

南 華 大 學  
教育社會學研究所  
碩士論文

從「陽陰二重性」探究傳統官場文化—  
以黃仁宇《萬曆十五年》一書為例

研 究 生：潘明華

指 導 教 授：鄒川雄博士

中華民國九十九年六月二十八日

# 南 華 大 學

教育社會學研究所

碩 士 學 位 論 文

從「陽陰二重性」探究傳統官場文化—

以黃仁宇《萬曆十五年》一書為例

研究生：潘明華

經考試合格特此證明

口試委員：陳芳樺  
黃世明  
郭川雄

指導教授：郭川雄

系主任(所長)：郭川雄

口試日期：中華民國 99 年 6 月 28 日

## 謝 辭

「從來不曾想到要讀研究所，卻讀了研究所；也不曾想到會完成畢業論文，卻也付之筆墨」。在漫長的論文寫作期間，陸續閱讀了數篇所上同學的畢業論文謝辭，不禁感同身受！心有戚戚之餘，總免不了在夜闌十分腸枯思竭、焦慮不安，每每思及自己論文的進度，常常難以下筆；因為，對一個職場的我來說，這一切走來，陪伴的是薄冰深淵般的思緒，面對的是家人無怨無悔的體諒。每當孩子提及「論文完成後，我們全家就可以回復以前遊山玩水的日子了！」這生涯中遲了好多年且幾經波折才實現的願望，內心的感觸已非筆墨所能言及。

這篇論文得以按照最初的題目與現在的面貌完成，首先要感謝的當然是我敬重的指導教授：鄒川雄老師。懇請鄒川雄老師指導，就是深受鄒老師所著述出版「中國社會學理論」的學術成就的崇敬，也正好得以探討本研究。這段日子以來，感謝老師包容我緩慢的論文寫作速度，並悉心的提點我論文的方向與論述方法。同時還要感謝老師體諒我「職場業務的不確定性」，深感謝意。也要感謝口試委員陳宏模老師對這個論文題目的支持，還有在工作場合對我精神上的鼓勵。陳老師的道德教育的哲學思考與宗教情懷一直是我崇仰的對象，也增益本篇論文在道德層次論述的可看性。他上課時竭盡所能貢獻心力，而且永遠都是溫和謙遜，笑容可掬。特別要感謝黃世明老師，以他經濟文化及歷史學的學養，在論文口試時，對筆者結論的論述提出精闢詳切的觀點，也給予內容深度多面向思考的指正，提升了這篇論文更深、更廣視野。

感謝筱雯同學在論文和精神上的鼓勵，華山地區財哥及所有友人的的加油打氣，在我心煩時，成為紓解苦悶的對象，我將永遠記在心上。國立教育研究院的摯友陳榮政及電腦兼外語達人徐炳富幫我解決惱人的英文翻譯。還要感謝學校同仁淑娟、大錦、仁甫等同事的協助與鼓勵。感謝我的父母親，讓我誕生在這美麗之島，以身為臺灣人為傲，感謝他們在論文寫作期間對我不穩定的生活與情緒狀態的包容。大舅子以及姐夫、姐姐的關愛，也倍增於我無形的壓力。

感謝之餘，莫忘了口試當天陪我歡喜陪我憂的內子，她辛勤的打點當天的點心與服務，讓人由衷不忍。還有小孩們稚嫩的臉龐淺淺的期望，讓身為人父的我怎不矢志向學，達成他們的想望呢？讀這個學位，雖然付出的犧牲、代價不少，然而我卻覺得這是人生過程中最珍貴的無價之寶，我很慶幸我沒有放棄，所以最後我要感謝我自己堅持到最後，得以留下這本論文作為人生曲折刻痕的見證。這本論文也許資料搜集不夠周全，也許論述不夠精采，我只希望它的完成，能讓華人社會文化的香火，與時俱進、永續繚繞，讓華人文化（台灣特色）的容顏與品格，一代一代在這座福爾摩沙美麗之島—臺灣，永遠傳遞下去！

# 摘要

本研究著眼於華人社會「陽陰二重性」的文化特性，依此來探討人際互動的表達現象。筆者企圖從行動者/結構的觀點探討黃仁宇著作《萬曆十五年》人物互動的行為意義，以別於過去史學家從歷史、政治、經濟、道德與人格的角度去對人物提出評價。希望從行為與結構互動的觀點對《萬曆十五年》能作出最佳的分析與理解。

首先，第一章為緒論的部分，第一章是「緒論」，在編排上是分別說明研究動機、研究目的、研究方法與範圍、章節安排，研究限制及分析觀點，使讀者對本文內容有基本認識，進而讓讀者對其他章節之研讀有連貫性及整體概念，並對黃仁宇的文化史觀做分析以及探討黃仁宇教授寫作本書針對文化結構及官僚體制的批判價值，以提供大家對《萬曆十五年》研究的另一個視野。

第二章，筆者將探討「陽陰二重性」的思維傳統與運作法則的建構。華人文化面向又展現出哪些二重性的現象？筆者將闡明中國傳統社會儒家思想的核心「宗法倫理」與禮治秩序的聯結在社會秩序的運作態勢。

第三章，在本章中，我們將從「陽陰二重性」在個體的面向轉入探析明代官場及社會結構的運作層面。我們來解析明代官場結構的體制運作，將如何提供「道德禮儀」與「陽陰謀略」互為表裡的「間隙化」場域，來說明「陽陰二重性」在明代官場人物互動的策略。

第四章，在本章中，我們將對《萬曆十五年》做微觀層次的分析，也就是分析明朝官場人際互動「君臣關係」中所展現出來的「陽陰二重性」的行事邏輯。探討皇權與內閣首輔的「君臣關係」，其行為實踐中的曖昧性；「皇權」實踐是『名實相符』，抑或受到臣僚們「陽奉陰違」的對待？面對這些權力運作轉化，究竟產生什麼結果？

第五章，在本章中將進入考察明末社會「文官集團」在人際互動與個人領域中所展現出來的「陽陰二重性」的行事邏輯。並以生活環境結構所產生的互動，探討「陽陰二重性」中「方」與「圓」之間拿捏分寸的智慧與文官的處世態度，要如何圓融的展現才不至於淪於道德形式化，並解析明代文人徘徊在道德與政治間的性格與態度。

第六章，在本章中，筆者將探討在「陽陰二重性」下，地方官場以及庶民生活實踐方式，在此會涉及庶民生活在人際、法律、經濟活動等互動的現象。我們針對在這種模式下各層級生活中官民互動的基本現象「白、灰、黑」三個層次的基本現象做探討。

第七章，在本章中，將提出筆者研讀本書在行動者/結構的研究架構下，提出對當代文化的一些可行性建議。首先是在皇權實踐上，我們需在遵循「禮治秩序」原則，建構名實相符的君臣關係。其次，在文官集團上，讓義與利能在經權原則，切合時中，給予各個行政體系安分守己、各得所需。最後希望制度文化與庶民生活面向上，能夠提供合理性的文化脈動，建構與時俱進、適合時代潮流的華人文化。

總之，本研究提出對華人官場人際互動的「陽陰二重性」進行研究，了解官場的人際互動操作原則，並試圖解釋這些行為實踐背後所象徵的文化結構的代表意義。通過這種視野，期待華人文化能有與時俱進的時代意義。

關鍵詞：華人文化、官場、陽陰二重性、萬曆十五年、文官集團、人情面子

## Abstract

This thesis focuses on one of the cultural characteristics in Chinese society, “Duality of Yang-Ying”, based on it to explore the phenomenon of interpersonal relationship. I attempt to discuss Huang Ren Yu’s “The 1587”, under the view of structure/ agency to evaluate the figures, differing from those historical approaches adopting within political, economical, normal and personality. From the analysis of structure/agency, I would like to get a better understanding from “The 1587”.

Chapter one of this thesis introduces my study that the main idea according to Fernand Braudel’s “Ecrits sur l’Histoire” ,” La part du milieu” and Giddens’ “Structuralism”. Then, I would like to discuss the Bourdieu’s “Hobbies, Field, Capital” and Goffman’ s “The Theory of Interaction” and P. Blau’s “The Interaction Society Theory” that assume to the aspect ion of the human anthropology. According to above theories, I argue that the influence elements which concerns the characteristics of Chinese traditional human interaction, such as “the Harmony inspection and the Acquiescence of Yin-Yang”.

Chapter two offers some theories of “Duality of Yang-Ying” that construed the traditional module and the rule of manipulation. What does the phenomenon of “Duality of Yang-Ying ” account that in the Chinese cultural-aspection? I would like to illustrate the association in the social order that applied-tendency between the spirit of Chinese traditional society from the center of Confucian school and the order courtesy.

Chapter three manages to adopt the “Duality of Yang-Ying ” how to perform their machinery-layer from the individual perspective toward to a structural society in the Ming-dynasty. I analyze the Ming-dynasty’s bureaucrat structure that indicated the operation system. Both the “courtesy-ritual” and the “strategy of Yang-Ying” would interacted with bureaucracy as a field of “gapization” . Furthermore, I attempt to explain how the “Duality of Yang-Ying” encounter the interactive strategy in Ming-dynasty’s bureaucratic figures.

Chapter four, I would like to analyze the “1587” with a micro dimension that expose Ming-dynasty’s “Monarchy-courtier relationship” in the bureaucratic interaction and that reflects the behaviour-logic of “Binary Duality”. Discussing “Monarchy-courtier relationship” from monarchy and premier is revealed the ambiguity in processing. Had the “monarchy” been practiced then suited “the name matches the reality” or treated with “outwardly compliant but inwardly unsubmitive” by courtiers?

Chapter five focuses on how “the officer-bloc” revealed their personal and interpersonal relationship based on the logic of “Duality of Yang-Ying”. With the

concepts of “square” and “circle” withdrawing from “Duality of Yang-Ying”, the attitudes of the bureaucrats have been discussed as well. Based on above, the characteristic of the intelligentsia in Ming-dynasty will be revealed in the light of moral and political sense.

Chapter six, I would like to discuss the local bureaucratic culture and the common people how to practice the lives in terms of the “Duality of Yang-Ying”, which concerns the various of interactions among interpersonal relationships, laws, and economical activities. On the three layers, “white, grey, black”(the behaviour about bad, worse, good)”, the primary phenomena of everyday life will be further disclosed.

To conclude with the study, chapter seven offers some possible research suggestions to the contemporary culture under the structure/ agency framework. Firstly, we need to follow the principle of the “order of ritual” and build up a true “ruler and subjects” relationship. Secondly, on the praxis of bureaucracy, the principles of purchasing righteousness and benefits will have each own way within official administration system. Lastly, on the dimensions of institutional culture and common people everyday life, this study will create a further understanding with Chinese culture.

