

第18章

禮義之邦

荀子的反順性論

禮治制度

官治、吏治

繼承制度

多人社會中呈現出的家庭、市場、貨幣、禮尚往來等現象，說明了出於自為動機的個人也會結合，並為取得新的利得而形成組織合作，以至於在模仿、沿襲中逐漸自然長成歷久彌新的制度。任何的行動都必然有其成本；個人加入這些組織與制度的成本在於他必須限制自己某些行為。這些限制可以出自個人在追求崇高道德目標或宗教情操下的自我約束。然而，制度自然長成的事實隱隱約約地指出了：在這些制度的形成過程中，它必然也形成了一些能對抗虧人自利之害的設計。本篇前數章以不同的範例重複解說此一觀點，如：親子關係討論孝道如何提供誘因使自為的孩子也會以家庭總福利為目標；初民社會討論初民如何結合人們在對抗天災與對抗外侮的雙重需要以減輕搭便車者的問題。明顯地，這類制度或組織使人們失去部份的行動自由；不過，維繫自然長成秩序的制度所限制的是虧人利己的行動。

為什麼要取得合作利得就得限制部份的個人行動呢？如果單獨生活在孤島上的小魯某日竟然發覺，自己走在河裡就頭暈目眩。他的利益會因此行動限制而提升嗎？不會的。如果共同生活在霍布斯叢林裡的小魯和小黑，都發覺頭暈目眩而不能再渡河去偷取對方的物品。他們的利益會因此行動限制而提升嗎？會的。這兩例子的差別在於偷竊會影響他人的行為決策且對他人的影響是不利的。當一個人的行為後果會影響到他人時，一般稱此行為具有外部效果。如果這影響是不利於他人，則稱之為負的外部效果；如果這影響是有利於他人，則稱之為正的外部效果。請讀者注意：這「正」與「負」是從被影響者的角度來定義的。偷竊行為使他人得花費時間或資源去保護他的財物，不孝行為使父母無法安排他們的老年生活，偽造貨幣將破壞幣值的穩定而使交易無法順利進行，白搭便車會使他人必須分攤更多的防禦支出等，這些都是具負的外部效果的行為。

為何個人會選擇具負的外部效果的行動呢？除了極端自為的少數個案外，通常的原因不外乎：缺乏對他人的種種資訊、無法正確預期他人的行為、彼此缺乏互信、

或面臨如囚犯的困境中的利害衝突。這些原因將導致他無法與他人建立長期的合作關係，因而採取不合作下之最大私利的策略行為。除了虧人自利外，這類行為所牽涉的不外乎非生產性（如偷竊）或破壞人們合作意願（如不孝）的活動。於是，如何限制這類具負的外部效果的行為便成了整個社會在合作時必須克服的難題。第12章已指出設限的方式會隨不同的理想社會追求者而有不同。老子、孔子、與墨子所追求的理想不同，故其構思的限制方式亦不同。

本章，讓我們再以我國兩千年的傳統社會為對象，進一步探討先民們是如何為追求理想社會的實現而建立種種的典章制度。這些制度的基本形式，一如荀子所稱，是「貴賤有等、長幼有差、貧富輕重皆有稱者」。為簡便起見，我們籠統地稱它們為禮義之邦中的典章制度。我們不必以今日的權利觀點去批評那些制度設計，而應關心：在當時的技術與社會條件下，它們成就了多少利得？它們為何逐漸失去光彩？若只是一昧鄙視，我們就無從了解何以它們會被逐步淘汰而為現代的民主法治制度取代。本章，我們先介紹荀子的思想，以說明他曾經提出與現代經濟學相通的理論。然後，我們以經濟分析的角度來討論通常儒家為實現禮義之邦理想所構思的德治制度。從荀子與一般儒家思想間的對照，我們可以稍微瞭解困擾中國古代的問題為何。接著，我們再以吏治制度提醒讀者，實際上的帝王時代裡必須面對人人自為的問題。最後，我們分析嫡長子繼承制度，並藉以說明一般儒家的禮義之邦理想是不可能實現的。我們的目的不僅在「鑑往」，更在為本書的下兩篇打基礎，並藉此略微摸索「知來」之路。

荀子的反順性論

第12章提過，主張性善的孟子認為：個人只要能夠擴充義的四端以完成德性自覺，理想社會即可形成。孟子之後的荀子極力抨擊孟子的性善論而另立性惡論新說。從表面來看，兩者的出入僅在於對人性本質觀點的不同；實際上，其間的差異牽涉到儒家以主張隆禮去實現理想社會的根本理論問題。荀子以為主張人性本善就不必要再主張聖王、禮義。人性既然是善，聖王、禮義又如何能在固有之性善之上再加上善呢？故而，在方法論上，荀子發展以性惡論為中心的獨特思想，以求建立兼足、明分的隆禮體系。

讓我們再回到文明基本問題上，就荀子對無道社會的形成與其解決辦法作為探討的開端。他說：

人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲；兩者相持而長，是禮之所起也。故，禮者，養也。 <禮論>

他也如同老子、墨子同樣地認為人之「有欲而不得」是社會的亂源。老子認為人們的「不知足」必然會導致亂；然而，荀子則與墨子一樣地認為兩者之間沒有必然的關係。在第6章，我們也討論過荀子認為人性好利。但好利是人對行為的選擇結果，人未必要選擇好利的。他說到：

小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以，而不可以使也。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以偏行天下，然而未嘗有能偏行天下者。 <性惡>

容我們稍做一些詮釋：如果「足」隱喻「性」，「可以偏行天下」比喻「好利」，則這段話正在說明人性與人的行為之間的差別。就像一個人是否要偏行天下是他的選擇，人雖具有好利的偏向，卻未必會選擇成為小人。荀子擔心人們會成為小人，因為人們都變成小人時，社會自然將陷於無道的地步。他說到：

今人之性，生而有好利焉。順是，故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生，而禮義文理亡焉。 <性惡>

