黄宗羲“有治法而后有治人”论之再研究

耘　耕

在《明夷待访录·原法》篇中，黄宗羲提出了一个著名的观点：“有治法而后有治人。”把黄氏的这一观点说成是“法治理论”，而且是“民主主义的法治理论”，是时下常见诸论著和教材的一种看法。其实对黄氏的观点还有再加研究和讨论的必要。

一、“有治法而后有治人”与“有治人无治法”

“有治人无治法”一语出自《荀子》。荀子所谓的“治法”是指“良法”，即三代圣人之法。荀子总结三代至战国的历史经验，认为三代有圣人创制之“治法”，又有“治人”来实施这种“治法”，故而天下大治。战国之世，天下大乱，原因何在呢？他指出，问题不在于没有“治法”，而在于缺少“治人”。他说：“三代虽亡，治法犹存。”① 因而，致治之方，不是“急得其势”，重新立法，而应急得其人，充分发挥象他那样的“大儒”、“治人”的作用，切实贯彻执行三代之“治法”。“有治人无治法”便是针对这一情况而发的。这句话的意思是：能致天下于大治的“治人”是有的，但不存在自然而然地治好天下的“治法”。荀子是赞成“治法”的，不能笼统说他轻视法的作用。在先秦孔、孟、荀三家儒学中，荀学最重视法，《荀子》中讲法最多，这已有公论。但在荀子看来，“治人”更重于“治法”。从荀子礼法思想的整体来说，他是一个君主主义者，君主主义在本质上是一种人治主义。从这个意义上可以说，荀子的“有治人无治法”是一种人治论。

黄宗羲的“有治法而后有治人”论乍一看似乎是荀子“有治人无治法”的反命题，实际上并非如此。荀子说，他的时代“治法犹存”，唯缺“治人”。黄宗羲则认为，他的时代，首先缺少的是“治法”。他说：“三代以上有法，三代以下无法。”这里的“无法”，指无“天下之法”，亦即无“治法”。请看他论道：

“夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽，经此二尽之后，古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具……。”②

这就是说，秦以前尚有“古圣王”之“治法”存在。这一看法正与荀子相合。黄宗羲反复告诉人们，自秦以降，“治法”湮灭，元代以后，更是“荡然无具”，剩下的只是专制君主的“非法之法”。“自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治人之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼。”在“非法之法”的桎梏下，“治人”被捆住手脚，难以有所作为。因此，黄宗羲

① 《荀子·荣辱》

② 《明夷待访录》。本文引文凡出该书者不再注明。

疾呼，当务之急是恢复先王之“治法”：

“使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其间；其人是也，则可以无不行之意；其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下。故曰有治法而后有治人。”

在“治法”尚存的时代，强调“治人”；在“治法”已经“荡然无具”的时代，强调应先恢复“治法”，而后“治人”才能发挥作用。前者是荀子的主张，后者是黄宗羲的改作。其实，两者在思路上并无二致。首先，他们使用的概念相同，都讲“治法”、“治人”。黄宗羲并没有引入或创造出诸如“法治”、“人治”之类的新名词。其次，他们在先应有“治法”这一点上也相同。只是荀子认为，三代“治法”在他的时代原本就存在着，黄宗羲则以为他的时代全无“治法”，须先一一恢复之。再次，他们关于“治法”的价值标准是一致的，都推崇三代“先王之法”。最后，他们还都认为，“治法”须得“治人”才能发挥作用。荀子的主张已不必复述。黄宗羲的“后有治人”，显然是要有“治人”的，这只是个先后问题，不是要不要的问题。他说，有了“治法”之后，“其人是也，则可以无不行之意；其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下。”“其人是也”的“人”，指“治人”。有了“治人”，“治法”才“可以无不行之意”。这同荀子的“有君子，则法虽省，足以遍矣”是一样的逻辑。①

综上所述，黄宗羲的命题与荀子的命题在法的价值观和法的思维方法上都是一致的，不存在什么“法治与人治的对立”。黄宗羲说，在“非法之法”猖獗，亟须复兴三代之法的时候，“即论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人”。这“即论者”指谁？有人认为是荀子。荀子生活在先秦时代，怎么会成为黄宗羲抨击的“即论者”呢？“即”，当时之谓也。“即论者”，指当时仍教条地死守荀子在先秦时代所持的观点的人，也就是黄宗羲在同一篇文章中所讥刺的“俗儒之勦说”的“俗儒”。在明清之际，三代圣人“天下之法”已“荡然无具”的情况下，再重弹“有治人无治法”的老调，在黄宗羲看来便是“俗儒之勦说”了。