Key Words: Chinese culture, officialdom, Duality of , Yang-Ying the year of 1587, bureaucracy, the face

# 目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 研究方法與限制	4
第三節 對黃仁宇史觀與《萬曆十五年》的分析	6
第四節 章節安排	15
第五節 分析觀點	17
第二章 陽陰二重性與華人社會文化	29
第一節 華人陽陰二重性的思維	29
第二節 華人社會「陽陰二重性」的面向	34
第三節 儒家思想與禮治秩序	43
第三章 陽陰二重性的政治建構與明代官場的運作	47
第一節 中國統治哲學的建構：儒學的轉化	47
第二節 華人政治中的官場權謀	53
第三節 明代官僚社結構綜論	56
第四章 「陽/陰二重性」的實踐方式之一：皇權	66
第一節 皇權與內閣：萬曆皇帝與張居正的陽陰策略作為分析	66
第二節 皇權與群臣	71
第三節 萬曆皇帝的內心世界探析：名與實的陽陰	74

<b>第五章 「陽/陰二重性」的實踐方式之二：文官集團</b>	<b>81</b>
第一節 文官集團派系鬥爭的陽陰法則	81
第二節 內閣權力運作的陽陰面	90
第三節 三類與文官集團陽陰模式相扞格的代表性人物	101
<b>第六章 「陽/陰二重性」的實踐方式之三：制度文化與庶民生活</b>	<b>111</b>
第一節 「陽陰二重性」社會現象的探究	111
第二節 科舉與仕紳社會的符應—對李贄生活世界的解析	115
第三節 庶民社會陽陰行為的探討—認知與實踐的悖離	117
<b>第七章 結論與建議</b>	<b>131</b>
第一節 皇權：建構名實和諧的君臣實踐	131
第二節 文官集團：實踐權責分際的行政體系	134
第三節 制度文化與庶民生活：規範「人情面子」的運作	139

## 第一章 緒論

「官場文化」是傳統中國社會所沿襲的「華人習性」的特色。不僅是中國兩千多年來官僚政治的行動基礎，也是官僚仕紳、地主等上層社會階級以官僚政治所專屬、擁護的習性。這種習性支配著中國社會、禁錮了人民思想，引導與制約民族文化的發展，在歷史長河中重重的顯現了它的矛盾：利益與意識、上層與下層、道德與行為、制度與實踐，呈現出「陽陰二重性」的脈絡。中國社會自創立了官僚系統後，使得這一官僚制度下的既得利益者與將得利益者誓死擁護，堅持著官文化。從大一統皇權建立以來，皇帝以及他的僚屬及士大夫，一直是古代中國政治舞台上的主要角色。

傳統中國官場文化以「黑暗」、「腐敗」為人們所詬病，如清末民初李宗吾的著作《厚黑學》即在中國文化界興起波瀾。此書深刻揭露了中國官僚們的行徑醜態，尖銳地諷刺以儒學道統為官僚階級的意識型態及是最好的例證。<sup>1</sup>明朝的官場在一般的見解中更是各朝代官場文化最黑暗的代表。綜觀明史出現了一個非常值得關注，而又十分奇特、有趣的歷史現象，何以會是這樣？以中歷史時局來看，整個明朝末期的官場文化所呈現的特色：強調儒家的忠孝節義及禮儀規訓、採取層層節制的君主專制、排拒外來文化的心態、文化開展停滯不前、嚴重的財政問題、貪污腐敗的官僚作風、淪為利慾追求的「科舉八股」，使得賢人才器受制，造成劣幣驅逐良幣。明代處於中國封建社會晚期，這一時期最基本的特徵和最大的亮點，是經濟形態開始變化，新舊思想激烈碰撞，是這種變化的重要轉折階段，也是中國古代社會轉型的關鍵時期。這些看似相對獨立的話題其實在內涵和外延上相互聯繫和交融，他們是談論中國古代文官制度過程中不可避免的內容。歷史是漫長得讓人無法駕馭她的方方面面，本文筆者將對黃仁宇先生的《萬曆

---

<sup>1</sup> 另有汪龍莊等人的著作《官場現形記》官場現形記一書。這些在中國文化的大背景下，擇其官場的某一剖面、某一斷層、某一群體，客觀地展開描述和議論他們的生存狀態，牽涉到各類人的思維方式、情感狀態、表達形式，以及同其他人的交往方式。涉及到官場中個體意識和群體意識的摩擦、個性與共性的扭打、公與私之間的搏鬥、道德與利益的選擇等等；無不思想深邃，見解獨特，獨樹一幟；想人之所未想，言人之所不能言，於樸素中見真知，幽默中見悲憫，實無可勝數。正因為熟知官場陋習，清朝名幕汪龍莊根據自己一生的心得寫下了《佐治藥言》、《學治臆說》、《學治說贅》、《幕學舉要》等名篇，要求為官者針對官場的權術和機變，要立心正、為人善、處事當、勤政愛民、清正廉明，既要在官場中善於保護自己，又要為人民做實事。汪龍莊的各篇從側面反映了清朝吏治中的官場陋習。

十五年》中所描繪明朝文官制度之運作和流弊進行分析和闡發，以期可以「見微知著」，「窺一斑而知全豹」。

## 第一節 研究動機與目的

閱及《萬曆十五年》一書，體現著現在社會樣貌，讓人深是感受到文化深烙於庶民生活中的固結。這種文化的鎖鏈無不一一的影響著每位人民的思維邏輯與實踐行爲。誠如本書文末所敘：

在這個時候，皇帝的勵精圖治或者晏安耽樂，首輔的獨裁或者調和，高級將領的富於創造或者習於苟安，文官的廉潔奉公或者貪污舞弊，思想家的極端進步或者絕對保守，最後的結果，都是無分善惡，統統不能在事業上取得有意義的發展，有的身敗，有的名裂，還有的人則身敗而兼名裂。……因此我們的故事只好在這裡作悲劇性的結束。萬曆丁亥年的年鑑，是為歷史上第一部失敗的總紀錄。」（黃仁宇，1990；254）

黃仁宇這一席話，寫下了他對明代萬曆年間的官場人物的評述，是否這是一部失敗的總記錄，實有賴學者們的確切考證。筆者認為，他們若是成功的，將在歷史上受景仰；假使說，他們是失敗的，也將讓後人「以古為鑑」。一般的史學著作，或有關於歷史人物的討論，著重於「微觀」史論，屢將重點著眼在人物的性格、行動、策略的探索，特別是其成功或失敗後的反省，以便於以古鑑今，或作為後人警惕之用；卻很少人能從社會歷史整體結構的眼光出發，無從將史實以全方位格局顯現。<sup>2</sup>一直到近代，所謂「歷史社會學」興起，以新的宏觀視野及方法觀點，來探討歷史中所發生的事物，因而能開創新局。法國史學家布勞岱爾（Fernand.Braudel）及英國社會學家季登斯（Anthony.Giddens）能開拓新局，寫下新的視野，以社會的結構、制度、行動者的互動來分析，確實是獨到之處。就歷史而言，史事中的人、事、時、地、物的境況是

---

<sup>2</sup>許倬雲院士的《從歷史看人物》（許倬雲，2005）。許教授以歷史學者的觸覺研究一個又一個的歷史人物的成敗，發現一個有趣的現象：許多推行某種改革的人物，都是失敗收場，但是他們推動改革的理想、積極不畏犧牲的精神、「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的態度，常常為後人稱許。相反，有些人努力創建豐功偉績，不過為逞一己之強，所謂「一將功成萬骨枯」，這樣的人，雖或有個人成就，卻不怎樣受到後世尊重。因此，許教授講到一個「心」字：「人在世間，不管別人怎樣判斷。成功或失敗，貧窮或富貴，都沒有關係，要看他到底是為人還是為自己，為善還是為惡，是為了做好事情，還是只為了個人私慾去營求。」（許倬雲，2005：8）

大環境結構下的產物，每個行動者在體制及結構下被限制著，也被賦開創新局的條件，每個行動者，或能消極適應，也將有積極作為。

本研究將以布勞岱爾、季登斯等人所開展出來的觀點為出發點，尤其是季登斯的行動/結構的二元性觀點則為本研究的論述基礎。我們將經由《萬曆十五年》這素材來討論中國固有傳統文化深層結構產生下的思維模式，考察「結構」與「行動」兩者之間在「陽/陰二重性」的行為模式下，是怎樣影響中國人幾千年的生活方式，甚至形成其既定的文化型態的因素。而這種行為方式表現在整個行政體系、社會經濟、人際關係複雜結構下的運作模式以什麼面貌呈現？筆者將以「陽陰二重性」的對立與互補為探討基調，從結構與人物互動下的生活方式，闡明華人在傳統的社會與西方社會不同的思維模式下的實踐方式，據此來分析華人社會中「陽陰二重性」思維模式與「行為實踐」在生活中的體現結果。事實上，《萬曆十五年》中「陽陰二重性」的思想早已隱含其中，作者有意無意地提及陽/陰在官場人物的實踐取捨中，有其作用。以華人社會「陽/陰默認」體制的特性為基礎來探討黃仁宇歷史巨著《萬曆十五年》一書中主要人物，探究在官場內「君臣」、「文官集團」、「制度文化與庶民生活」各不同社群體系所處「身心情境」及其與文化結構所產生的互動結果提出分析，進而能對傳統華人文化提出新的體悟，以期能對後現代性的華人社會在組織運作上能有合乎情、理、法的積極作為。然而，「陽/陰」作為互動關係卻在他們的行為實踐上顯露無疑，是為本文探討中心。<sup>3</sup>黃仁宇從結構及行動來對中國做長期的探討，特別是對明代的研究，像明代的財政制度上，就著墨甚深。再者，他以一個接受傳統中國教育的背景卻能夠融合西方史學方法，而將中國歷史以一種截然不同的方式闡釋，也能夠提出完整且宏觀的觀點來解釋歷史，以「歷史長期的理性」來探討社會體制與結構，也符合布勞岱爾（Fernand Braudel）及季登斯（Giddens）的理念。本文的目標在於深化黃仁宇《萬曆十五年》書中已經隱隱約約道及，但未真正深入分析研究的那個現狀與結構，以期能對明代的社會文化結構下，華人社會中官場人物互動關係能有更深刻的認識與了解。

---

<sup>3</sup>以往的歷史研究大部分為人物史、事件史、政治史，屬於行動結果的研究，不外乎成功與失敗的探討來以古鑑今，作為後世反省之用；另一部分研究為經濟史、文化史、制度史等結構方面的探討與分析。黃仁宇的過人之處就在於他不僅對人、物、事件的針貶而已，而是超越人物行動之上，尋求或探索使這些人物之所以成功或失敗的社會結構因素。

因此本文將了解長期以來，中國文化的深層結構在「陰陽二重性」交互作用下，如何表徵出傳統的生活特性。其次，再以華人社會的「儒學禮教」於文化資本演進中所呈現的思想特質，亦即是從傳統中國社會的「政教文化」的實踐研究中，來審視《萬曆十五年》書中不同場域的人物，在當時官場文化結構裡，在應對進退的生活互動中所呈現的實踐方式。本文的研究問題及目的敘述說明如下：

1、探討傳統華人「儒學禮教」與「陽/陰」行事邏輯兩造間，在華人社會呈現的意義是什麼？將產生哪些交互影響？又以怎樣的互動行為體現於社會裡？

2、就明朝體制來講，所展現的文化制度、社會結構，究係如何給「陽陰二重性」有了間隙化的空間，影響了官場人物的行事邏輯？而「禮治秩序」、「陽陰二重性」的觀念是中國社會的深層結構，主導著人民的生活方式主體之一，影響著歷朝統治與社會文化，是如何轉化於官場實踐呢？

3、解析明末（萬曆開始）與明初（成祖之前）在文官體制的運作上有哪些改變？從「陽陰二重性」觀點來探討本文在《萬曆十五年》中節錄相關的事件，探討君臣、文官集團及庶民關係間的互動，以「結構—行動」模式來深化各事件所代表的意義。

## 第二節 研究方法與限制

就社會結構與行動模式而言，理解過去不只是因為單純的概念上的合理性要求，也是一種必要的手段。也就是說，社會學家是為了想要了解現在，而把解釋過去當做手段。不管從哪一方面來說，這種對待歷史學的方式，都是工具性的。解釋過去並不是對過去本身有興趣，而是因為過去是現在的活水源頭。是以，任何社會科學研究都有其限制，本文囿於個人專業、背景素養之缺及人力無法排除之主觀性困難，故在取材與分析上不可避免有下列若干限制：首先是在以「儒漢文化」皇權、父權思想之下所主導的華人官場環境，牽涉到文化百家思想的滲入，已非純以「儒家文化」為核心，反而是形成「集眾家學說」衍生的文化霸權概念主宰著中國歷史，因此在實證檢驗上的確認是需要更多史書、典籍研究印證才能加以確定。