使社會淪入無道的原因是人們順性而變成小人，其咎並不在人性好利。人性好利是否可稱為性惡呢？不論名稱恰當與否，「性惡」只是荀子用的一個名詞。歷代學者皆以個人的天生內在本性來論說性惡、性善、無善與不善，或善惡雜混，而完全未注意到荀子的性惡並非立基於對一個人自身本性的考慮。荀子的確認為好利、好聲色、耳目之欲，與妒嫉心等等是天生的本性。但是，爭奪、殘賊、淫亂是「從人之性，順人之情」的社會亂象，而非每個人的天生內在本性。

荀子是反順性的。然而，不幸地，荀子因直稱「性惡」而在歷史上遭到冷落，甚至被從孔廟中除名。對於孟子著重修身、養氣的性善論，荀子批評道：

凡古今天下之所謂善者，正理，平治也；所謂惡者，偏險、悖亂。是善惡之分也已。今滅以人之性，固正理、平治邪？有惡用聖王，惡用禮義矣哉？有聖王、禮義，將曷加於正理，平治也哉？ <性惡>

由於要反順性，才需要聖王與禮義。寥寥數語，荀子就將孟子的性善論與孔子主張隆禮崇聖之間的矛盾點明清楚。然而，非常令我們迷惑的，後世的儒家學者似乎都假裝沒有見過這段文字，而一味地規避這個顯然的矛盾。同篇之中，他接著又說：

凡論者，貴其有辨合，有符驗。故，坐而言之，起而可設張，可施行。今孟子曰，人之性善，無辨合，符驗；坐而言之，起而不可沒張，而不可施行。豈不過甚矣哉？

換言之，在荀子看來，孟子的性善論既經不起邏輯的辯證，又缺乏可經客觀現象加以檢驗的內容特性。這樣的學說，只能視為一種理想說說而已，對人的行動的瞭解與分析並無實質意義。這也就是為什麼荀子在論述方法上採取性惡觀的理由。

在瞭解無道社會是起源於人的順性之後，對於解決社會無道的問題，荀子便集中精力於構思如何避免人們選擇順性好利之行為的制度設計。他認為：

從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分，亂理，而歸於暴；故必將有師法之化，禮義之道，然後，出於辭讓，合於文理，而歸於治。

他主張以「師法之化、禮義之道」去使社會歸於治。他說：

禮者，所以正身也，師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？ <脩身>

師的角色只在正禮，只在把禮法的內容示之於學習者。師不能勉強學習者去學，也無法強迫。學習是個人主觀的意願，是個人的一種行為選擇，這不同於墨子主張投桃報李的必然回報行為。因此，為了能順暢此通路，荀子不會只單方面要求「夫師，以身正儀，而貴自安者也」，更要求學習者「學不可以已」。反之，「不事師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄，無為也。」

然而，由於學習與否的主動權在學習者，如果學習者不願學習而仍致力於順性好利，社會又如何能化解無道呢？荀子對中華文化最大的貢獻便在此問題的答案上，可惜一般學者並未重視它。為回答此問題，我們得回頭來想上段所言的「師法之化，禮義之道」所指的內容。荀子想推薦什麼樣的禮義之道給無道的社會，以進入有道呢？讓我們看他的一段話：

人之生，不能無群。群而無分，則爭；爭則亂。亂則窮矣。故無分者，人之大害也，有分者，人之大利也。 <富國篇>

荀子明白地說出了一個人世界與兩個人世界裡的差異。在一個人的世界中，人即使是順性好利又如何？試想，在老子的幾近獨自生活的小國社會中，個人的順性好利

其實只會為自己帶來更多的雞肉水梨，而不會影響到他人。此時，順性好利不正是能提升個人效用的行為選擇嗎？又何必要寡欲？又何必要加以限制呢？順性好利對社會的危害只會發生於兩人以上的世界。此時之所以會發生爭亂，一方面是由於欲多物寡之故；另一方面是順性會導致虧人自利的後果。老子不要紛亂的世界，因而主張寡欲以避免紛爭的發生。荀子則認為多人的世界可以較一個人的世界更適於人居住：兩人若能合作，其利得遠勝於自給自足的獨立生活。「人之生，不能無群」的原因不是孔子所說的「鳥獸不可與同群」，而是兩個人的世界可以創造出生產合作與分工合作之利得。在〈王制篇〉中，他把此點講得甚為清楚：

（人之）力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能群？曰義。故義以分，則合，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它物焉，得之分義。

合群後可以多力勝物，才可能造得出宮室。這是合群後的利得舉證。

群體生活除了可能發生上段所言物寡欲多的消費紛爭外，也可能發生「或佚樂、或劬勞」之類在合作時的推諉、摸魚之弊。如果這兩方面的弊病不除，群體生活仍無以產生出利得，以至於兼利天下的。荀子提出的辦法是「制禮義以分之」。荀子以為合於義的區分可以使眾人合群，並得到兼利的果實。然而，什麼是荀子所謂的「義」的區分，他卻未明白提及。但就經濟問題而言，分的內容必須要同時包括消費與合作生產兩方面。在消費方面，他認為：

禮者；貴賤有等，長幼有差，貧富、輕重皆有稱者也。故天子祿衣冕；諸侯玄襪、衣冕；大夫裨、冕；士皮弁、服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。〈富國〉

由此段話裡，荀子並不認為數量上的完全一樣是必要的，必要的是「稱」。可惜他也未能清楚說明「稱」的意義為何。至於在生產方面，荀子認為：

兼足天下之道在明分：掩地表畝，刺艸殖穀，多糞肥田，是農夫眾庶之事也。守時力民，進事長幼，和齊百姓，使人不偷，是將率之事也。〈富國〉

這段話顯示出他的主張是：依不同之能力而盡其職的分工。不論分工後各人的利得為何，以及各人願不願意參與這樣的分工，荀子都未進一步詳細討論。但我們仍可注意到他重視生產的誘因並強調明分的內容必須至少使人不怠惰、荒佚。

