春時期而能接受法律的約束⁶³，換言之，欲落實契約，人們必須考慮客觀的歷史與自然發展，然而黃宗義雖多番對比三代與其後的差異，但二時期實際上被化約為兩種對等的治理類型，而不強調它們的歷時演變，也從未對如何扭轉今世已形成的私欲現實回返三代般的天下致治，有任何疑慮……。

從以上對比所恰好呈現出的對稱性，可以知道：有關群體與個體問題所涉及的方面，大抵已被盧、黃的理論所觸及，這才造成二者反省範圍的重疊和對稱的對比現象。然而，既均已全面、客觀地審視過相同的問題，何以得出相反的結論？

以下我們僅從《明夷待訪錄》與《社會契約論》立論的起點尋求解答。在盧梭開展其構想之初，他對人類社會之結合原理有如下的說明：

一切社會之中最古老的而又唯一自然的社會，就是家庭。然而孩子也只有在需要父親養育的時候，才依附於父親。這種需要一旦停止，自然的聯繫也就解體。……雙方就都同等地恢復了獨立狀態。如果他們繼續結合在一起，那就不再是自然的，而是志願的了；這時，家庭本身就只能靠約定來維繫。⁶⁴

盧梭指出兩種人群結合的方式：自然的，抑或是志願的。而後者，由於與自然相對，故純然是人爲的產物，僅能視爲人與人爲了協調彼此間的轉讓關係⁶⁵，所志願做出的約定，亦即社會契約之約。並且，因爲家庭是「唯一」自然的社會，所以家庭固然是「政治社會的原始模型」⁶⁶，但政治社會所根據的結合方式卻只能是志願的⁶⁷。他隨後並補充道：

一個人一旦達到有理智的年齡，可以自行判斷維護自己生存的適當方法

⁶³ 同前註，卷3，第8章〈論沒有一種政府形式適宜於一切國家〉，頁120-126，以及卷2，第8-10章〈論人民〉，頁68-80。

⁶⁴ 同前註，卷1，第2章〈論原始社會〉，頁7。

⁶⁵ 如枷鎖般，轉讓是人群共在時必然產生的關係，他人的存在造成對個人之限制，另一方面，個人同時亦經常主動地以某些奉獻作爲代價，來獲得原屬他人的利益，從而產生將自身轉讓給他人的關係。盧梭所欲處理的故是轉讓是否合理、公正的問題，這包括轉讓的程度、對象與方式（契約）等，參見註59的說明。

⁶⁶ 同前註，卷1，第2章〈論原始社會〉，頁7。

⁶⁷ 參見該書譯注所補充的初稿文字：「因而城邦的社會紐帶就確實既不可能、也不應該是由家庭的紐帶擴大而形成的，也不是根據同樣的模型。」見同前註，頁9，註2。

時，他就從這時候起成爲自己的主人。⁶⁸

之所以能自由地按志願行事（成爲自己的主人），必須基於理智之成熟。因爲只有在理智足以判斷轉讓是否完全合乎個人的期望、個人之犧牲是否得到被認可的回報，而不致如奴隸般僅有個人單方面的讓出時，人在群體內才是自由的。理智與志願合而爲自由，是盧梭面對人無法停留於自然狀態時所堅持的底線，它不僅被認爲是人性的產物⁶⁹，也是人爲社會中最應然也最基本的存在方式。理智與志願顯然是盧梭建立理想之公（即共和社會）的基礎。反觀〈原君〉中黃宗羲對公的說明：「有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害」，此人能較他人更先意識到公利公害，必是由於智；他能致力於公，也說明了他的自主意志。易言之，盧梭所重視的理智與志願，其已兼具。但是，在這二項條件之外，他更多了對公「獨自承擔」並且不計較自身利害的德性特質。事實上，盧梭也曾讚美公民之道德性，他們能正義、依據理智、能將自己全部轉讓與公⁷⁰，然而，公民之奉獻卻是與要求回報、其他人的平等義務同時並存的⁷¹，其行爲因而也僅是由對反於嗜欲和生理衝動而被視之爲正義。人們之所以願意服膺道德，實是經過仔細計算、權衡之後的結果——理智促成了志願。相對於此，志願、理智、德性三者在黃宗羲〈原君〉中，則以德性爲本，因爲對公利公害的先覺仍不足以使人願意獨自捨私爲公。梨洲對後世君主之持續勸說，也無關乎公事實之揭示，而更是對其德性的期望。