在資料收集方面，將從理論詮釋及歷史文獻佐證來進行。首先，在理論詮釋上，筆者採用

近代學者對「社會學」及「本土化」社會相關研究上的成果作討論基點。除了前述布勞岱爾與季登斯等人的歷史社會學的觀點外，也將援引當代一些相關聯的社會學理論，包括布爾迪厄（Pierre Bourdieu）「習性」（habits）及「場域」、「實踐」、「資本」；高夫曼（Erving Goffman）戲劇理論（dramaturgical approach）以及社會互動論、社會衝突論等。「本土化」社會研究諸如：「差序格局」、「宗法制度」、「禮制與謀略」、「陽陰默認體制」、「人情與面子」、「報」、「潛規則」…，如費孝通、黃光國、楊慶堃、鄒川雄、吳思、劉子建…等人的著作等為主要研討重點，從中探究傳統華人社會在生活互動中的行為，以此來探討明末官僚體系所實踐出的官場文化。其次，在歷史佐證上，主要從中國文化思想及明代歷史記述的書籍中查閱，如：易經、明史、論語、中庸、明神宗實錄、萬曆野獲篇…等，還有關於當代對明朝的研究書籍的探討。<sup>4</sup>。除此之外，查詢相關的網路各項研究論文資料，將能增添當代人士對歷史事件新的論述與觀點，裨益筆者文章的能見度，以這些資料來作分析與詮釋，從而尋出明朝官場結構下，各階層人物行為實踐的因應之道。

本文在研究範圍上，是以華人的行動邏輯「陽陰二重性」所產生的官場行為實踐為討論重心。筆者發現為什麼明朝社會呈現出知識道德與行為實踐的矛盾呢？筆者體現到中國文化《周易》「陽陰思維」的觀念導致華人行為「二重性」的現象。古書《周易》強調「太極生而有陰陽，陰陽和而生八卦。」<sup>5</sup>自然界萬物其內部同時存在著相反的兩種屬性。這套對立著的陰陽兩個方面，相互依存，互為其用。陰極生陽，陽極生陰，陰陽雙方的此消彼長，決定著事物的發展方向。因此，明朝文官們自然對為官當中的陰陽之道相當了解的；所以，「陽陰二重性」的行動邏輯就是他們的官場行為的實踐重心，深切影響著中後期後的國家社會經濟型態的

<sup>4</sup>以黃仁宇（1988）「萬曆十五年」及其相關著作為主體，包含王亞南（1987）《中國官僚政治研究》、張治安（1992）《明代政治制度研究》、樊樹志（2008）《張居正與萬曆皇帝》、熊召政（2005）《萬曆首輔張居正》、熊召政（2007）《吳思《血酬定律—中國歷史中的生存遊戲》、《潛規則 中國歷史中的真實遊戲》、任恆俊的《晚清官場規則研究》、李喬的《清代官場圖記》、王亞南的《中國官僚政治研究》、吳宗國主編的《中國古代官僚政治制度研究》、余華青的《權術論》、黃光國編訂的《面子—中國人的權力遊戲》、鄒紀孟的《學而優則仕 中國文人的仕宦生涯》、易中天的《帝國的惆悵—中國傳統社會的政治與人性》、王長華的《中國歷史的B面》以及眾多的官場小說《看了明朝不明白》、王春瑜（2007）《看了明朝就明白》、當年明月（2008）《明朝那些事兒》、劉和平（2007）《大明王朝—嘉靖與海瑞》…和網路相關評論。

<sup>5</sup>中國古人把宇宙間的一切事物劃分為陰陽兩部分。凡是積極的事物屬陽，因而代表天、日、晝、剛、健、男、君、夫、多、上、進、動、正、進攻等；凡是消極的事物都屬陰，因此陰代表月、夜、柔、順、女、臣、妻、小、少、下、退、靜、負、防禦等。

發展。

歷朝歷代各種問題，多由政治與經濟引起。按照社會發展的一般規律，如果國家政治腐敗，經濟發展勢必受到嚴重影響，或者前進步伐明顯減速，或者停滯不前，以至急劇倒退。而在明中葉以後，人們看到的卻是另一番情景，在這個轉折變動中，出現了一個非常值得關注，而又十分奇特、有趣的歷史現象：當時國家政治、經濟的基本走勢，是政治日趨腐敗，經濟則不斷發展。壞事與好事，落後與先進，陰暗與光明，共處於一體。何以會是這樣？解讀這種「奇特」現象，可以進一步從社會深層的文化結構了解明中葉以後政、經變動的消長態勢及互動關係，將有助於擴展經濟史研究的視野和思路，從中認識官僚互動、經濟發展和社會轉型的客觀規律。

明朝中葉後國家行政機器停滯，是為「腐敗、貪婪」的「陰」的型態。然而，國家的社會經濟發展卻是歷朝之最，甚具「資本主義」型態，是為「富裕、豐饒」的「陽」的表現。其中將《萬曆十五年》作為研究素材，理由有二：一方面是明朝的文官制度是當今政治體制—「科層體制」運作的原型，具有科學性及效率因素。然而，運作的結局卻是因「官僚機制」運作失效而「亡國」，它的運作面向實可作為當今重要參考及警惕。第二，明朝的科舉制度薦舉賢良的方式，以「儒學道統」為命題核心，而這個融合「儒、法、道、陰陽」的主流學派已深具「陽陰」對立與互補的特性，強調以「陽」為形式化的「道德教化」，私下卻以「陰」為「升官發財」的路徑而變調，淪為官場人物的跳板。因此，以「權謀」手段等方法想在官場生活中飛黃騰達者，俯拾皆是。箇中人際關係運作與傳統社會文化有很大牽連。《萬曆十五年》大部份都以考據歷史典籍敘寫，頗受學術界重視。本文在研究限制上，因現實面無法親自考證，僅得以相關歷史文獻來分析。再者，本文並不是歷史研究，而是從「社會結構」、「生活文化」、「邏輯思維」等面向及「明朝官場」這個大環境，針對書中的「官場人物」的互動方式、心態、思維來探析，著重於理論與人物行為實踐的對照，而非對史料的考證。

### 第三節 對黃仁宇史觀與《萬曆十五年》的分析

黃仁宇在《萬曆十五年》的序言開宗明義的指出了《萬曆十五年》寫作的意義，是爲了

提供近代史研究者另一個觀察的空間，並提出社會結構在數百年中的相似性。<sup>6</sup>書中指出無論在道德、行為上如何呈現，許多歷史中的大人物的行為所能改變的，並不如我們所想的那麼強大，肇因於長久歷史中的社會結構，在審視歷史上的改革時，即使研究者也難以只就眼前外顯的事實有效的做出推論，更非身在其中的當政者或者任何一個人物所能真正察覺，所進行的改革、或是其中的選擇，不僅成敗難料，其後長遠的結果更不是我們處於「歷史長隧道」中的人所能看到的。黃仁宇在長期以來能夠通過中國近代史的體系的建構為自己的著作義涵做解釋，這樣的解釋也不斷在他往後的書中出現，並且越來越明顯可辯，在《萬曆十五年》全書的背後，可以隱然看到他對近代中國中角色的追尋已經趨向完成。

## 一、黃仁宇史觀

《萬曆十五年》是如何達到這樣的目的的呢？筆者認為整個全書內容有兩個主題，茲分敘如下如下：(一)大歷史敘事也就是要用「大格局」、「大方向」來看事情，不要求疵於「旁枝末節」。(二)「陰」與「陽」。也就是表面上與表面下，抬面上與抬面下的因應行為。簡單的來說，就是凡事都有「一體兩面」，行動者要用「不同的角度」來看同一件事情。尤其是「陰」與「陽」的交互運用，就是要陰中有陽，陽中有陰，也就是要達到「陰陽調和」，這是所有一切大小事務的關鍵。黃仁宇對歷史分析觀點茲分敘如下：

### 以「大歷史」觀敘事

黃仁宇所謂的「大歷史」是一個長時段的歷史，這一點與法國的年鑑史學所強調的極為相似，但是他強調「大歷史」的目的是基於國際的觀點，若說明確一點則是要找出「歷史發展中的什麼因素使得中國發展與西方發展不一樣？」具有文化比較以及歷史主義的味道。而在如何達到此理想的實踐上，黃仁宇採取了見微知著作為方法，重視對於歷史上每一個人物行為、心理與歷史事件細部的描繪，這也造成了《萬曆十五年》有心理史學和微觀史學的分析。所以在讀《萬曆十五年》一書時，須掌握黃仁宇的「大歷史」寫作目的與要旨，因為黃氏認為大歷

---

<sup>6</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：77。本書雖然只是描述一段短暫的時間，但卻仍然屬於大歷史，因為這段歷史顯示了在宏觀歷史以及社會結構中，個人的行為難以扭轉既成的形勢，而且就歷史研究者而言「中國的革命，好像一個長隧道，需要一百零一年才可通過。我們的生命最長也無逾九十九年……我們對於歷史局部的反應，不足以成為大歷史……必將歷史背景推後三、四百年」，

史反對從「道德」的觀點來對個人的成敗得失評價，如此只會讓歷史無法脫離漫長的時間隧道。

研究黃仁宇對史學方面上的貢獻，受到眾多史學與社會學及經濟管理學界人士的重視。史學界普遍認為，《萬曆十五年》雖以明神宗的年號為書名，然而其內容卻俯瞰了整個明朝的興衰，以「大歷史」觀念梳理了中國傳統社會管理層面的種種問題。林麗月認為：「形式上本書是以傳記體的方式鋪述書中主要人物...，然就內容觀之，作者係從『大歷史』的立場撰寫本書，並非僅在描述明末短時期內的一些個人事蹟而已，...黃氏從大歷史觀的角度，去表述 16 世紀中國的傳統社會的側面形態」（林麗月，1986）歷史學家認為，黃仁宇提出的「大歷史觀」具有史學家難能可貴的氣魄和遠見。邱家宜（1989）在《也談〈萬曆十五年〉》中指出，在大歷史觀的框架下，黃氏是擅於從世界史的角度，去把握中國歷史的進程的。何謂「大歷史」？綜合黃仁宇在不同場合的有關論述，人們還是可以大體把握其要領的，這就是：提倡長時間、遠距離、寬視界地檢討歷史；強調抓歷史事件結構中的「大環節」，通過透視社會組織結構和群眾運動，來把握歷史發展的大趨勢和變化規律；在具體的研究方法上，強調綜合歸納和技術分析即社會學、經濟學、管理學的學理分析。大歷史觀擺脫了傳統史學中以人事、管治為中心的論述，打開了從宏觀視野察看社會政治經濟深層結構的角度，可以算是史學的一種現代化。

筆者發現黃仁宇研究歷史的特點，用的是歸納法而不是演繹法，重綜合而不重分析。他一貫的寫作風格：從小事件看大道理；從長遠的社會、經濟結構觀察歷史的脈動；從中西的比較提示中國歷史的特殊問題。解釋觀點上，黃仁宇先生仍然秉持他的「大歷史」角度，注重人物與時勢的交互作用，理念與制度的差距，行政技術與經濟組織的衝突，以及上層結構與下層結構的結合，融合了西方史學的風格。<sup>7</sup>不過，將這些研究方法綜合加以運用，並冠以「大歷史」之名，確是出自黃仁宇的創意。《萬曆十五年》一書的視界和關切焦點，與傳統及當今史學記敘學術趨勢來作對照，呈現出極大的差異，然而，至少在寫作的手法上是一致的，也就是說《萬