一般都認為貴賤有等是一個身份劃分相當嚴格的封建社會；但在荀子看來，只有經由定分，才能讓社會爭亂止息、才能免於無道之苦。明分可以兼利天下、兼足天下，這便是義。在君臣、父子、兄弟等兩人之間的關係中，墨子指稱義為**交相利**；荀子則更將義推至眾人之間的**兼利**。由於假設人的行為具有投桃報李的特性，墨子走向以宗教情操解決社會無道問題。荀子則堅信即使是回報行為也是人計算後的選擇結果；所以，他的學說便著重以構思制度去解決社會無道問題。在荀子的學說裡，不論是**明分**或是**禮制**，都已不是兩人世界的內容。兩人之間，無所謂明分或禮制，因為兩人之外並無仲裁之第三者存在。因此，在解決無道問題上，荀子希望在三人世界裡尋找答案；畢竟人的世界，不是只有一人，也不是只有二人。儘管荀子的理論與我們介紹的經濟學相通，他畢竟無力一人解決所有的知識問題。然而，我們並不能就此抹殺他的成就。令人遺憾的，雖然中國早已有了書籍，荀子開創的理論、知識卻未能累積、深化。

禮治制度

對於禮的內容，後世儒家，如朱熹、錢穆等人都認為「在上則為典章制度，在下則為風俗教化」。換以現代術語說，**傳統的禮學**涉及了政治學、經濟學、教育學、與社會學等領域，幾乎等於整個的**社會科學**。就禮的起源來說，孔子、荀子都一再強調其源遠流長的傳統，也強調其因時而異的時代性。雖然我國有周公制禮作樂的傳說，但較為可能的解釋是，周公曾利用攝政機會一度將所有的民間禮儀重加整理、頒布。儘管較早的夏禮、商禮大部份都已失落；然而，夏禮、商禮、周禮之間的不同，仍然可在《禮記》一書中找到一些比較的條文。不過，《禮記》僅知其然地記載一些百姓與天子如何在日常生活、慶典儀式、祭祀等行為合於禮的舉動，而未能分析其所以然。本篇前幾章的探討便曾圍繞這個主題做了些經濟分析，故我們不再重述。值得附帶一提的是，荀子的〈禮論〉也蘊涵這些禮儀的經濟分析。

孔子講仁，仁因而成為我國文化的中心思想。當顏淵問仁時，孔子的回答是「克己復禮」；孔子把個人行為之**合於禮**視為實踐仁的基本要求。據此而論，以仁為中心的孔子思想還具體表現在以合於禮為原則的社會規範。由於孟子對禮的漠視，不得不使荀子開創性惡論重新闡揚孔子的隆禮思想。不僅於此，荀子更將禮的功能延展到典章制度的運作，以慰藉孔子「爾愛其羊，我愛其禮」的感慨。荀子之後的古代中國雖自稱為禮義之邦，但禮義的意義已經脫離荀子的概念。這一節裡，我們討論一般儒家學者所構想的禮治。我們所謂的一般儒家是包括子思、孟子以降過度延伸

個人修身、養氣到社會制度運作的後世儒者。為了方便起見，我們只引用宋朝李觀對禮制的理論整理做為討論的基礎。

在傳統的君權政體下，「普天王土，率土王臣」，全國財物的產權都屬於帝王之家。至於百姓，他們是否亦如奴隸一般被視為帝王的財物呢？從「君君臣臣，父父子子」的倫理結構上看，儒家所強調的是類似父子的關係，而非人與物的關係，故宋代李觀說道：「君者，親也；民者，子也」。視民如子是一般所謂儒家民本思想的真實含義。在子女長大自立之前，雙親有義務扶養他們；相對地，君王對百姓也負有養的義務。然而，就如父母對子女負有養、教雙重責任，君王對百姓除了負有養的義務外，還負有教的義務。李觀說道：

古先哲王皆孳孳焉以安民為務也。所謂安者，非徒飲之、食之、治之、令之而已也，必先教化焉。

在這句話裡，李觀視教化為先於「飲之、食之、治之、令之」的工作。若暫不論「治之、令之」，何以君王對百姓的教化工作必須先於「飲之、食之」的扶養工作？這得由一般儒家學者以父子關係去比擬君王與百姓的關係所遇著的困難談起。

當儒家學者視社會與家庭為同一結構時，他便必須解決這兩組織所存在的差異問題。首先，子女在具有生產能力之前，他們需要父母的扶養與教育。但是，被比擬為子民的百姓只需要得到田地與耕種技術，便能自力謀生。由於全國土地均為君王所有，養民工作的表現便是「授民以田」或「租田與民」等政策。至於教民工作，則是教導百姓生存與生活的技能。李觀說道：

人之始生，饑渴存乎內，寒暑交乎外。饑渴寒暑，生民之大患也。食草木之實、鳥獸之肉、茹其毛而飲其血，不足以養口腹也。被髮衣皮，不足以稱肌體也。聖王有作，於是因土地之宜以殖百穀，因水火之利以為炮燔烹炙。治其犬豕牛羊及醬酒醴醋，以為飲食；藝麻為布，繰絲為帛，以為衣服。...取材於山，取土於地，以為宮室。...范金斷木，或為陶瓦，以為器皿。 《禮論》

儒家為了使君王也負有如父教子的工作，遂假設一切重要的發明、發現都出於聖王。然後，聖王再將這些生活與生存技術教導給子民。總之，在儒家的君父--子民體系裡，君王是以田地養民，以生活與生存技術教民。

子女終會長大獨立。若反映到君父--子民體系，則隱指子民在學會生活與生存技術之後，終將有不再需要君王的一日。邏輯上這是要否定君權政體的持續性的。因此，儒家學者必須找到子民永遠需要君王教化、無法脫離聖王獨立生活的理由。如果我們仔細比較家庭與社會的內部關係，將可得知：社會是由無血緣關係的個別家庭或個人所組成，其中人與人之間的互信互愛情愆遠弱於家庭，而利益衝突的機會

與規模則大得多。社會存在著比家庭遠為嚴重的人際衝突。這些衝突若不設法解決，則人與人之間便無從發生合作。合作不能出現，社會也就難以繁榮。然而，人際間的這些衝突並不會因百姓學會了生活與生存技術而消失或減弱。因此，即使是成年百姓也需要君王以道德、規範、法律、或制度去解決這些人際衝突。李觀在說過百姓需要聖王教導各種生活與生存技術後，又緊接著說：