以德性或以智慧，首先反映出理論所要求的對象究竟是特定個人（如上位者）抑或是人民全體。盧梭之所以必須圍繞著對權利義務有所計算的理性來建立理想社會，是因爲他所面對的對象爲人民，亦即《明夷待訪錄》中泛稱爲天下之人的一般人，其僅知致力各自私利的意識侷限是梨洲已確認過的，盧梭的認識顯然亦是如此，是以他僅能從利害權衡來說服人民爲公。盧梭的想法自然蘊涵著他對整體共同達到自由、正義的美好期盼，但是，以人民爲唯一對象，實等於視人民爲人的唯一樣態，也否定了人格更高度發展的可能性。因此，他只能依靠智識來拓寬人對外客觀需要的認知⁷²，從而促使人們節制、奉獻。相對於此，《明夷待

⁶⁸ 同前註，頁7。

⁶⁹ 如其同頁下段所云：「這種人所共有的自由，乃是人性的產物。人性的首要法則，是要維護自身的生存，人性的首要關懷，是對於其自身所應有的關懷……。」見同前註。

⁷⁰ 同前註，第8章〈論社會狀態〉，頁33。

⁷¹ 同前註，第6章〈論社會公約〉，頁25。

⁷² 即超越與智慧相對的愚昧和侷限之自然狀態，體認到社會對保障個人生存、實現個人自

訪錄》對德性之縱向提升的重視程度便遠甚於意識的橫向拓展，人固然大多是自私自利而難以改變的，但即便數量如此有限、其變化的幅度難以規範，仍必有值得期待之人⁷³、或人仍必有可以興發的胸懷和品格⁷⁴。從這點看，梨洲對人的體認實較將人只視為一種樣態的盧梭而言，更為豐富、細緻。他對德性的信任，也使承擔公的責任集中在德性之人或應具備德性的上位者身上，不致下放至一切人，亦促使法律及政治權力都走向收斂且保存眾人各自所安的狀態，而不是對個別人事的防衛與禁制。

其次，盧梭經由轉讓契約，不僅確立了群體內部的個人分際，也重新調整了私利之內容，他將個人認同的範圍擴充至集體⁷⁵，使個人與集體合而為一，再無自私自利與大公之對立。這裏牽涉了幾個問題：一、以集體約定來重新塑造個人的權利義務，是否果真使人變得公而不私，抑或僅是憑藉智性運作，所塑造出一種以國家或民族為單位的更大之私？換言之，公只是個人自我之膨脹為國家社會之自我而已？答案顯然是肯定的⁷⁶。公與私在這裏並沒有真正地以兩個完全異質的

由的重要性，其手法則主要是從法律之建立而致。

⁷³ 《明夷待訪錄》在〈題辭〉之「吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉。」即已表明了黃氏對德性的信念，見黃宗義：《明夷待訪錄》，頁1a-b。

⁷⁴ 前者如「有人者出」般之人，後者從其對後君的勸說以及透過學校興發個人的努力可見。有關學校，他在〈學校〉中說：「必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。……蓋使朝廷之上，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。」（同前註，頁8a-b）所強調的亦是這對天下、公之體認和承擔而已。學人作為一般人，雖未必能如三代之君般願意獨力捨私為公，但梨洲仍興發之，其最終能被興起的德性程度是按各人之狀況而有高低不齊，然卻無需預先否定或自限。在某些時候，學人甚至能因高度的德性學養而作為君主之師友。