---

<sup>7</sup>黃仁宇所提倡的這些觀察研究歷史的方法是集多派學說歸納而成。如以「長時間、遠距離、寬視界」來檢討歷史，似乎脫胎於司馬遷的「究天人之際，通古今之變」而不及司馬遷史識之深邃；強調對社會組織結構及群眾運動的考察，則源自於以布勞代爾為代表的年鑑學派；強調技術主義則出自於對西方資本主義發展史的密集閱讀與師友討論，以及對明代中國財政制度與政治社會的專力研究。

曆十五年》兼顧「史事」與「史識」的寫法，同為敘事歷史的作品。相較於當前的學術主流「歷史分析」的手法，歷史敘事是屬於更古老的歷史表述傳統。中國的歷史書寫傳統中，司馬遷當是重要的代表人物，其對黃仁宇的影響當是不容置疑的。<sup>8</sup>因此，他筆下的通史也與一般意義上的中國通史不同。在注重歷史發展邏輯之餘，各朝代已不再是可以拿來互相比較的單位，而是前後一貫，具有因果關係。這樣的研究與寫作提供對史學工作者新視角整體把握歷史，提綱挈領，並提出新的研究課題提供借鑒。當然，歸納和綜合也是建立在紮實的實證研究的基礎上，難能之處在於他運用了開闊的視野，從而言人所未言，實踐了他的「大歷史觀」。

### 數目字管理

數目字管理（mathematically manageable）是黃仁宇先生成學以來所極力宣揚的史學概念「大歷史觀」是這種史學概念的統稱，「數目字管理」則是這種史學概念的實際操演。<sup>9</sup>黃氏指出：「大歷史觀」即是從技術上的角度看歷史（technical interpretation of history）。所謂「技術上的角度」，則正是他強調的「數目字管理」概念。學者邱澎生即指出「數目字管理」概念具有兩個主要內涵：一是將人類歷史發展區分為「以農業組織作國家基幹、以商業組織作國家基幹」兩類不同「國家社會架構」，前者是「不能在數目上管理的國家」，後者是「能夠在數目上管理的國家」。二是以「經濟組織上的分工合作、法律體系上的權利義務分割歸併、道德觀念上的私人財產權不可侵犯」三要素的相互支持，做為「以商業組織作國家基幹」的基本特徵。

以「數目字管理」來檢視人類歷史的社會發展階段以及其中「經濟、法律、道德」間的互動內容，即是「從技術上的角度看歷史（technical interpretation of history）」，也正是黃仁宇強調

<sup>8</sup>依黃仁宇的自述，「大歷史」的重點在於，「作者與讀者，不斤斤計較書中人物短時片面的賢愚得失。其重點在將這些事蹟與我們今日的處境互相印證，也不只抓住一言一事，借題發揮，而應竭力將當日社會輪廓，盡量勾畫。」既然是從拉長的視界和技術的角度觀察明代晚期的上層人物，在囿限於時代格局的框架下，個人的努力最終都只能以「無力回天」，改變不了大局。

<sup>9</sup>「數目字管理」中的經濟、法律與文化是黃仁宇先生標舉的「數目字管理」概念，有兩個主要學術根源，一是他對明代中國財政制度與政治社會的專力研究。二，是他對西方資本主義發展史的密集閱讀與師友討論。前者精華具體表現在 *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China*（1974，中譯《十六世紀明代的財政與稅收》），與 *1587, A Year of No Significance*（1981，中譯《萬曆十五年》）兩書；後者則表現在〈我對「資本主義」的認識〉（1986）與《資本主義與廿一世紀》（1991）。

的「大歷史觀」。<sup>10</sup>筆者認為黃仁宇的意思是指，中國上下層社會應該透過「法律」與「政府機構」，將「法律」、「政府機構」作為「立」字中間兩點，透過這兩點讓上下階層可以對流，這才能使中國現代化。當然，他所說的現代化不能只憑這些，應該還包括要能「從數字上管理」等等的。顯然，他相當程度上是站在統治技術「法律、政府機構、從數字上管理…」的眼光看中國歷史本書的著眼點，在於探索使「法律、政府機構、從數字上管理…」落實為文化之一部分的環境。中國各朝各代莫不有法律、政府機構，也多少能在數字上管理實施運作，然而成效不彰的。<sup>11</sup>黃仁宇在描述明朝的地方官員的考核是以「稅收達成率」為方式之一，但各地方貧富不均，如何能求到公平呢？。這全是在法律、政府機構、數字上作假，以邀功避罪的。

歷史中國固然無法精確「從數字上管理」，但並不盡然缺乏「從數字上管理」，從歷朝對人口掌握之精細，就略可窺見。縱然歷史中國無法透過數字管理，使得全國資源得到最妥善的利用；但在帝王學之下，全國資源本來就只為帝王一人而存在，而非為國家之目的做最妥善利用而存在。筆者認為，歷史中國真正缺乏的並非「法律、政府機構、從數字上管理」，而是缺乏使「法律、政府機構、從數字上管理」落實的社會結構。本書所重視、探索的，就是這種文化上的「勢」。也只有讓「法律、政府機構、從數字上管理」成為文化的一部分，也就是成為全民思想、行為之一部分，那麼才算真正落實。然而，黃仁宇並不在乎理論體系是否周密，不在乎用字遣詞是否為同儕所認可，他真正致力的是理念與想法的普及傳布。建構巨型理論體系，以解釋長時間的世事變遷，亙古以來一直是史學工作者們的崇高夢想。法國年鑑學派之所以享盛名，費南·布勞岱爾之所以望重士林，原因也在於此。因而也不必太挑剔其動不動以五百年為論史之縱深，出發點上有何不妥。如前所述，布勞岱強調的「俗世走向」，也是動輒以數世紀為衡量的。

<sup>10</sup>黃仁宇多次強調，要跳脫人物臧否與評價的「道德」層面，而「從技術上的角度看歷史」。至此，「數目字管理」與「大歷史觀」也就成為黃先生史學精華的一體之兩面。做為突顯明代中國無法在數目字上管理的對照項，十七世紀以後英國即成為一種「能夠在數目上管理的國家」典型。在 1689 年光榮革命之前，英國也「有如中國二十世紀，高層機構與低層機構同時與時代脫節，中層的社會、宗教、經濟、法律各種支持因素都要重創」。轉引自真名網：<http://www.zmwbbbs.com/bbs/thread-8799-1-1.html>

<sup>11</sup>因為中國社會文化之故，例如「君主集權」、「專制當道」的觀念，就讓法律被閹割，政府機構成為擾民、害民的專政機構。正如古語：「古之置吏也，將以逐盜；今之置吏也，將以為盜」；而不切實際的數目字管理，其實往往只成為貪功、避罪的工具。唐代史事楊國忠遣鮮于通伐南詔，諱全軍覆沒為大勝的故事；而戰場上的軍功是以所殺的「人頭數」計算，誰又能保證那些人頭全部是「敵軍」。可參考吳思，2002，《潛規則》，頁 44。

### 三、《萬曆十五年》的內容分析

《萬曆十五年》一書就其內容可分為四部份，分別以萬曆皇帝及其內閣、海瑞、戚繼光、李贄為主角，這四個傳紀構成了《萬曆十五年》一書。就編排上看來，《萬曆十五年》可以說是一本萬曆皇帝、海瑞、戚繼光、李贄的「合傳」。<sup>12</sup>就學術分類來看，《萬曆十五年》夾雜著多方思想學派的寫法，它雖然在萬曆皇帝的部份採取了很多對於他個人心理的側寫（心態史學），卻不似心理史學使用任何心理學理論對萬曆的行為作出歸結它注重對於個人細節的描繪，但也非微觀史學以社會最底層的老百姓為描寫對象，它仍然是一本帝王將相史；它雖然在明代的社會、政治、制度、文化方面著墨不少，可惜的乃是未建構有系統的深層結構的理論。

布爾迪厄有效地把現象學和結構方面的探索融入到一種完整的、認識論的連貫性模式之中，這一模式是具有普遍運用價值的社會質詢的模式，是康德意義上的人類學，但卻是一種具有高度區分性的人類學，因為它包含了對分析者自身活動的分析，而分析者正是通過這一活動從理論上來解釋他人實踐的。」從萬曆皇帝的成長過程即是一顯例。<sup>13</sup>中國的政治及祭祀活動中包含許許多多的禮儀，這一點為中國傳統政治的特色。日後儒學更是強調禮治的重要，藉由禮法來體現君臣父子之間的尊卑關係，自漢代獨尊儒術以後，禮法與道德在中國政治的地位中有增無減。中國的禮治與道德的政治特色即是道德的至高無上性，甚至可以凌駕君王的權力。道德甚至可以用來代替行政技術，人們也相信只要找到有道德的人來做事，就不會有技術上的問題，表現出了中國政治具有人治與泛道德的色彩。

《萬曆十五年》一書從大歷史的角度來解讀，就是反映出明朝以至於整個中國在政治、經濟、軍事、社會、思想上所面臨的發展困境：泛道德化社會促成的社會制度的限制、個性的喪

---

<sup>12</sup>究其內容，《萬曆十五年》結構較零碎而不完整，通篇記敘個別人物的側重處，沒有個人的多面向全貌的描繪。此外，書中除了強調人物的心理感受與其行為互動外，也體現對於當代政治社會制度與文化風氣的論述，使得這本書為涵容政經社會文化歷史傳紀。

<sup>13</sup>就《萬曆十五年》書中內容提到的事例，可歸結出中國歷史發展在政治、社會、經濟、文化上的傳統特色。我們發現「道德」和「禮儀」這兩個觀念在各個章節中不斷地被提出，這就是黃仁宇對於中國政治特色觀察而得到的深層影響因素。禮儀即為道德的表現，在書中黃仁宇寫到明朝一向是以禮儀治國，禮儀體現了尊卑關係與國家的體制，表現在親耕、早朝、講筵、獻俘、祭天……等各種活動的莊嚴肅穆之中。禮儀之價值的價值在於權威與神意的展現，並期許這些象徵活動變成實際的可能，是維持帝國的精神力量。

失和理論實務的失調，這種發展的瓶頸使中國在表面上看來是平淡而無大事的，實際上則是發展的停滯不前。黃仁宇在書中提到構成社會凝結要素的例證，<sup>14</sup>正好與金觀濤論述的超穩定社會是由中國儒家文化與官僚體制及和地主經濟的結合，有異曲同工之妙，金氏是採取宏觀與量化的統計，而黃氏則是採見微知著以歷史中的個體生命作為大歷史的註解證明<sup>15</sup>。筆者認為，《萬曆十五年》所探討的表現有下述三個面向：

### 對個性自由的抑制

《萬曆十五年》書中的明神宗在黃仁宇眼中實為國家體制抹煞個體個性的代表，神宗後期的怠政實為皇帝對於追求個人自由的反抗。<sup>16</sup>萬曆皇帝的成長何嘗不是這樣？<sup>17</sup>在黃仁宇看來，皇帝的個性被加諸種種限制，充其量只是一個禮儀政治機器。身為皇帝，是專制帝國最上層的統治者，理應具有無上的權威與力量為所欲為，但實際上明代成熟高度發展的文官體制已經縮減了皇帝權勢的空間，皇帝充其量只是群臣之間的仲裁者或一種象徵的力量，如同一個至高無上的橡皮圖章，萬曆年幼時照著「張先生」和「大伴」的指示寫著朱批，即使萬曆親政以後他仍未逃過這種受束縛的命運。

《萬曆十五年》一書對於萬曆皇帝個性被抹煞、被抑制的問題，實際上正是存在主義對於個性開展的關注。依據存在主義的觀點，個人唯有知覺到他在物理上確實存在，但是在制度和團體中卻喪失個性與存在感，產生了認知上的矛盾，才會體驗自己處境的荒謬。換言之，萬曆的「怠政」與正德的「荒誕」是在他們知覺到自己只是個禮治的附屬品後，為了追求個性的開