夫婦不正，則男女無別；父子不親，則人無本；長幼不分，則強弱相犯。於是，為之婚姻，以正夫婦；為之左右奉養，以親父子；為之伯仲叔季，以分長幼。君臣不辨，則事無統；上下不列，則群黨爭。於是，為之朝覲會同，以辨君臣；為之公、卿大夫、士、庶人，以列上下。人之心不學則懵，於是為之庠序講習，以立師友。人之道不接則離，於是為之宴享苞苴，以交賓客。...以奉死喪。...以脩祭祀。豐殺有等，疏數有度。貴有常奉，賤有常守。賢者不敢過，不肖者不敢不及。此禮之大本也。

他將聖王的這些工作總括為「禮」。禮的前半段是關於生活與生存技術的教導，百姓學過即會、成年即能熟悉操作；但禮的後半段是關於人際衝突的解決與避免，它並不會隨百姓的成年而消失。於是，子女長大可以獨立，但百姓卻不能一日無君。

李觀在說完禮的內容之後，總括道：「聖人之治天下國家，脩身正心，無他，一於禮而已矣」。也就是說：君王應由「脩身正心」去落實禮，以完成治天下國家的的工作。這種以脩身正心為手段的治國策略即是德治。德治不僅是一種思想，更是一種制度，這是我們宜注意的。歷史上，一般儒家學者多視井田制度為君王養民的最佳政策，並視德治制度為君王教化百姓的最佳制度。由於採行德治制度，故而「教」變成了「教化」。早期許多儒家是相信君王只要行德治教化，則連治、令等手段都可不必。他們相信德治，廣義上包括孝治，可以誘發人類學習、仿效的本能，並開啟百姓善良的本性，而建立一個人人都具完全人格的社會。孔子也說過：「君子之德，風；小人之德，草。草上之風必偃。」他們相信君王只要行德治且能持久，則「人日徙善遠罪而不自知」，天下自然「頌聲作矣」。

然而，德治既是一種制度，便有它的運作機制與預期的功效。那麼，推行德治制度是否真能使社會歸於治？這一問題令我們聯想到第13章所討論的自為兒定理。此定理支持了傳統德治制度，並明白地指出了德治制度要能成功的條件：只要父愛夠深，子絕不會虧家自利。因此，父不必費心去設計各種制度或處罰以誘導子自利利人；他所需要的僅是經常反省自己對子的愛夠不夠深。自為兒定理假設了父權家庭的環境，此正好類比於君權政體的環境。如果儒家如我們所說的把社會與家庭視為同一結構，並將君主比擬為君父，則我們就容易以自為兒定理的觀點去瞭解傳統上一般儒家為何會要求君主以德治制度去追求國家的富強安樂了。

但如前述，歷代君王是被要求去教民、養民的。養與教既是君王的兩項基本職責，那麼，教化又何必一定要被說成與物質無關的純道德性工作？就自為兒定理而言，父以所得的再支配為誘因以誘使子努力工作。如果我們將君王的教與養兩工作結合如下：要求百姓交出全部產出給君王，然後由君王再分配給百姓。這樣的社會接近我國傳說中的**公田公作社會**；或者更鬆一點，成年授田、年老還田的**均田制社會**也可算是這種社會。於是，自為兒定理不就是說：只要君王愛民之心夠深，則百姓便會辛勤工作嗎？透過與養民工作的結合，德治不是真能治國嗎？

當全國所有財物都歸屬君王時，君王以德治國的成功機會可能是相當高的。但如果百姓擁有私產且其比例不小時，自為的百姓很可能便會以私產的經營為先，而不在于君主之愛對財物再分配的影響。此時若再強調德治，便只剩下**道德感化的有限效果**。實際上，最遲至秦漢時代百姓就已經擁有不少消費財與生產工具等私產。更早在春秋時代，魯國的「**初稅畝**」、鄭國「**作丘賦**」、以及楚國**按土田定軍賦**等財政措施，就已注定井田制度終將消失的命運。

兩宋的功利儒家

契丹、遼、西夏、金、蒙古在兩宋時期相繼地對中國造成巨大的威脅。和還是戰是困難的選擇；軍備、財政等現實問題也不是徒講仁義道德就可解決的。然而，偏偏此時又是理學興盛的時期。在這種背景下，兩宋的思想辯論激蕩出燦爛的火花。歐陽修、李覯、王安石、呂祖謙、陳亮、葉適等人成為著重功利的儒家代表。「正其宜而不計其利，明其道而不計其功」是董仲舒為儒家寫的座右銘；但是，他們認為重功利並不與仁義道德相背，不計功利則根本是心性上的空談。這也就是功利一詞的由來。重功利的儒家曾經與兩批人馬

激戰。第一批包括編寫《資治通鑑》竄改儒家民本精神而尊君的司馬光，與文采四射的蘇軾。第二批則為朱熹代表的理學家。儘管變法呈現一些顯著的成效，在既得利益者的抵抗與這些爭辯下，王安石只落得功敗垂成。另外，朱熹與陳亮辯論的五封書信大致上可以摘要出儒家的內部分歧。此外，葉適則已經認識到封建與郡縣兩種政治體制必須配合以適當的其他相關制度。雖然中國儒家的功利思想在愚民政治下被壓抑，而僅讓人將儒家視為儒教，兩宋以至於明朝的儒家功利思想仍值得現代經濟學者注意。

官治、吏治

在德治制度已無法落實養民、教民的目標後，君王便不得不在飲之、食之、與教化之外，再扮起治之、令之的責任。李覯統稱這些職責為**安民**。安民工作包括了養、

教、與治等內容，而其中的治又包括令與刑。禮制的範圍與意義都擴張了。漢代賈誼曾說：「夫禮者，禁於將然之前；法者，禁於已然之後」。賈誼所說的禮，接近於禮制前段的教與後段治中的令；而他所說的法，則是禮制後段的治中的刑。漢初儒家學者已認識到要建立頌聲作矣的社會便不宜再讓禮與法對立，以免陷君王於二擇一的困境；宋代儒家學者則已完成了兩者的融合工作，解除了傳統儒家在治國大政上陽儒陰法的尷尬。

在養民、教民的德治階段，君王作為一如草上風，風動草偃，故政府是接近無為的。在百姓有了私產，而不再無條件接受皇室旨喚時，百姓間的衝突需要解決，皇室的開銷也必須設法籌措。進入治民、令民的階段後，天下至廣已非君王一人所能獨治，千萬子民也非帝王一人所能獨育。君王便需要一個政府組織來輔助他安民的工作。李覲也說：