二、“有治法而后有治人”与民主主义法治

“有治法而后有治人”这一命题的主旨既然是强调恢复三代“先王之法”、“天下之法”，即黄宗羲所说的“一一通变，以复井田、封建、学校、卒乘之旧”，所以，它与近代民主主义的法治论不是一回事。

近代法治的含义可以说是众说纷纭。撷众说之精粹，有一个基本点是相互认同的，即法治的关键之处在于与民主制相联系，以民主政体为基础。法治同它所依附的民主制一样，是反君主制的产物。我们应当从这样一个最基本的价值准则上去评析黄宗羲的“有治法而后有治人”论。

这里涉及到黄宗羲的另一个著名命题：“天下为主，君为客。”有人认为，这是民主思想的启蒙，可与西方卢梭的民权学说相媲美。黄宗羲所谓的“主”，是不是国体意义上当家作主的主人，或国家权力所有者意义上的主权者？不是的。这里的主和客仍是中国传统的家庭文化观念所生发出来的主客关系，意为：天下是万民的天下，不是君主一人的天下；君主不过是万民请来的客人，不能反客为主，窃天下为己有，而应以万民之生死安乐为职志，即所谓

① 《荀子·君道》

"凡君之所毕世而经营者，为天下也"。它所揭示和强调的是孟子所谓的对"独夫"、"民贼"可诛、可伐、可革。所以，他赞叹说："孟子之言圣人之言也"，"今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫，固其所也。"可见，"天下为主君为客"所称的主客关系，其实还是本末、主辅关系的另一种表达方式。这一命题在本质上仍应归属于儒学民本思想的范畴之内，而不是近代的民权学说。

正由于此，黄宗羲在猛烈地抨击专制君主之后，仍不废君主制。他所企望的就是以明君代替暴君与昏君，限制君权，使君主不能独裁专断而"私天下"。他论臣道及扩大相权，至君臣共治、君相共治而止。他指出，天子传子不传贤，因而君主不都是贤能的，要用宰相传贤来加以补救。这是针对朱元璋废除宰相制而发的。他说："有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。"他不但主张恢复相制，而且要求扩大相权，因为"天下之大，非一人之所能治。"具体办法是："天子批红；天子不能尽，则宰相批之，下六部施行。"他把这称之为"以宰相而摄天子"，使宰相与天子"同议可否"，实现"君相共治"。黄宗羲论臣道，着眼于提高为臣者以"天下为事"的主体意识，要求为臣者懂得，"我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。"这样的臣才配称"君之师友"。他们与君的关系就好象一起拉大木头的人，前唱后诺，共掌治国之权，实现"君臣共治"。所有这些设想中，君主都仍然是高居于宰相、众臣之上的主权者。天子之位是"传子"而世袭的，天子手握"批红"的实权。这绝不是论者所谓的虚君制或责任内阁制。而所谓"君之师友"、"同议可否"等等，也基本上不出先秦儒家所倡导的相对君主主义理论和作君之师、君之相的人生理想之范围。

再来看黄宗羲的"学校议政"设想。论者以为它已具有近代议会政治的雏型，恐非确当。黄宗羲是这样构划的：学校不仅应培养人才，而且要参与政治；太学"祭酒"位同宰相；天子、宰相、百官都须定期到太学听祭酒评论政治得失："祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳"，从而做到"天子之所是未必是，天子之所非未必非"，而由学校来"公其是非"；地方官同样应象学生一样就地方学校听取老师的批评、质询："郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。"黄宗羲的这些主张反映了儒生士大夫要求参预议政和监督的强烈愿望。然而，它同议会政治无关。学校议政，载于经传。《左传》襄公三十一年就有郑人在乡校"议执政之善否"的记载，儒家以此为三代遗制。黄宗羲的上述构想仍在这一传统的思维模式之内，它没有涉及到学校议政权、监督权的权力来源问题。质言之，黄宗羲的学校议政并不是民意代表机关的议政，而是"大儒"、退休宰相（黄宗羲认为，太学祭酒应由退休宰相担任）对君主的谏诤辅拂，是士大夫对君主政治的"清议"，最多加上太学生的集体上书。所以，他提供的可作为学校议政之风范的典型，是汉代士大夫的"清议"及宋代太学生的上书："东汉太学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议；宋诸生伏阙抛鼓，请起李纲；三代遗风，惟此犹为相近。"显然，黄宗羲的学校议政主张基本上是属于民本政治和开明专制性质的。