---

<sup>14</sup>黃仁宇在書中提到構成社會凝結要素的例證包括在記述萬曆皇帝時提到的儒家禮治，記述申時行時論及的文官共同文化信賴和諧，記述海瑞時提到的土地制度等。

<sup>15</sup>金觀濤、劉青峰（2000）《興盛與危機》一書中大膽地將系統論整體研究方法運用到歷史研究中，從中國封建社會延續兩千餘年與每兩三百年爆發一次大動亂之間的關係入手分析，提出中國社會是一個超穩定系統的假說，並用這一套模式去解釋中國社會、文化兩千年來的宏觀結構變遷及其基本特點。

<sup>16</sup>筆者引述康德對「啟蒙運動」所下的定義：「所謂啟蒙，就是從歸咎於自己的未成年狀態中走出來的意思。」何謂「未成年狀態」？就是在沒有第三者指導的情形下，就無法運用自己的理性。只有在成年人的指導下，他才能運用自己的理性，這叫做未成年狀態。那一種未成年狀態是要歸咎於自己的呢？不是因為你心智尚未成熟而是因為你缺乏決心與勇氣、畏懼、優柔寡斷，所以不敢獨立去運用自己的理性，這一種就是歸咎於自己的未成年狀態。

<sup>17</sup>從此書的一開始，我們可以看到皇帝受到無數繁重的禮儀制度規範（受張居正、教育經筵教育），不論在任何場合，都要舉止得體合宜作為百姓與官僚的典範。從萬曆皇帝的的生活、教育、登基的過程，如同一場精心策畫的排演。

展才有的行爲。那麼萬曆皇帝是什麼時候體驗到自己其實只是一個沒有個性的傀儡呢？<sup>18</sup>萬曆的怠政是他個人的悲劇，一個皇帝受到體制的壓迫而無法施展其個性，最後選擇逃避。如果我們以大歷史的眼光來看，這是中國歷史發展的悲劇，用意良好的政治禮制教化，經過千年的固結異化爲吃人的禮教，這不只發生在宮廷內，亦發生在帝國各地市井小民的生活中。

### 制度結構限制改革發展

《萬曆十五年》一書中舉出了三個進行改革的代表人物：張居正、海瑞、戚繼光，分別代表了改革的三種典範。從張居正與海瑞各居兩端，戚繼光居中，代表著中國歷史上改革者的三個典範，張居正是拋棄傳統和道德，欲使用個人的權力建立全新的法制取代舊有的制度與道德，從根本否定了當時官僚集團共同的道德信仰的價值，加以過度操縱權力，表現在政敵冠與他的罪名不外忽攬權欺主和破壞成法，是爲「陰」。海瑞則是在面對社會解組時採取復古、重新強調傳統禮法的實踐，並且在主政地方的期間嚴厲實行洪武開國時期所立下的祖傳法制，他是一個在道德思想與政治實踐上的完人，海瑞之所以古怪，就是因爲他徹底的實踐「陽」的那一部份而變得不近人情，甚至會危害到那些陰陽並行的人。戚繼光的軍事改革乃是想建立一隻現代化的軍事與後勤體系，他明瞭「陰陽調和」的道理，因此在現存的社會狀態下採取不變動現況的細節更新，默認現在「陰陽並行」的正當性。所以他的改革，一切都是以不牽動現有的政治體制與經濟條件爲前提，因爲他體認到傳統已經牢不可破，加以明代官場上文官對武官的防範與壓制使得他根本不可能做出整體的變革，一切的努力也只是創立具有個人特色的軍隊，並未促成明朝軍事全面性的進步。

面臨歷史發展危機時，中國歷代的改革者大多脫離不出「陽陰失衡」的框臼，王安石和孔子亦可類比爲張居正和海瑞。改革者如前述要處理的是社會上調和問題，《萬曆十五年》最後一章的人物李贄則是一個在在處理個人思想上調和的哲學家。然而他終其一生都無法得到調和與解放，在面對陰陽與個性和制度上，若與萬曆皇帝的「遁世逃避」與正德皇帝「率性而爲」

---

<sup>18</sup>黃仁宇認爲是在萬曆十四年鄭貴妃生子、國本問題出現後，萬曆發現其實他無法依照自己的意志冊立深愛的鄭貴妃所生之子時，萬曆才真正地知覺到自己的處境，處處受制於庭臣，張居正不許他練字、繪畫，申時行不許他操兵、立儲……他「沒有自行決定的自由」。萬曆原本有的雄心壯志被阻撓，他既然無法與龐大固結的官僚以及自古以來的道德成律對抗，他選擇退避，開始採取消極對抗，以無爲而治爲藉口地怠政。

相比，李贄雖然不做官濟民，但又著述批評時事；雖然隱居佛寺但是又和官場文人結交唱和相互支應，坐著轎子往來於達官顯要的朱門間。這種矛盾也表現在李贄的哲學思想上，他雖然批評理學在當代的虛妄—當代之所以虛妄是來自於社會解組後，不符現狀的法律未能使個性開展造成思想也跟著固結無法解決道德與法律之間的對立，造成人們說一套做一套的「陰陽」—但又未建立自己的理論體系，李贄既承認了私欲，認為「吃飯穿衣即人倫物理」但又無法完全拋開道德走向徹底的實用主義，最終只好逃向神秘主義唯心色彩。造成他的哲學與他的實際生活均表現出在矛盾中無法找到出路的苦惱。李贄最後的下場是因為被視為破壞公眾道德而自裁於獄中，直到他寫下「七十老翁何所求」的絕筆前，他仍未找到自己的生命調和。

### 官僚體制與社會結構的失調

因為社會制度的固結促成社會解組之後，人們面對道德與法制的理論無法應用於實際生活的問題時，採取了一種「陰陽」的態度，這種「陰陽」的態度在《萬曆十五年》一書中不斷地被黃仁宇所提及，簡言之就是一種對於道德法律採取陽奉陰違的辦法。所以要遵守，是因為本朝以禮法治天下，若不遵守則國家必然解體，若失去了儒學傳統那麼全國兩萬名官員要如何建立共識以及進行人才的選拔；之所以要陰違，因為這些道德與法律已經不近人情，有違人欲，若嚴格遵行律法，那麼以開國所制定極為微薄的俸祿，官員又該何以為生。職是之故，明朝的各項制度往往是與實際情況產生相當比例的誤差，法規制度沒有辦法與時俱進而提供有效能的服務。

卜正民（2004）在《縱樂的困惑-明朝的商業與文化》書中對明朝社會經濟文化有相當多的論述。明朝初年商人地位低落，但明政府對商業的態度絕非是「抑商」，而只是形式化的規定，形成制度與執行面扞格的現象，明朝的經濟政策並未刻意發展商業，但在建國初戰災回復的經濟政策與國家統治的需要卻間接促成商業發展。<sup>19</sup>明太祖的理想社會是由大量農村與獨立農村之外的少量的都市組成，透過里甲與戶口制度讓國家能有效掌控固著於土地讓的每一個人

---

<sup>19</sup>如建立一統帝國的交通生命線：驛站與運河並不限制私人商業的使用，為商務提供便利的物流系統；明中葉中央稅收方式的改變促成地方積極發展建設，提供貿易有利的環境；政府使用白銀作為取代實物的同時，造成西北的穀物市場產生與形成市場需求導向的經濟生產。

民，讓農村永遠固結在自己自足的狀態。<sup>20</sup>至明代中葉，農村並未如明太祖所希望維持著淳樸風氣並與城市保持距離，相反地，農村與都市經濟連結為一體，商人和農人關係緊密，城市風尚走入鄉村。以明朝商人地位轉變為例，讀書人只要考取功名，秀才以上就具有某種程度的特權。<sup>21</sup>隨著商人社會地位的變化，不僅商人成了「紅頂商人」，還影響著一些士大夫棄儒經商，也開始熱衷於商業活動。商人的崛起不斷侵蝕著朱元璋建立的社會階級藍圖，原本居於社會上層的士紳面對來自新興階級的壓力採取兩種對應措施企圖維持既有利益：一是將新興階層與社會風氣敗壞、道德問題連結，打壓新興階級的正當性，將商人、白銀、商業視為國勢與社會道德衰亂的因素，迫使商人接受士紳的道德價值觀。其二是士紳建立精緻文化，注重以奢侈品的佔有、文化品味的高低作為判斷社會階級的標準，提高進入上層階級的門檻的同時，透過傳遞傳統士紳建立的文化規則將新興階級納入他們的控制之中。

總之，《萬曆十五年》中，作者論述了許多有關國家興亡的問題。張居正試圖搞經濟體制改革，申時行試圖建立和諧社會，海瑞試圖保持執政意識形態集團先進性，戚繼光試圖實現國防現代化，而他們全部失敗了。歸根結底，是因為他們賴以生存的體制，是一個要求單純，固定，永不變更的「小農社會」載體，這個「修身、齊家、治國、平天下」的體制，以一個至高無上的意識形態為基礎，以均衡的姿態維持王朝的安全。朝廷的穩定、王位的安全是這種體制著眼的重點。一切行為的最後準則是意識形態所衍生出的一整套體系，以思想行動上的一致來保證整個體制可以依靠簡單的一腔熱血與幾點原則就可以運作，這樣的體制只能要求單一化、平均化、同質化，只能有單純的思想，而絕不能出現脫離終極意識形態。意識形態提倡操守，提倡精神追求，不計較個人私利，講求奉獻和犧牲，鄙夷物質利益。這樣，官員們過簡單樸素的生活也成為必需，只能用精神力量去輔佐著體制上的不周全。

#### 第四節 章節安排

<sup>20</sup>明太祖並沒有直接消滅城市與商業，而是透過禁奢、壓抑商人社會地位等方式讓商人與城市在社會階級的圖像中漸漸消失。

<sup>21</sup>比方說免除繇役，見父母官不必下跪，要杖責或是判刑的話，必須由學政先當場革去功名後，才能執行，而舉人以上，不但可以擔任地方官的幕僚，遇審判時，但不必跪，還可以有座位。反觀商人，即使是家財萬貫，仍然不能免除繇役，只是可以花錢僱人代替，見地方官要跪，行刑條件與一般販夫走卒相同。

章節之編排乃整篇文章能否前後敘述連貫之主要工作，其所呈現出的是研究者思惟過程和整篇文章的系統連結。本文爲了達成上述研究目的將其內容分爲七章，其章節安排如下：

第一章是「緒論」，在編排上是分別說明研究動機、研究目的、研究方法與範圍、章節安排，研究限制及分析觀點，使讀者對本文內容有基本認識，進而讓讀者對其他章節之研讀有連貫性及整體概念，並對黃仁宇的文化史觀做分析以及探討黃仁宇教授寫作本書針對文化結構及官僚體制的批判價值，以提供大家對《萬曆十五年》研究的另一個視野。

第二章是闡述「陽陰二重性與華人社會文化的涵融」，首先描述華人「陽陰二重性」思維觀念概念的由來，其次介紹「陽陰二重性」在華人社會所呈現的文化面向，如何融入於華人社會生活，與儒家禮制顯學形成一種「霸權」文化，其與華人生活社會中之關係。

第三章是「陽陰二重性的政治建構與明代官場的運作」，首先探討中國社會統治哲學的建構及其「陽儒陰法」、「儒表法裏」的轉變，並從歷代官場權術運作下所呈現在政治與法律、道德中的運作模式，藉以詮釋明代政、經、社結構場域與官場人物互動的符應行爲，從而表現行動/結構的關係。