吏者，其乳保也。親不能自育其子，育之者乳保也；君不能自治其民，治之者官吏也。《安民策》

當君王與百姓之間出現官吏後，「君父--子民」體系變成了君父--乳保（官吏）--子民體系。君王的職責也由「養民、教民」的德治制度發展到「治民、令民」的安民制度。

對這一政府組織的發展過程，李覲只說是「（天下至廣）君不能自治其民」的不得已設計。這樣的解釋是無法令我們滿意的。試想：如果君父--子民體系無法實現頌聲作矣社會，君父--乳保--子民體系又如何去實現頌聲作矣的社會？如果君王正心、修身、愛民的德治卻有功效，則不論是官吏或是百姓都會表現出與他同心的行為。雖然「治之者官吏也」，但既然君臣同心，則臣亦是君。故，官吏實際上是分身之君。因此，在德治的理論架構下，君王之設百官應該是為了增加百姓與分身之君的聯繫，或降低百姓與君王之間的資訊傳遞成本。然而，李覲僅說「君不能自治其民」，卻並未解釋為何在安民制度下需要官吏（簡稱吏治），或為何要令之治之。

就一位有意經營天下的君王而言，君父--乳保--子民體系是君父--子民體系的一種替代體系；但這種替代並不是必然的、唯一的選擇。君王是以能帶來更高的經營效率為替代的考慮。換言之，被選擇的新體系必需具有較佳的預期效果，而且君王又能在低成本下操作它。就預期效果言，君父--子民體系已被證明無法實現「頌聲作矣」的社會，但君父--乳保--子民體系仍有可能。

至於君父--乳保--子民體系的操作成本如何？當儒家學者考慮由德治制度轉進到安民制度時，他們的思考方式是將安民制度拆分為：德治與吏治。德治仍如前述，吏治則是新體系所加進來的。德治是君王的教化職責，儒家學者致力於讓君王相信他對百姓的關愛是有助於其產業的經營；吏治是指政府組織的設計，其目的在誘使官吏能依君王之意輔佐君王經營天下。在君權政體下，君主擁有全國財物之產權，他

僱用百官、成立政府是為了要有效率地經營此一大產業。在人性自為的假設下，我們不必懷疑君王經營其產業的企圖心。然而，官吏也是自為的人，他也有自己的企圖心與判斷力。誰能保證他們會遵照君王的德治目標去做？對於一般所稱的**吏治弊端**，我們可以將其定義為官吏的作為與君王的要求之間的差異。李觀認為往往「官吏之職，必遠畿疆之外，君之視聽無由及也」，因此，人性自為的官吏一有機會，便「虧下以益上，貪功以求賞，不恤人之困乏；惶惶以言利為先者，吏之常態也」。即使是一般「所謂良吏者，多不得其衷焉。不師古道，不觀人情，各是其所是，非其所非而已」。一旦群吏各行其是，君王的德治目標便難以實現了。換言之，採行君父--乳保--子民體系的**操作成本**不算低。因此，君王只有加入一些能有效減少吏治弊端的輔助制度，才能讓君父--乳保--子民體系成為有效率的替代體系。

首先，**選賢才、用能人**是一種可能有效減少吏治弊端的輔助制度。李觀認為：「吏之不才，則窮之、役之、殺之、害之，君雖仁不能幸其民以安也」。如果君王主張仁政，最好能找到亦主張仁政的為官吏。然而，畢竟「人未易知也。知人則哲，帝堯尤以為難。彼色厲內荏、言行不相顧者，滔滔皆是也」。故由善加選材、用人所能降低的成本仍屬有限。

於是，吏治的中心問題便轉到官吏行為的控制問題。吏治的成本是發生在官吏的行為不符合君王之意上的。若要使官吏的行為符合君王之意，借用賈誼的用辭，便有「禁於將然之前」與「禁於已然之後」兩種。「禁於將然之前」是要官吏在處理政務時，時時都以君王之意為念或事事都符合君王之意。如果君王在用人方面能找到能「時時都以君王之意為念」者為官吏，則自然無吏治弊端存在。其次，君王雖無法看到官吏的心思，他可以採**監督制度**對官吏加以事事、時時的牽制。這種牽制與未授權下的事事、時時向上請示不同。在監督下，即使官吏得到充分的授權，仍然得事事、時時地在另一隻眼睛的盯看下工作。如果君王派親信去監督群吏的工作，則官吏在違背君王德治目標時便立即會被揪出來。因此，並不會出現違背君王之意的官吏行為。

如果我們把官吏施政的結果視為**吏治的產出**，並視官吏施政的心態與行為是**吏治的投入**，則選賢用能與監督都是對吏治的投入進行控制的辦法。相對地，君王亦可以採行**考核制度**的控制方式：在將所有的經營工作分職、設官、授權之後，君王讓官吏自行施政不加干擾，而只是在規定的時限之後，就其職責為限，檢驗官吏的產出是否符合君王之意。君王若採行監督，在邏輯上便不需要每月或每歲再進行考核。

於是，君王便面臨該採行監督或考核的選擇。在效果方面，由於考核是對官吏的產出進行檢驗的，不論如何，產出已出現、弊端已造成。君王如欲降低弊端出現的比例，他便得加重懲罰程度以使官員會時時以君王之意為念。如果此轉化過程能夠充分發揮效力，則同樣地能使官員在施政之前、之時都會以君王之意為念。果真如

此，則考核與監督兩制度在意義上並無多大差別；兩者之間即無事前與事後，或禁於將然之前與禁於已然之後的差別。然而，兩者在運作成本方面的差異甚大。

懲罰制度是採行考核制度的成本，它除了需要執行的人員與資源的投入外，更需要投入於弊端判定的人員與資源。若採行監督，則理論上並不需要懲罰制度，因為君王可以在官吏弊端萌芽之時立即將他停職。然而，君王仍須面對諸如：加倍的人力、親信對忠良的陷害、賢能者不願出仕、政治鬥爭嚴重化等成本。若就此比較，我們誠難定其高下。由於君王的政權畢竟要以百姓能接納為前提，故，百姓的福祉也是君王在選擇制度時考慮的利益因素之一。就百姓的福祉而言，監督成本則遠大於考核。其理由如下：監督較考核更倚賴人為的判斷，於是，官吏只要營造好關係，則任何的監督對他都是似有而實無。李觀便稱：