总之，黄宗羲在《明夷待访录》中的思想学说，集了古代社会批判思想之大成；他的"天下为主君为客"论接续并大大弘扬了先秦儒学以孟子"民贵君轻"论为代表的民本主义。但从整体水平而论，他远未达到近代资产阶级民主主义启蒙思想的高度，也不曾提出诸如民权论、君主立宪论、虚君共和论之类的学说。换言之，黄宗羲的"有治法而后有治人"论仍是他的激烈的社会批判思想的一个组成部分。这种思想批判了君主专制和专制君主，但仍

然不废除君主制，而是改良君主制，限制君权，扩大臣权（注意：不是扩大民权）。所以，先有“治法”论与近代民主制的法治论有本质的不同。

三、“有治法而后有治人”与法家的“法治”论

有的论著将黄宗羲的先有“治法”论与先秦法家“以法治国”的“法治”论连接起来，构成中国古代的一条封建主义“法治”线条。对此亦不能不辩。

黄宗羲认为，“三代以下无法”，特别是秦、元二代更是“非法之法”之尤。秦“焚书坑儒”，专任刑罚、重刑轻罚，奉行的正是商鞅、韩非的“法治”，因此首先受到黄宗羲的猛烈批判。他愤怒地指出：

“后世之法，藏天下于筐箧者也；利不欲其遗于下，福必欲其敛于上；用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐箧之所在，吾亦鳃鳃然日唯筐箧之是虞，故其法不得不密，法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。”

他所描绘的“非法之法”的特征，正是法家的绝对君主主义和重刑主义的“法治”。黄宗羲抨击“非法之法”就是抨击法家之法和“法治”。

与否定法家之法和法家“法治”相应的，是他对三代“先王之法”的由衷赞美。他称三代“法愈疏而乱愈不作”，是所谓的“无法之法”，这正是荀子等儒家所主张的“法虽省，足以遍矣”的观点。他对君臣关系、相制、学校的种种构想，都体现了明显的儒家民本主义、相对君主主义的致思趋向。他说：“古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。”“天之生斯民也，以教养讬之于君。”如是等等。这些言论，太熟悉了！无非是“保民而王”、“作民父母”，都是传统而又传统、儒家化而又儒家化的思维方式和论调。顺便说一句，在中国封建政治和法制体系中，“民”只是“君父”的“子民”，而不是“公民”。“公民”才是民主政治和法制的基石。显然，黄宗羲的上述言论表明，他并未走出“君父”——“子民”的思维怪圈，尚未达到民主启蒙思想的高度。

儒家法思想的治国主张重德化礼教。黄宗羲说：“故治之本，使小民吉凶一循于礼。”又说：“民间吉凶，一依《朱子家礼》行事。”他特别重视乡饮酒礼：“凡乡饮酒，合一郡一县之缙绅士子。士人年七十以上，生平无玷清议者，庶民年八十以上无过犯者，皆以齿南面，学官、郡县官皆北面，宪老乞言。”凡此种种，可知黄氏的治国之道大致不出儒家传统的“礼治”之范围。他的“有治法而后有治人”之论，既非民主主义法治，亦不同于法家的“法治”。其实，批判现实主义和经世致用是儒学内部固有的思想传统。黄宗羲把这两个方面大大地提升和弘扬了。把他说成是儒学的反对派实在是一种误解。清末为适应维新需要，彰明儒家经世致用之学，经陈宝琛、孙家鼐、翁同龢等联名疏请，光绪帝特准黄宗羲、顾炎武“从祀文庙”，确认其为儒学正宗。此节也可作为我们正确评价黄氏“有治法而后有治人”论及其整个政治法律思想的一个参考。

（作者单位：西南政法学院）

责任编辑：张少瑜