第四章是「陽/陰二重性的實踐方式之一：皇權」理論與實務之檢驗，是針對前三章作連結，分別由皇權與內閣、皇權與文官等知識份子的關係作實務對照，以探究「陽陰二重性」在不同層次的關係實踐過程，統治者對領導權之掌握是否與文化傳統、道德哲學相符應？最後則以「國本之爭」的結果對「萬曆皇帝心態」轉折進行反思，提出華人社會中政治領導集團所須建構「名實相符」的領導統馭概念。

第五章是「陽/陰二重性」的實踐方式之二：文官集團」行爲互動的探討，分別由萬曆沖齡即位開始的「權力搏奕」之爭，衍出爲官場「派系結盟與對立」等人際關係及權謀文化作實務對照，探究明朝制度在文官與武官的互動過程顯現的「陽陰二重性」，並對「文官、皇帝、宦官」三種權力制衡關係，是如何左右明朝的權力結構與走向。並提出在「陽陰二重性」所呈現三種不同實踐方式的代表人物。

第六章是「陽/陰二重性」的實踐方式之三：地方官吏與鄉紳、庶民」從社會層級結構的探討，並以書中所敘及的法律與道德、財政與稅收與文化思想衝擊在庶民生活裡所呈現出的矛

盾現象的事例作解析，來解讀地方官場上各階層人物在社會體制下的互動方式。

第七章是結論，首先是在皇權實踐上，我們需在遵循「禮治秩序」原則，建構名實相符的君臣關係，調和權力均衡共治，才能政通人和，造福桑梓。其次，在文官集團上，勢必確立實踐義利分際的行政體系，讓義與利能在經權原則，切合時中，給予各個行政體系安分守己、各得所需。最後希望制度文化與庶民生活面向上，能夠提供合理性途徑來增益文化脈動，建構與時俱進、適合時代潮流的華人文化。

## 第五節 分析觀點

本文試圖以「行動/結構」的觀點來論述「華人社會」官場的互動情形。對於「行動者」的作為，必須先行確切地掌握其行為發生的各種成因與動機，希望能歷史中國得社會經濟文化對照於以當代西方社會學「工具理性」的理論，探討華人社會的特殊性，以期能更有效的策略考察於華人官場文化行為。為了有系統的了解《萬曆十五年》事件與人物的行為實踐，本文參考西方學者的分析，首先綜合布勞岱爾（Fernand.Braudel）與年鑑史學、心態史學派，做為分析歷史的架構。其次以季登斯（Giddens）「結構化理論」作為本文的結構與行動論述基礎，參照布爾狄厄（Bourdieu）「習性、場域與資本」及高夫曼（Goffman）形象互動論與社會互助論、社會衝突論，在這些架構之下，透過立基於華人社會所形塑的深層文化的文獻檢閱和本土化理論的分析，討論了影響《萬曆十五年》各人物事件的重要成因，並且根據這些因素，探究導致《萬曆十五年》不同的原結構之間的互動情形，進而彙整提出一個可供了解「失敗的總紀錄」成因的架構與成果。

### 一、布勞岱爾（Fernand. Braudel）與年鑑史學、心態史

西方社會在二十世紀歷史研究上，出現了「年鑑學派」。<sup>22</sup>就我個人的閱讀《萬曆十五年》

---

<sup>22</sup>年鑑學派是一個史學流派，來自法國學術刊《經濟與社會史年鑑》（Annales d'histoire économique et sociale），這份刊物在1946年改名《年鑑·經濟·社會·文化》（Annales. Economies, sociétés, civilisations），1999年又改為《年鑑·歷史·科學·社會》（Annales. Histoire, Sciences Sociales）。年鑑學派以採取社會科學的歷史觀著稱。年鑑學派為1929年由當時任教於斯特拉斯堡大學（University of Strasbourg）的馬克·布洛赫（Marc Bloch）與費夫爾（Lucien Febvre）創始。他們採取的「年鑑」歷史態度結合了地理學、歷史學、與社會學。他們依循社會科學的歷史觀，但又不像大多同時期的史家般過度強調。這樣的態度使得年鑑學派較強調一段長時期的歷史架構，看重地理、物質等因素對歷史的影響，也衍伸出「心態史」的研究。此種態度最著名的研究成果即為「年鑑學派」第二代史學家布勞岱爾（Fernand.Braudel）著作《菲利浦二世時代的地中海和地中海世界》。（維基百科：2008）

的經驗，本書更像是一部精彩紛呈的「心態史」，展現皇朝和士人世界的斑斕畫面，其運思與靈動之氣頗得法國年鑑學派第三代之韻味。然而，何謂「心態史」？<sup>23</sup>就廣義的心態史而言，筆者認為，心態史注重人類心靈、思想與情感層面之研究的取向，在西洋史學的傳統中，尤其是在法國史學傳統本身之中，已可見其雛形。從文化史的角度觀之，心態歷史可謂年鑑史家在從事「文化」或「文明(civilization)」研究時所採取的一種研究取向，或者一種歷史解釋的架構。從社會史的角度觀之，年鑑史家在關注人類群眾情感、日常生活的態度與價值觀等精神層面的主題之外，他們也企圖藉助社會學與人類學的研究方法與關於人類現象的詮釋觀點，以掌握人類於社會活動背後的複雜的心靈結構，並更進一步從人類心態的描述中探討社群、社會結構、社會變遷之間的關係。由此觀之，心態史家們一方面表現出對於社會整體歷史的追尋，另一方面則表現了年鑑史家從事研究時注重學科交流的傾向。法國年鑑學派史學大師布勞岱爾(Fernand Braudel)，主張在歷史研究上須從地理時間、社會時間、個人時間三個層次來探討。在其大作《菲利浦二世時代的地中海和地中海世界》一書中，他先從地理環境出發，也就是「人與周圍環境的關係史」，其次為「社會時間」，也就是「群體和集團史」，關注於社會結構，探討「以人為主角，在歷史進程緩慢的社會結構」，也就是社會經濟型態。而「個人時間」不是指「人類規模的歷史，而是個人規模的歷史」，這三者就成了布勞岱爾時段理論的雛型。<sup>24</sup>布勞岱爾認為歷史學家要重視的是研究長時段的發展，而不是僅去對短時段的政治、軍事、經濟等事件作詳細敘寫，必須從數十年的中時段的週期波動的探討中，進一步找出百年以上長時段中，整個文明的發展態勢以及延續於其中的基本社會經濟文化等結構。

張和聲(2007)研究指出，布氏非常強調「長時段」，最能詮釋「長時段」意義。其一為

---

<sup>23</sup>事實上，年鑑諸史家雖努力的想為心態史一詞下一個清晰而明確的定義，但始終卻未形成一個既定的概念。從年鑑第三代史家勒高夫所撰寫〈心態史：一個模糊不清的歷史〉(Mentalities: A History of Ambiguity) 一文的篇名，就可以略知要為心態史下一個確切的定義是不容易的。不但如此，由於「心態」一詞由於字義翻譯上的困難，增加了非法語地區之人在理解上的障礙與困難。再者，心態史所處理的研究主題涵蓋面極為廣泛，包括了群眾集體宗教心態、儀式、節慶活動、巫術、對死亡的態度、愛情、婚姻關係、家庭、閱讀習慣等，也使得心態史難以形成一個明確的概念與意義。然而，即使吾人無法從年鑑史家中獲得一有關心態史的確切義涵，我們可以嘗試藉由觀察若干年鑑史家從事心態史研究時所採用的概念、方法與歷史解釋的取向，來捕捉並描述一個心態史在歷史寫作上的主要特色。(轉引 <http://htc.emandy.idv.tw/newsletters/002/article03.html>)

<sup>24</sup>布勞岱爾最後才以這些為基礎，來說明當時的政治、軍事等事件的狀況。人們通常歸納為「短時段」、「中時段」和「長時段」，以及與之對應的「結構」、「局勢」、「事件」。

「經濟學」，在傳統史家的觀念中，天、月、年都是時間的計量單位，時間就是許多天的總合，而經濟學各種計量分析也都要求各種加深加廣的尺寸。布勞岱爾在書中亦提即：「傳統史學較專注於短暫時間、個人、事件，長久以來我們習於那種匆促、戲劇性、喘不過氣來的敘述。新的社會經濟史，它的主要關懷是在找尋週期性的起伏波動，著重它的持續時間…今日，在傳統的敘述史之旁，還有一種對變動趨勢的描述，用較大塊的段落來呈現歷史：10年、20年或50年。」（1980：27）因此，新的歷史敘述方式，即所謂的「局勢」、「週期」、「間週期」的名稱，還有經濟學家所說的「百年趨勢」，這些為其「長時段」指引了方向。其二為「結構」。「結構」則是詮釋「長時段」的第二把鑰匙，而且更加有用。在考察社會問題時，「結構」是指社會現實和群眾之間形成的一種有機的、嚴密的和相當穩定的關係。而當今人們也越來越習慣於結構和形勢等用語，分別代表著歷史的長時段與短時段，布氏甚至指出：「結構」似乎成了「長時段」的同意詞。<sup>25</sup>

布勞岱爾的史學概念，在時間和空間兩個面向上都有顯著的創意。在歷史時間方面，他把單一表層的時間觀擴展為多層次的三種時段觀。這種歷史時間觀有兩項意義：(1)把不同速度、不同節奏的時段疊放在一起，擺脫了傳統史學的線性時間觀；(2)三種不同時段之間，不是孤立隔絕的，而是存在著有機的關聯。在空間方面，他提出經濟世界的概念。把他的空間觀和時間觀結合起來，才構成一組總體史觀，這是我對布勞代爾史學觀念的一項領悟。就「社會結構」、「歷史文化」等的演變，也給予筆者在著墨本文確立了思考方向。而近代緊接年鑑學派興起的「心態史」研究也可以作為社會史研究的一個重要組成部分，可以幫助我們理解一些長時段的

---

<sup>25</sup>賴建誠（2004）對布勞岱爾的著作提及歷史的研究可分為為地理史的時間，以世紀為單位的長時段歷史時間，為人與環境的關係，也是一種不斷重複與演變，稱為「結構的歷史」。第二為「社會史」的時間，就是「經濟體系、國家、社會及文明」的時間，可以用為期10-40年的「變動趨勢」來當作歷史的單位時間，有緩慢但可查覺得「局勢的歷史」。其三為「事件史」的時間，是「事件和個人」的歷史，以年月日為單位的泡沫式歷史時間，它們既相互區隔又相互呼應。因此，歷史的研究不是對過去巨細靡遺的敘述，而是要在不同領域間做連結，從不同的歷史分期中來分析歷史過程與特質的不同觀點，才能做全面向的闡釋。布勞岱爾史學概念的一項特色，是把時間和空間這兩項要素融合在一起，這可以是唯一種「時空結構」。相較於傳統的歷史分析，或是著重於時間過程的事實析述，或是著重不同地理空間的歷史變化，很少有歷史學家能像他一樣，用一組概念把時間和空間這兩個面向整合在一起，應用在史料上得出新的歷史洞視。在時間方面，他提出具有長中短三種層次的歷史時段說；在空間方面他提出「經濟世界」的概念，性質上打破了過去以政治和文化為藩籬的界定方式，而以一個經濟交換體系為分析的單位。更重要的，是他在這四個概念（三種時段和經濟世界）之上，也提出一個具有統攝整合功能的概念：總體史。布勞代爾根據這一組具有五項概念的分析工具，對歷史現象作出立體式的三度面向剖析（時間、空間、總體性）。