盡得人邪？徇富貴者，以田野為鄙事；嗜儒雅者，以離俗為清賢。姦賊庸闇，復甚於此。纖悉之談，何自入哉？或獄訟不決，經年逮捕；或功役繁興，連頭驅掠。閭里之內，繁費百端。奪其農耕，亂其蠶織，往往而是也。此非無故，事有可假，法有可誣也。

要扭轉這些現象，唯有將官吏的權限明確地劃定，將仰賴於人為判定的監督改為仰賴於制度性的定時定量的考核。李觀是這樣的盼望著：

恐其群吏濫稅斂萬民，故知此本數，乃鉤考其政令也。...為之鉤考，雖器械、六畜、山林、川澤必知其數，如此，吏不敢厚斂矣。《周禮致太平論》

再就制度與組織理論去觀察，我國歷代的科舉制度多少也提供政府對官吏採取考核而非監督的誘因。在公司組織裡，如果下級職員彼此之間的技能、知識等所差不多時，任何職員都容易了解其他職員是否盡心在完成他的職務，也容易評定對方所採行用以解決問題的方式是否正確等。雖然公司或政府在產權上是屬於董事會或君王所有，但加入該組織的成員仍會希望該組織的運作能順利。如果公司利潤愈高，成員所分配到的實質所得自然也愈多。他人的摸魚、偷懶、貪污等行為都是對自己實質所得的侵蝕。因此，藉由職員間的相互監督，上層的管理者便不須再採監督方式。同樣地，上層管理者與下層官員之間的技能、知識等亦所差不多，管理者便無須過度關懷官員對問題的解決方式。概言之，經過傳統科舉制度的篩選，入選官員已接近於同質化。於是，在組織設計上便可省略監督所需的成本，而採考核制度。

記得，李觀將吏治也歸諸於禮制的範圍。然而，啟人疑竇的是，這種吏治怎麼與我們平日印象中的禮義有些「風馬牛不相及」的感覺。這種突兀之感的原因是與荀、孟兩派儒家攸關的。由於種種因素，我們在中學接觸到的中國文化基本教材僅

偏重於孟子而忽略了墨子、荀子。儘管李覲對吏治弊端與考核的分析略嫌簡單，透過我們的解釋讀者當可注意到其立論也與經濟分析相通。李覲怎麼能夠在理學風行的宋朝擺脫一般儒家的思想呢？簡而言之，李覲並未忽略《周禮》，一本關於政府典章制度與百官的書。然而，歷史上許多人都因為王莽篡漢的緣故而將它打入冷宮。不過，由於實際的需要，歷代的官員反而必須參考它。這大概是為什麼文人雅士批評陽儒陰法的緣故。總而言之，不論是荀子、周禮、或李覲都將政府的運作涵納在禮制的範圍。否則，純粹的德治恐怕早就讓中國成了無道的霍布斯叢林。

繼承制度

禮義社會既然強調君王的德治，自然地使得重視君王的選任與養成教育。一如南宋真德秀所言：「人君一身，實天下國家之本」，故「君治則國治」。因此，君王的選任與養成教育就成為建立長期而穩定之禮義社會的兩項核心問題。我國自周代以來便有完整的君王教育制度。到了宋明之際，《大學》一書更因其主張由格物、致知循序推進到治國、平天下的步驟與德治的精神相通而成為正式的主要教本。

決定君王的繼承人選與養成教育的工作同樣重要。當一種繼承制度有效的建立起來後，代與代之間就是連續而非斷裂的。因此，繼承制度關係到代代間的連續性，並可延伸有限的生命直到無窮無盡的未來。家庭並不是唯一延伸生命的組織。企業、政府與其他許許多多的組織都比個人具有較長的生命。由誰來繼承最好？每個君王都有他自己的標準；然而，等待繼承的諸子則都會自認為自己才是最佳的人選。人是自為的；在無上權力的誘惑下，誰不心動？

在商朝的三十個帝王裡，以兄終弟及方式傳承君權的有十四位。另外，商朝末年曾明顯出現了四次的長子繼承，其他傳承則往往以傳給兄之子的方式行之。到了周朝時候，就出現了所謂嫡長子繼承制度。簡單而言，嫡長子繼承表示繼承者為君王的妻所生的長子。妾所生的長子並非嫡長子。從此簡單的歷史對照裡，我們明顯的看出君王的權力繼承制度早在西元前一千多年就曾發生過變化。其實君權繼承制度的變化不僅由兄終弟及制轉變為嫡長子繼承制，我們還觀察到歷代都發生過「立太子、廢太子」的爭權，以致到了清朝竟出現「不立太子」的情形。在現代民主國家裡，政府權力的繼承也有許多不同的制度，譬如間接選舉與直接選舉。這一章裡，我們並不考慮民主制度下的繼承，而單討論中國古代的繼承制度。我們主要討論領導權的繼承，也附帶的簡單說明百姓家庭的祭祀與財產繼承。讓我們先做一些假設，再進一步推論在這些假設下的繼承制度將會如何？

假設獨裁者的目標在求取其千秋萬世的效用最大。再假設他完全不知道子嗣的能力與德性。此外，我們暫時不考慮可以分割的財產，而專注於處理與經營不可以分割財產的領導權繼承。由於此種權力已經被假設為不可分割的，獨裁者只能傳位於一個人。如果他有N個子嗣，則每一個孩子都可以是未來的接班人，故他的問題即是在此N個孩子中找到最能承繼權力而完成達到他效用最大的目標。但是，我們已假設獨裁者毫無資訊去鑑別孩子的能力與德性，他因此並不對任何一個孩子有所厚愛。在此情形下，權力可以傳給任何一個孩子而使獨裁者的效用一樣。換言之，在以上的假設下我們根本無法推論一個確定的繼承人或繼承制度。儘管有此缺陷，以上的討論仍有正面的價值：它讓我們知道必須還要有**其他的條件**才能得到明確的繼承制度。