⁷⁵ 另可參考第一卷第九章〈論財產權〉的相關討論：「集體的每個成員，在集體形成的那一瞬間，便把當時實際情況下所存在的自己——他本身和他的全部力量，而他所享有的財富也構成其中的一部分——獻給了集體。……集體在接受個人財富時遠不是剝奪個人的財富，而只是保證他們自己對財富的合法享有，使據有變成為一種真正的權利，使享用變成為所有權。於是享有者便由於一種既對公眾有利、但更對自身有利的割讓行為而被人認為是公共財富的保管者，他們的權利受到國家全體成員的尊重，並受到國家的全力保護以防禦外邦人；所以可以說，他們是獲得了他們所獻出的一切。」見盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》，頁35-38。

⁷⁶ 除前述可資證明之說法外，參見第一卷第六章〈論社會公約〉：「這一結合行為就產生了一個道德的與集體的共同體，以代替每個訂約者的個人；組成共同體的成員數目就等於大會中所有的票數，而共同體就以這同一行為獲得了它的統一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志。」（同前註，頁25-26）盧梭並稱此為「公共人格」。另可參同上書，第7章〈論主權者〉，頁29-32。

界域出現，而只是同一事物上之小大差異。這似是黃宗羲在劃分公、私為兩個不同領域並標舉德性時已預見的事實。若公不能純然是公，而只是更大之私，那麼所謂之「公利公害」（〈原君〉），仍不能得到解決。如盧梭般對家國民族的維護實只是〈原臣〉中的「社稷存亡」問題而已，與天下萬民之憂樂終究無關。若人類欲正視「公利公害」，他們必不能忽略那「有人者出」般獨力承擔公之德性，因為，公唯有基於為公承擔、不計個人利害的德性，才能真正異質於私；若如盧梭般始終只訴諸於一般人之私利，其能達致的終極境界亦唯私而已。二、承上，即便有人能德性地為公，其所實現的共體世界與盧梭之共和，結果真的不同嗎？換言之，真的有所謂純然、獨立於私之公嗎？抑或共和之公已是人類可期盼的最高狀態？有關於此，首先可以注意的是，黃宗羲對全民皆公的看法實際上已間接否定了公民共和的必要與可能性——全民捨私為公乃肇因於上位者之私，此強力威逼下的違背人情之舉，將淫亂衆人之各自性而引發人與人間無窮的欲求和敵對。對比盧梭理論，除了上位者被指定為人民集體外，均與前述相符，人們在共體中雖似乎都是基於志願且沒有損失（沒有任何人從屬於任何人）的，但集體所構成的強力實際上卻以遠超於暴君或政府的力量——因後者終究也只是社會中之少數——的方式加諸於所有個人之上⁷⁷。人們承受了更為嚴密的共體壓力。然而，社會之私利性不僅沒有改變，甚至如同《明夷待訪錄》中後君以一家之私建立的社稷國家一樣，它的結果仍難以避免地激發出衆人對整體無度之欲望⁷⁸。對梨洲而言，這樣的做法必然要被摒棄，因為若人民確實無法主動地使社會像家庭那樣自然而然地結合起來，只知經營各自之私利，那麼，刻意違背人民的本性以圖改造，或反過來以私為基礎向外推擴其合法性，即便理論之立意本是善良的，都已是對人

⁷⁷ 盧梭在本章中將公意與個人意志對立起來，並只肯定前者，他甚至說：「任何人拒不服從公意的，全體就要迫使他服從公意。」（同前註，頁31）

⁷⁸ 參考 *Les Notions Philosophiques Dictionnaire II* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), p. 2121 “PUBLICITÉ [soc.]” 條：“... La seconde question participe de l'idée, très largement répandue, selon laquelle les médias seraient omnipotents et qu'ils seraient capables, en l'occurrence, de créer artificiellement des besoins, à seule fin de trouver un débouché pour l'appareil de production. Ainsi, selon J. K. Galbraith, le système industriel produirait grâce à la publicité ce type d'homme désirant toujours un peu plus de biens que ses revenus ne lui permettent d'en acquérir... (F. Balle)” 透過對公的建構技術（主要指傳媒，但亦包括其他將公建構起來之意識形態、權利義務、制度等精巧的技術），使個人永遠欲望在他真實需要之外更多的利益。此處公所造成的影響與黃宗羲所言的君主之私之結果無別，實是因為西方之公作為共體之自我，仍與私無本質差異之故。