社會現象，本研究的一個重要目的就在於彌補中國近代社會研究中只注重英雄人物和重大事件的缺憾，從而加強對社會廣大民眾心態的研究，使一些問題找到更為合理的解釋。布勞岱爾把歷史分為幾個層次，或者說，把歷史時間區分為一個地理時間（結構），一個社會時間（局勢）、一個個體時間（事件），著重三者時段的辯證關係。體現於《萬曆十五年》所記述者中國廣袤的地理經濟空間及綿延二千年的官僚文化體系，是一個長時期的時空結構，這種結構影響了明朝末業的局勢。萬曆皇帝及其文官之間產生了許多影響國家興革的事件，因為制度結構的無法更易，身受事件中的主導人物明朝的衰亡也就走進大歷史的隧道中了。黃仁宇及布勞岱爾隨著生活方式的運行一同脈動，他們不但著眼於細節，也熱中特例與事件，故事結合了夢想與實際的史學創作力，讓歷史以一種開闊的鼓舞方式，可以讓讀者進一步接觸到在近代史學理論與方法論獨樹一幟的學派與貢獻。

## 二、季登斯（Anthony. Giddens）「結構化理論」

英國社會學家季登斯(Giddens：1977)所提出的「結構化理論」，乃是意圖重建社會學基本概念間之關係，並且嘗試著如何在個體與整體組織、社會之間，尋求一個平衡點。他認為，社會研究應當將焦點放在個體如何由互動關係中形成結構制度，以及結構制度又如何反過來影響個體在群體、組織中的溝通互動行為。此一個體與組織、社會整體結構制度間持續性的互動關係，這也是是季登斯「結構化理論」的重心。季登斯藉由「結構二元性」(duality of structure)的概念，來闡釋個體行動者(agency)與結構(structure)間持續性的二元互動關係提出「結構化成」的概念。<sup>26</sup>在功能論中，結構被理解為具有類似於有機體骨架或建築物的樑柱這種視覺意象；並被認為是外在於人的行動，是對於獨立構成主體的起始造成強制的根源。但是，在季登斯的概念格局裡，結構並不存於時空中，除非是在社會體系構成的時刻（Giddens，1979：65）。類似的判準也支配著社會體系的存在。因此，社會體系只在人們能在每次的交會中創造及再創造

<sup>26</sup>季登斯在「當代歷史唯物論批判」(1981)一書中，較系統地提到其「結構化成」理論的幾個要點。首先是要區分「結構」與「體系」兩者的不同。社會體系是指「由隨著時空可再生產的行動者或集體間的關係模式所構成」，而結構則是「僅當牽連到社會體系的循環生產與再生產的時刻(moment)，才存在於時空中。結構只有「虛」(virtual)的存在。」之後，他曾指出，結構就是規則與資源，循環地蘊涵於社會體系的再生產中。結構只是作為記憶的痕跡、人的知識可能性的有機基礎，以及作為可立即履行的行動而存在（Giddens，1984：377）。在結構化成理論中，結構不同於功能論的結構概念。

出人類主體的主動成就時才存在。其次，紀登斯所謂「作為者」，指的是「行動的持續之流」，即每一行動，固然有助於結構的再生產，同時也是生產的行動，它可以藉由改變結構而導致變遷。

他所謂的「結構」，指的是社會規則(rules)與社會資源(resources)。社會規則包括意義構成的方式與道德制裁方式兩種；社會資源則包括權威性和分配性兩種（Giddens，1979：81—94）。社會規則與社會資源，是形成跨時空之社會系統的基礎動力。季登斯此處所指的「系統」(system)，與我們一般對「結構」的概念頗為類似，意指個體行動者與集體之間，經由反覆的社會互動所形成的社會關係。社會系統的「系統性」，應被視為一種非固定性的特質，亦即不同的社會關係，其所隱含的系統性亦有所不同。在社會互動的過程中，個體擷取社會結構中的社會規則與資源，同時個體也經由社會實踐的過程得以重組或改變社會結構，這個過程是透過社會整合和系統整合而完成的。社會體系又代表行動者與集體間的再生產關係，結構化成則指支配結構持續或轉型及體系再生產的條件。究其極，則行動代表了行動者的廣泛選擇可能性。系統的運作，是透過持續性再生產的循環過程來完成的，不論行動者本身是否意識到這個循環的過程，此一持續性的回饋依然存在。

### 三、布爾迪厄（Pierre .Bourdieu）「習性、場域與資本」

再者，根據法國教育學家布爾迪厄（Pierre .Bourdieu）在《實踐與反思：反思社會學引導》一書中對「習性」(habits)所作的闡釋，他認為：「習性是存在於社會建構的性情傾向系統裏。這些性情傾向在實踐中獲得，佑持續不斷的發揮各種實踐作用；不斷的被結構塑造而成，又不斷的在外在結構中生成。」（Bourdieu，1993：165）。在這論述中談及社會結構中有一種「性情傾向」的思維系統，因著這個系統指引人們的行為實踐，並且同時也跟整個結構再次產生交互作用，是一種持續不斷、反覆循環、相互制約與影響形成的。蘇峰山(2002)對布爾迪厄(Bourdieu)的研究指出，「布爾迪厄對結構生成的分析除了強調反思性外，它的思想中的另一個特色就是「關係性」原則，探討主觀與客觀因素在實踐過程中，相互滲透和相互轉化的現象和邏輯。……並以習性、資本、場域、實踐的關係提出了一個有名的式子」（Bourdieu，1984：112）：

【(習性)(資本) + 場域 = 實踐】

布爾迪厄採用「習性」(habits)的概念來說明實踐與社會運作的關係。為了強調實踐與社會實際運作乃是「被結構化的結構」與「起結構化作用的結構」之過程，布爾迪厄以習性這一概念來指稱這種狀態。習性乃是布爾迪厄社會學的核心概念，習性使得他對社會學的結構概念和對個別社會行動者的概念能協調一致，是個人和集體之間的銜接點。透過這個概念，產生出一個社會行動者之社會生產及其行動邏輯的特殊理論。布爾迪厄認為社會化不但穩固了階級習性的內化，形成個人的階級屬性，同時還再製了分享同一習性的階級。習性可以說是社會秩序再製的基礎。然而習性不只是社會秩序持續的根基，不只是被結構化的結構，還是起結構化作用的結構，因此習性也可能變成社會創新與改變的機制。

文化有其原則性的結構，行動者體現了這結構原則，並在這結構中產生有規律的實踐。內化為習性的原則乃是已成結構的文化原則，所以，習性同時是內化的結構，又是客觀結構在身體上的具體呈現。習性由結構原則所結構化，而實踐則是由習性原則所結構化。社會團體成員習得反應某些結構因素的性情系統，而其行動則再製這些結構因素(Nash, 1990)。

從這段引文可覺知布爾迪厄認為：社會生活應被看作是結構、性情和行為共同構成的交互作用，通過這一交互作用，社會結構和這些結構的具體化的知識，生產出了對行為具有持久影響的定向性，這些定向性反過來又構成了社會結構。因此，這些定向性同時既是「構造型結構」，又是「被構造的結構」；它們形成了社會實踐，也被社會實踐所形成。然而，實踐是從那些定向性中得到的，是來自於創作的過程，這一創作過程反過來也是由文化上的定向性、個人經驗和社會交互作用能力所構成的。這種被構成的、創作的的能力，就是布迪厄所謂的「習性」。在這裡我們可以知悉，布爾迪厄把習性描繪成一個普遍的生成組合體系，這些生成組合既有持久性和穩定性，又可以互換位置，從一個場域轉換到另一個場域，在無意識的層面上起作用，在一個被構成的可能性的空間中發生，而這些可能性是由物質條件和運作中的場的交叉部分來界定的。「習性」既是主體性的，又是行動中的個人的構成性的場所；習性也是一個性情的體系，這一體系既客觀，又主觀。因此，被構成的習性就是結構與行為、社會與個人之間的動力學的

交互作用。運用這樣一個習性的概念使得布爾迪厄能夠從兩個方面來分析行動者的行爲：一方面行動者的行爲是客觀上同等的、有規律的東西，然而它卻又不是規則的產物；另一方面，行動者的行爲又可以通過有意識的理性來分析。

其次，布爾迪厄也提出了「資本」的概念，主要包含了經濟體系的具體化形式的經濟資本，文化上客觀化形式的文化資本；體制化形式的社會資本。這也說明了不同的歷史、文化及社會、經濟環境結構會對相異族群團體或個體產生殊異的行爲。最後則是「場域」的概念，以「關係性」思考是布爾狄厄理論的重要特色之一。<sup>27</sup>布爾迪厄以場域或是社會空間的概念代替「社會」這空洞的概念，而且場域這概念必須以系統的方式來理解，因為任何概念必須以系統的方式在經驗中發生作用，任何的概念的意涵都來自各種關係，只有在關係的系統中，這些概念才會獲得真正的意義。所以我們對於場域這種概念就必須從關係的角度來理解，這關係是社會世界中存在的各種關係，但它不是行動者間的互動、或是個人間相互主體性的聯繫，而是像馬克思所謂的，獨立於個人意識和意志而存在的客觀關係。

此外，場域被布爾迪厄定義為不同社會位置間的客體關係所構成的網絡或結構。場域其實就是市場，其中流通著各式各樣的資本，場域的特色是鬥爭，而鬥爭是為了追求各種資本。場域是權力關係的核心，馬克思將權力化約為生產工具的爭奪，布爾迪厄則認為不同的場域有著各自的權力關係，不同的權力關係又和不同場域和資本的形式相關，權力因此是一種多面向的概念，它可在特殊的場域的社會關係活動中被發覺。所以，對布爾迪厄而言，場域就是由客觀的、歷史的不同位置間關係所構成，這些位置是聯繫著某種權力或資本。在這個空間中，行動者根據他們在這個空間的位置，以及可以掌握的資源與利益進行爭奪或鬥爭。對此，布爾迪厄認為場域就像一個磁場，這個磁場是權力軌道、或是各種客觀力量所構成的系統，是某種被賦

---

<sup>27</sup>「場域」是由各種社會地位、職務所建立的，場域的性質決定空間決定每個人不同的社會位置，並且因著每個人的不同關係呈現出不同的關係網絡。每一個行動者一其場域中特定位置的的界定，而產生其位置的屬性；反之，在每一既定的空間裡，行動者的體系決定其系統的特定結構（邱天助，1993）。在從分析的角度來看，場域的概念可以被定義為在不同的位置之間存在的客觀關係的一個網路，或一個型構。正是這些位置的存在和他們強加於佔據特別位置的行動者或機構之上的決定性因素之中，這些位置得到客觀的界定，其根據是這些位置的不同權（或資本）的分配結構中實際的和潛在的處境，以及他們和其他位置之間的客觀關係（支配關係、從屬關係、結構上的應對關係等）（蘇峰山，2002）。

予了特定引力的關係構造，這種引力會加在客體和行動者身上。在某一既定時間裡，行動主體體系決定其特定的結構；反過來每一個行動主體，亦由其在場域中的特定位置來界定，由此產生其位置的屬性。

布爾迪厄也曾指出場域也是力量關係，因為場域的關係形式，場域中各個位置與力量間的不均衡，所以也造成行動者之間的鬥爭和競爭，結果要不是維持著原先的場域，不然就是場域的改變。<sup>28</sup>因為這種差異、不均衡，使得各個場域都有其特定的資本，而場域的運作的工具就是這些資本，行動者就是透過每一個場域不同的特定資本，去鞏固他們的位置和利益，或是拿來作為進行爭奪的武器。所以，從整個華人社會結構依此「場域」來說，傳統文化的深層結構已建立起他們迥異於西方社會的思維模式。就如各朝代不同的體制運作、官僚人物不同的人際網絡、個人不同的生活環境等就產生每個人在場域中的不同的資本與位置。當他們把這些總資本當作「賭本」投入「官場遊戲」內，同時也是要爭奪包含經濟的、社會的、文化的更大的資本的回報。因此，他們將以自己在場域中所有有益於自己的「關係」或「手段」，一一融入於行動結構中以求實現。文崇一（1995）對歷史社會學的解釋提到，他認為社會結構是人和時間長期的行為實踐所建構出來的，要了解社會結構必須從許多社會事件中尋求他們的關聯和因果關係。於此，布爾狄厄（Pierre Bourdieu）的「習性」的觀點和「歷史社會學」對社會結構的詮釋，以及「文化社會學」，將可為本研究華人社會互動方式提引方向。