讓我們再倒退一步假設獨裁者根本不知道自己有多少個孩子。這個假設似乎不盡合理。讓我們把這種情況想成此獨裁者在為後代立下繼承制度。他也許將有一個孩子，也許有三個，或者更多。我們暫不考慮沒有孩子的情形，那牽涉到家庭以外的繼位問題。在一個孩子的假設下，獨子是長子也是么子。在三個孩子的假設下，獨裁者有長子、次子、與么子。由此，我們可以看出：不論有多少個孩子，他一定有**長子與么子**。他不能指定次子或參子繼承；因為，他可能並沒有次子或參子。在此新增的假設下，他只可能指定長子或么子繼承。這段討論顯示出資訊欠缺的假設並不足以確定長子或么子繼承。

相反的，讓我們考慮獨裁者能夠完全鑑別孩子的能力與德性的情形。假設獨裁者對所有孩子的德性觀察是一樣的，則顯然的他不必考慮繼承者的德性，只須考慮孩子的能力。如果孩子的能力有高下之別，則我們可以推論他必然選拔能力最高的孩子為接班人，因為唯有如此才可使他求取效用最大的目標達成。

當孩子的德性也有高低時，權力繼承的問題就比較複雜。德性較虧人自利的孩子可能會欺壓其他孩子。德性高而能力低的孩子很容易的會成為德性低而能力高的孩子的肉俎。如果獨裁者的效用裡包含了對各個孩子效用的關愛，則他必須在能力與德性中權衡。只有當長子的能力與德性都是最高的情形下，獨裁者才會毫無困難的選擇長子繼承；否則，繼承者可能是參子或伍子而不定。

既然完全資訊與缺乏資訊都不能確定必得會產生長子繼承制度，我們就必須再試探其他可能的因素。讓我們維持資訊缺乏的假設，再考慮人的生理發育情形。人的行為能力在幼兒、青少年、與成年期是不同的。獨裁者必須是有行為能力的人，所以，繼承者也必須具有行為能力。然而，對行為能力與德性的鑑別都必須要等待孩子的發育、成長。在成年以前，鑑別也不容易。當一個社會裡的平均壽命因為營養或醫療技術的低落而較低時，父母並不容易鑑別孩子的德性與能力。假設初次生育與成年年齡為二十歲，則獨裁者必須到四十歲才能觀察到第一個成年的孩子的能力

與德性。如果我們考慮古代嬰兒夭折率較現代高出許多的事實，則更容易瞭解平均壽命較低的古代獨裁者不太容易觀察到孩子們的能力與德性。再者，由於夭折的可能，我們也可知道通過夭折考驗孩子的年齡必然有一些差距。然而，權力不可一日中斷。這個狀況下，長子的行為能力是比較可以信賴的。換言之，長子繼承制度必須在資訊缺乏以及平均壽命較低的假設下才可能出現。

如果以上的論述成立，則我們可以推論周朝以前的商朝就應該施行長子繼承制了。但事實並非如此；那麼，我們要如何解釋「兄終弟及」呢？第一、根據前面的假設，我們所討論的是不可分割的家庭財產。然而，商朝的史實裡呈現出當時大致是共有財產的宗族部落社會。在畜牧社會裡，合力才能放羊或放牛。因此，每一個人的工作報償不易決定。即使羊或牛是可以一隻或一頭的細分，但分割以後獨力或獨家還不能維持。所以，家庭組織還不能取代部落組織。由於農業耕耘與相關的工具製造技術尚未發達，商朝的農業資料顯示出他們普遍採合力耕耘的集體農場。因此，商朝的兄終弟及制大致上並不是家庭財產的繼承，而是宗族財產的繼承。在這樣的歷史條件下，繼承人並不限於直系血統。換言之，工業技術的發展達到小規模生產就充分時，家庭取代宗族而成為最基本的生產組織。第二、平均壽命也攸關到宗族社會的權力繼承。如果旁系血親也可成為繼承人，則當領袖對旁系血親的能與德有所觀察，且孩子的年齡距成年更遠時，繼承人應是旁系血親中能力與德性最高的人。依此邏輯，我們就可瞭解堯、舜、禹的禪讓繼承的可能。可是，商朝並不採用禪讓。今天，我們也不瞭解夏朝的繼承制度。但是，如果商朝的共有財產權制度已經包含消費品的私有財產，則商朝可能是較早的共有與周的私有財產制間的混合制度。因此，有可能商朝已經出現以家庭而非宗族的經濟單位。相反的，夏可能是宗族社會而為經濟變動後的湯武所推翻。在這些推測下，商朝以「兄終弟及」為繼承制度也就得到解釋。

隨著經濟的發展與工業技術的進步，人的平均壽命增加。獨裁者更能觀察到孩子的能力與德性，他的選擇機會增加了。依前面的理論，長子繼承制度的必然性就降低了。獨裁者可能更鍾愛某一孩子而選擇指定為繼承。另外從孩子方面來看，在繼承權力時孩子們大約都達到了成年的階段。如前所述，能力與德性是不容易比較的。再加上人都有自為的心，且權力繼承與財產使得各個孩子都垂涎欲得。在這種情形下，利用母后、重臣、賢士以爭奪繼承的情形就不能避免。孔子作春秋欲使亂臣賊子懼，然而他的目的是不可能達成的。春秋故事裡充滿了這些悲劇。後代的宮廷裡也是血淚斑斑的悲愴歷史，究其原因，對「長子繼承」的抱殘守缺是要佔很大的因素的。即使是宋代強調外王事業的呂祖謙仍然認為長子繼承是好的制度。他說道：

嫡庶長幼，天之所生，而非人之所為也。聖人制為定分。有國家者，傳於長嫡。為支子者，咸知其出於天，而不出於人。由開闢以來，共守是分而



不敢變。非專畏聖人也，畏天也。……噫！至貴之無敵，至富之無倫，染指垂涎者，至眾也。使勇者守之，遇勇之倍者，則奪之矣。使智者守之，遇智之尤者，則奪之矣。守以盟誓，則有時而渝；守以法度，則有時而廢。守以城郭，則有時而隳，守以甲兵，則有時而衄，惟守之以天，然後人莫敢與之較。是嫡庶長幼定分之出於天者，乃有國者之所恃也。《東泰博議》