情的否認，對人更深遠的傷害。在群居事實之外，人不應扭曲自身來因應一不自然的社會結合；相反地，人才是社稷或天下更真實、重要的目的。君臣們首要努力的亦唯保障此人情之存在而已，此始為真正正確面對人民的態度。

公與私既確實為兩個異質的界域，那麼，黃宗義理想中的致治圖象便應有兩個基本方面：一是純然公領域之致治問題，如其對在位者德性及權力、制度，以及其於公利公害的討論。二是公對私之意義；易言之，當「人各自私也，人各自利也」（〈原君〉）已是一值得肯定的存在狀態，那麼，對人民而言，公之意義為何？以德性為主的公能裨益於私者為何？對此第二方面之探究，如能顯示梨洲仍有一異於或甚至高於盧梭共和狀態的期望，則獨立於私之外的公之重要性，便無庸置疑。以下便針對此第二方面進行討論。

黃宗義以「私利」二字詮釋人的各自關懷，或是為了對比公利公害和後君私天下之心態而說的，從〈原法〉對維護眾人私利的具體措施——養、衣、教看來，物質上之「利」也僅與溫、飽等客觀需要有關，非功利、利益之屬；精神上之教則根據不同的對象而授以為政之道、禮學曆法或郡縣鄉里之賢善風俗⁷⁹，亦與私欲功利無關。既非利欲，亦不產生人與人間的對立或箝制，黃氏的各自私利明顯異於盧梭對私性質的體認。若我們將盧氏所觀照的現象放在《明夷待訪錄》的分析中衡量其意義，其所指出的人與人之矛盾、奴役，顯然已是後君統治下私欲橫流的景況，而不是「有生之初」時的狀態。盧梭對人群問題的認識因而只是社會腐化後的結果，非人性原貌。因此社會契約所欲追求的理想，也不是對人性原貌的回歸，而只是在人人可欲的狀態下，如何保持社會最低限度的穩定。在這樣的前提下，集體利益和公意因而成為壓制個體相互欲求、令共體不致崩解的最大力量。然而，當梨洲以各自私利來說明私時，他更看到人各先面向自身真實需要，而非慕求他人之所有、效仿他人生活的無自己狀態。換言之，即使在只能理解私的一般人民身上，都存在一種能夠返回自身本分的性情。這是為政者所不應廢棄，甚至更應珍而重之的一面。而公在維護天下人之私時獨具的意義，因此主要也僅是從人民向外反應人群、世界（如〈原君〉末眾人對君主之私的模仿）這較易偏頗的一面而言⁸⁰。公故是透過君主德性之示範，以及藏法於天下、令上下欲

⁷⁹ 見黃宗義：《明夷待訪錄》，〈學校〉，頁8a-11b。

⁸⁰ 有關人民之被動性（即非主動地行而是反應他者——尤上位者及邦國整體之有道或無道——地行）是儒家早期便已確認的事實，如《詩經》經常提到的「報」，可參見〈衛風·木瓜〉：「投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也。」等句、〈大雅·蕩

惡能夠沉靜收斂而「不見」(〈原法〉)，所營造出的外在有道之環境；在此環境中，人民縱使只是被動地藉由反應形成心態、行爲，都已就於正道。事實上，即使在盧梭有關立法者應由外邦人或退位者擔任的構想中，我們也可以看到正道及德性示範之意義——若人民能心悅誠服地遵行法律，實不是因爲立法者能置身於利益之外，而更是由於法制本身已體現出正道，人們對於立法者的善意和努力有所信任和感念。若人所關注的僅是立法者有無涉及利益之問題，那實是說：其法已先不正、不可信了⁸¹。公對私之協助故是從旁之輔佐，人民本身的各自性仍是天下之主體。相對地，如盧梭般直接對私利內容進行轉化和規定之治理，實忽視了人民這面向自身分際的性格，而將反應視爲本性，人民的腐化被看作是他們本身的欲望和貪婪，而不只是對外部現實的回應。在此情況下，對人類自由和理智的肯定實際上已隱含著遠爲深沉的自我否定，人們必須承受被約束規範的義務，並導致公內容之偏向。

由以上有關公對私之意義的討論，我們可見到《明夷待訪錄》更高於共和國家的各自私利狀態，以及公獨特的致治領域，與近世民主共和思潮並不相類。

五、結語

以上，我們以〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉三篇爲中心，將梨洲《明夷待訪錄》對於公、私的態度以及由君主拋卻對公的承擔所造成的整體私欲橫流，進行了簡要的說明。而透過和盧梭《社會契約論》的對比，也使我們知道：作爲明清之際代表作品之一的《明夷待訪錄》之致治觀，其對傳統德性致治觀念的繼承，正是使其得以將公與私之異質性真正區隔出來的關鍵。公非如共和思想所認爲的僅是一種集體之大私，而藉德性所實現之公也絕非以衆人私利的轉讓爲途徑——公必須在保有個人各自私利的情況下，針對純粹公利公害的範圍付出心力，非只是通過公意對私領域進行調整而已。梨洲對公、私議題的意見，顯示中國在邁向民

之什·抑)對君主的教誨：「無易由言，無曰苟矣。莫捫朕舌，言不可逝矣。無言不讎，無德不報。惠于朋友，庶民小子，子孫繩繩，萬民靡不承。」，或如《論語·爲政》：「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」所反映的現象。

⁸¹ 前註所引《論語·爲政》句之有恥／無恥(即能否衷心自覺於善惡)、究竟是只求免於刑戮抑或真正能格，正說明了正道與德性超越其他政治措施和刑罰禁制之重要性。以上意見參考譚家哲《論語研究》(未刊)之相關疏解。

主共和前夕知識分子對時代、人群問題的獨特認知，其創見是我們應重新加以探究和反省的。最後，在完成以上對《明夷待訪錄》與其後新思潮之異同的探討外，我們應再回頭審視它與傳統思想的關係，作為本文之結論。

黃氏在德治、法之節約、以民為重等諸多見解上都顯示出對早期儒家思想的繼承，這似乎是梨洲本身所自覺效法的觀念。然而，選擇「公／私」觀念作為建立致治理論的起點，卻隱約顯露出與孔、孟不盡相同的思想理路。將梨洲「公／私」之稱，相較於孟子對應墨翟兼愛之大公與楊朱為我之自私時所稱的「君／父」⁸²，便可略見端倪：後者從不同人倫關係中所面對之具體對象作為界分的根據，其重點在人，而「公／私」卻是由事務之屬性、範圍形成對比，因而關注的重心仍在事。即便「公／私」同時寓有對人群組合的意涵，從中可見的也只在群體（天下）與個體（各自）的區隔，然而，個體作為不同之個人，及其與不同對象所構成的具體關係，在此是未被強調的，他只是非群體之人而已，同樣地，群體也僅是抽象的個體之集合。其次，梨洲將公與私畫分為兩個獨立的領域，不可兼擅，否則也只轉公與私為漫然無節、人人可欲之私欲的看法，在孔子說：