與其他的繼承制度相比較，呂祖謙明白地指出了兩個重點：第一，以智或勇為辨別標準的繼承制度只會帶來不斷的紛爭而非長治久安之道，原因在於永遠有倍勇者、尤智者。第二，人的年齡與出生順序則是天成的而且人人易辨。顯然地，就像西方古典經濟學家提出樸實勞動量來建議交易條件，呂祖謙偏向於以自然的、天成的指標來定分止爭。但是，以長幼定序就必然可以免除紛爭嗎？如我們再三強調的，個人的行動出自於他的主觀評價。他可以選擇接受天命，也可以自行解釋天命。換言之，儘管呂祖謙認識到定分的功能，他還不能了解到合作接受嫡長子繼承制度的成本。

在此權力的終極處，要能有效地執行任何的繼承制度都將牽涉極高的執行成本。如果周天子強大，他可以武力威脅為後盾要求各諸侯實施嫡長子繼承制；但誰來強制周天子的諸子遵守長子繼承制？簡單而言，為了爭奪繼承權，潛伏在繼承候選人四周的臣子、親戚都可能勾結、串通來謀取自己的權位。對任何利害相關的這些人而言，只要他計算到取得繼承權的概率不為零，在選擇爭取與不爭取的計算裡，選擇不爭取的機會成本實在太大了。這並不會因為繼承候選人成年與否而不同；成年與否只會決定他本人是否積極參與爭奪。我國歷史也曾出現了一些特殊的制度來鞏固長子取得權位的相對優勢，如利用血親的關係，刻意的太子教育，外戚與太傅制度等。這些制度除了能實質地增加太子的智、力與德性外，更是一種以公開告示方式讓諸子能不戰而退以減少競爭的辦法。可惜，其效果仍相當有限。

另外值得一提的是封建諸侯的制度。當權位在改朝換代初期，由於我國疆土廣大，取得皇位者常以分封諸子或功臣到各地為諸侯，如此不但可以大幅降低他們選擇不爭取皇位的機會成本，更可降低他們預估爭奪成功的概率。然而，隨著朝代的延續與伴之而來的皇族人口的成長，除非皇室與諸侯的封地都能不斷割裂，否則分封就不再可行。一旦爭取與不爭取的機會成本無法拉進，長子繼承不可避免的仍然帶來循環不已的禍亂。歷代的正史、野史不乏這類茶餘飯後、引人入勝的故事；不過，對現代人而言，這些故事不是過於陰毒就是過於刀光劍影了些。故，不論是長子、么子、或任何特定孩子的指定繼承，都會發生同樣的執行成本。這原因在於所繼承的是無上的權力，而且其他科技與制度又不足以降低其執行成本。

顧炎武的地方分權主張

君臣的利益、理念本不必相同，但國力強盛則是需要君臣的合作。但若官吏不在京城，考核與監督兩制度都難收合作效果。清末顧炎武在反省漢族失去政權之後，主張地方政府宜改採分權制度。在《郡縣論》中，他說道：「尊令長之秩，而予之生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法。」顧炎武的地方分權主張允許人性自為的地方百吏，在分職受官之後，更可以依自己的理念行使職權。他說道：「縣令...為田疇，則必治之而勿棄。...於是有效死勿去之守。...非為天

子也，為其私也；為其私，所以為天子也。」換言之，君王不僅把職務與工作分給官吏，也把執行該職務的大方向交由分職的官吏去決定。他強調：地方官吏依其己意推行政務，雖然是「非為天子也，為其私也」，但其自利自愛的結果，反能全心誠意治理地方，故而做到「為其私，所以為天子也」。若把「天子」改成「人人」，則顧炎武的話就成為：「非為人人也，為其私也；為其私，所以為人人也」。此不就與亞當史密斯的「看不見的手」的分工思想吻合？

在一般的平民家庭裡，相反的，長子繼承大致限於對祖先崇拜的祭祀活動。一般家庭總有些財產可留給後代。這些財產不像君權，它們是**可分割的**。《唐律疏議》裡呈現出遠在唐代，家庭財產的繼承是**均分**的而非長子繼承獨享。這個制度大致沿襲至今仍然不變。隨著平均壽命的增加，繼承時間大致都在孩子長成後。這時，隨著能力的高低與品德的情形，父母可以分派財產使其效用達到最高。如此而言，均分的財產繼承也並非必然。當某一孩子的生產力高而能創造更多財富，且他又能照顧能力低的手足時，顯然他應得到較多的資源。相反的，如果多分遺產會被誤以為父母的偏愛而徒增嫉妒與不平衡的心理時，則繼承將偏向均分以減少子女無謂的紛爭。此外，當財富並不多且即使全數留給最具生產力的孩子也不足時，繼承制度也會偏向均分。當教育機會增加時，父母也可多做教育投資來培養智能較高的孩子。如此一來，身後的財產更可能偏向均分。

在祖宗祭祀方面，它的費用並不大。對子輩們而言，它的實質利益也不大。它的起因大致來自於人類關懷靈魂的享樂。沒有人不願意其他人懷念他，慎終追遠的祭祀就在提供生者死後的慰藉。究竟是誰來主持祭祀在一般家庭並不是特別重要的。在這種情形下，沿襲古代財產比較不易分割時的長子繼承制度也沒有什麼不妥。尤其，長子與父母相伴的時間最長得到的關愛也最多，他也可能會樂意主持祭祀聊報父母之恩。

分組討論

1. 有人以為家庭財產均分而不能集中於長子，是中國古代裡不能出現工業革命的原因。請討論這種見解可能犯的錯誤。
2. 請舉一例說明對生產投入的監督與對產出的考核兩者所牽涉的交易成本有何差異。
3. 《論語 八佾篇》引孔子的話說到：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」請從「徵」字探討孔子的意思。
4. 請討論中國古代井田制度呈現出的理想社會的經濟意義。又，為什麼在現代這種理想不能以井田制度實現。
5. 請討論王充《論衡》、韓愈《原性》中所談的「人性」，與荀子所論性惡的「性」有何異同。
6. 請說明你/妳如何認識「禮」，以及它的內容。並請比較其與周禮、荀子、李觀所重視的禮的差異。