《書》云：「孝乎惟孝，友于兄弟。」施於有政，是亦為政。奚其為為政？⁸³

時，也突顯出二者細微的差異。孔子表示：孝悌等人倫之事乃為政之真正內容，若非孝悌，「奚其為為政」？而孝悌，明顯地也只能對應梨洲所謂「私」的範圍，它們只是「君／父」中「父」所涉及的德行問題。孔子顯然有以後者為主而兼領二範疇的意味，「君／父」或「為政／孝悌」對他而言，並非兩個獨立而異質的問題，甚至於，當他反問「奚其為為政？」時，更表明出私人的孝悌人倫在致治問題上之根本性。人倫之所以如此重要，與它作為唯一自然而真實的人群結合方式有關。梨洲自亦對此有所認知，故主張縱然只有各自之私的實現，而無公利公害之事為，對人民而言，已稱足夠，人不必嚮往以公作為更高的存在理想，這說明了他對個己人倫極大程度的肯定。但當梨洲進一步以「公／私」作為處理致治問題的整體原理時，他便已和盧梭一樣承認家庭人倫之限制，並對社會不自然的結合有所認可，是以抽象地統括人群為天下整體（公），並削減了人與人間原

⁸² 參見《孟子·滕文公下》：「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」，以「君／父」指代近於「公／私」之概念。

⁸³ 《論語·為政》，見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年），頁59。

本自然建立的來往情誼，成爲各自無涉的個體（如〈原臣〉中「路人」之說，此即以「各自」爲意涵之私），甚至對人倫締結尙存有質疑和防範⁸⁴。此保留態度，使《明夷待訪錄》所期盼達成的治世狀態走向異於孔、孟的方向。是以，若明清之際所出現的思想變化確實爲日後中國現代化埋下伏筆，從《明夷待訪錄》而言，其所深刻影響的社會變革，實非單純由對私的肯定而致（因梨洲所謂之私終究與私欲有所分別，故其致治方式仍必自有德者對公的獨立承擔而來，而不是如盧梭般從突顯自由、共和而致），而是從公、私觀念對整體社群型態和內部關係的改變，所衍生出來的變化。此始爲《明夷待訪錄》公、私觀之歷史意義。

⁸⁴ 如〈原法〉爲防其淫而制定的婚姻之禮，或如〈原君〉反對君王「家天下」之觀念、〈原臣〉對君臣間私人情誼的否定……，對梨洲而言，這些本自於人倫而生的關係與價值，皆是私欲性的，因此亦對立於真正應行的公、私狀態。

黃宗羲《明夷待訪錄》之公私觀 ——兼與盧梭《社會契約論》之比較

簡良如

本文反省的起點，乃在明清之際公私觀念的變遷上，而以黃宗羲《明夷待訪錄》作為主要的研究對象。黃氏公私觀不僅與中國前期儒家獨重人倫的思想不盡相同，亦與西方現代公私觀相異。他將社群中個人的存在狀態分為三種：公、私與私欲性的存在，並闡述它們不同的形成基礎及彼此關係。在盧梭社會思想中至為重視的私欲問題，據黃氏之分析，僅是公、私二者敗壞後的產物，非社會最根源的負面現象，這使得《明夷待訪錄》理想的世界仍以君、民各自之德性為本，而不以全民共和為目標。

關鍵詞：黃宗羲 《明夷待訪錄》 公與私 私欲 德性

The Perception of Public Interests and Private Ends as Reflected in *Mingyi daifang lu*

CHIEN Liang Ju

This paper, focusing on Huang Zongxi's *Mingyi daifang lu* (Waiting for the Dawn), examines the transformation of concepts of public interest and personal ends during the transitional period in Ming-Qing China. Huang's ideas were different from that prevailing in the previous ages and from that of the modern West.

Huang divided individual existence in a human society into three categories, namely, attainment of the public interest, realization of private ends, and pursuit of selfish desire. He further elaborated on the formative basis of their patterns of existence and their interactive relationships. Selfish desire, the most important element constituting Rousseau's perception of society, Huang relegated to the degenerate; it existed simply because the concepts of public interests and private ends ceased to exist in society. The ideal world, based on Huang's understanding, was not built on a republic, a desirable form of government to be achieved by all citizens, but on a noble character which was supposed to be an attribute of the ruler and the ruled.

Keywords: Huang Zongxi *Mingyi daifang lu*
public interests and personal ends selfish desire virtue