#### 四、高夫曼（Erving Goffman）形象互動論

社會學家高夫曼（Erving Goffman）在其著作《日常生活中的自我表演》裡，以戲劇理論（dramaturgical approach）的描述分析人們的溝通過程，發現人們所進行的自我形象管理恰似表演著某個角色，所揭示的，就是如同上述的一個隱藏在日常生活人際互動間的舞台框架，將人們日常生活中的社會行為分為前台和後台行為兩種（Goffman, 1959）。他認為社會不是自行調

---

<sup>28</sup>場域的運作被其構成產生影響。場域是由各種客觀關係組成，每個行動者會根據它們所佔據的位置與資本在場域中進行爭奪與鬥爭。因此場域雖各有其控制的原則與特定的價值觀，但場域有一個共通的特性，就是衝突與競爭。而這些衝突、競爭、鬥爭卻是維持或改變場域構造的動力。而行動者根據其所佔據位置的利益與資本，曾企圖去對他們的行動者，施以策略來保證其位置的穩固，因為他們所持的資本只有在這個場域中才有效力。由於這種場域中各種力量的拉扯，造成場域內部的運作，形成一種不穩定的穩定性和穩定的不穩定性。（紀珮君，2009）

整的，意義也不是行爲中固有的，社會秩序或某一特定行爲之所以具有重要意義，是由於人賦予它們以重要性。在互動中，個體不僅彼此向對方表現自我，還努力進行特殊的印象處理，通過控制自己表現出來的姿態，以求在一定的社會場景中給人們留下某種印象。人們在不同的舞台（不同的情境或不同的角色）上，面對不同的他人，呈現不同的臉孔或面向（釋放出不同的印象）。社會行爲就是社會表演。社會成員在社會舞台上小心翼翼地扮演自己的多種角色，從而使自身的形象能恰到好處地爲自己欲達的目的服務。

「戲劇理論」(dramaturgical theory) 還涵蘊另一種特別的意義，就是將人們日常生活中的社會行爲分爲前台和後台行爲兩種 (Goffman, 1959) 不同面向的呈現方式，正如華人社會裡所注重的「面子功夫」。「面子工夫」是做給混合性關係網內其他人看的「前台行爲」，真誠行爲則是只能顯露給情感性關係網內「自己人」看的「後台行爲」。所謂面子工夫，其實就是一種「印象整飾」的行爲，是個人爲了讓別人對自己產生某些特定印象，而故意做給別人看的行爲 (Schlenker, 1980; Schneider, 1969, 1981; Tedeschi and Riess, 1988)。個人在其關係網絡內對他人作「面子工夫」，就像在舞台上演戲一樣，他會刻意地安排他和別人交往時的情況背景，修飾他在別人面前的服裝儀表和舉止動作，期望在別人心目中塑造出某種特定的形象。換句話說，就是在現實社會生活中利用「面子功夫」營造外界對個體產生特定觀感，以便達成某種目的。高夫曼認爲，如果一個人在某個情境中，能夠成功地表現出被人讚許的合宜形象，就是「有面子」(in face)；相反地，如果表現的形象不當，就是「失面子」(out of face) 的行爲了。

## 五、社會衝突論與社會交換論

當派深思學派的理論架構正盛極一時的時候，有一種批判的論調也備受矚目。社會學中的功能論，被認爲過份低估了社會實體的衝突本質。實際上社會中存在著許多「機能」，使得衝突殘酷而不可避免。例如，權力的分化，確立了一些團體將剝奪他人，而更成爲社會系統中緊張與衝突的內在根源。社會系統中，不同的利益團體追求不同目標此一事實，於是經常得彼此競爭，而確定了衝突的爆發。衝突觀點的著眼點在於利益，利益不僅使人類關係有支配與被剝削之分，並且可據以劃分社會中的人。衝突論者把社會看作是一個爭權奪利的舞臺，在這個舞

臺上，精英份子爲了維持其利益而壓迫那些弱勢者。

因此，衝突論認爲社會不是和諧的整體，社會是由不同社會地位的團體組合而成的，因而各種團體分配到不同的資源與權力，易導致社會資源有限、權力分配不均情況，而產生每個人爲利益相互對立衝突、權力鬥爭的場面，並認爲結構功能論所謂社會和諧、穩定，其實是虛假的現象（陳奎熹，民 89：72-73）衝突筆者認爲認爲，社會秩序是所以能維繫，並非靠共有價值或共識，而是因爲主導團體以武力、分享及操弄的方式，將其意志遂行於社會中。因此，維繫社會的機制是透過掌握經濟、政治、文化及軍事的權力。所以，現代社會必須有新的整合與控制的機制，來平衡個人主義與社群生活。

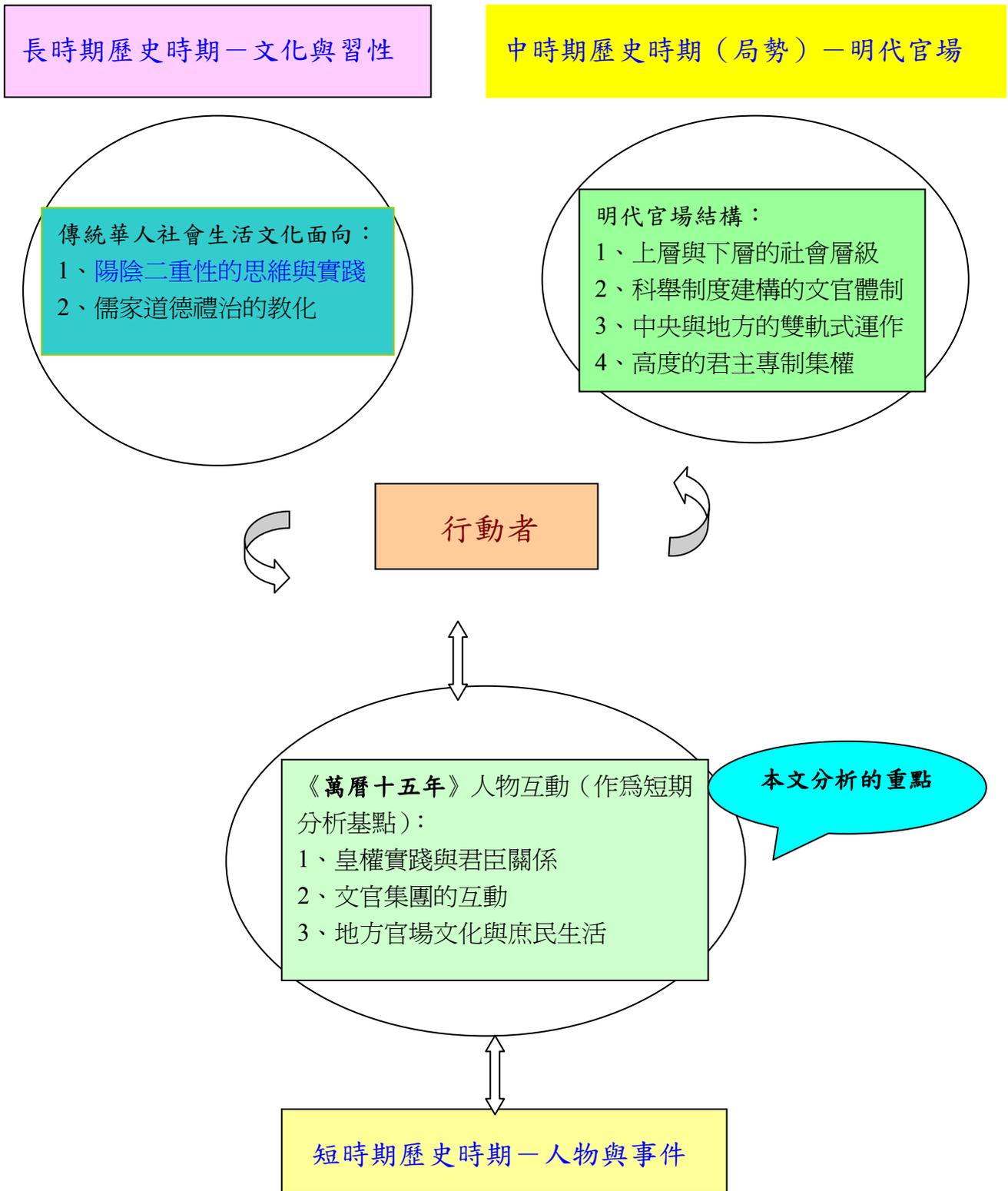
社會交換理論是 20 世紀 60 年代興起於美國進而在全球範圍內廣泛傳播的一種社會學理論。<sup>29</sup>由於它對人類行爲中的心理因素的強調，也被稱爲一種行爲主義社會心理學理論。這一理論主張人類的一切行爲都受到某種能夠帶來獎勵和報酬的交換活動的支配，因此，人類一切社會活動都可以歸結爲一種交換，人們在社會交換中所結成的社會關係也是一種交換關係。美國社會學家布勞（P. Blau）是最著名的現代社會交換理論家。他的交換理論被稱爲架構交換理論，以區別于霍曼斯的行爲主義交換理論。布勞認爲，社會交換是人類行爲的一部分。人類行爲成爲社會交換，必須滿足兩個條件：「一是該行爲的最終目標只有通過與他人互動才能達到；二是該行爲必須採取有助於實現這些目的的手段。」<sup>30</sup>所以，社會交換是當別人作出報答性反應就發生、當別人不再作出報答性反應就停止的一種自願性行爲，它是個體之間的關係與群體之間的關係、權力分化與伙伴群體關係、對抗力量之間的衝突與合作、社區成員之間間接的聯

---

<sup>29</sup>社會交換理論是 20 世紀 60 年代興起於美國進而在全球範圍內廣泛傳播的一種社會學理論。它對人類行爲中的心理因素的強調，也被稱爲一種行爲主義社會心理學理論。這一理論主張人類的一切行爲都受到某種能夠帶來獎勵和報酬的交換活動的支配，因此，人類一切社會活動都可以歸結爲一種交換，人們在社會交換中所結成的社會關係也是一種交換關係。社會交換理論由霍曼斯創立，主要代表人物有布勞、埃默森等。布勞的社會交換理論對社會交換的定義、條件、特征、原則、過程、社會交換與權力、社會交換與巨集觀結構及社會交換中出現的不平等與異質性進行了系統的分析，形成了社會交換理論從微觀向巨集觀的過渡。布勞的理論明顯受到霍曼斯和馬克思的影響：一方面，布勞在結構交換論中吸收了霍曼斯社會交換理論基本原理和基本命題中的合理內核；另一方面，布勞又通過汲取馬克思辯證法思想的精髓，運用“集體主義方法論”與整體結構論，進行了對社會交換中巨集觀結構的研究，並用不對等交換的原則揭示了權力產生、反抗及變遷的基本規律。（轉引自 MBA 智庫百科）  
<sup>30</sup>布勞是根據社會交換得到的社會報酬，來劃分社會交換形式的。社會報酬有兩類：一是內在性報酬，即從社會交換活動本身取得的報酬，比如樂趣、愛、感激和社會贊賞等；二是外在性報酬，即在社會交換關係以外所取得的報酬，比如金錢、商品、勸告、邀請、幫助和服從等。（轉引自 2006 年 5 月 22 日的《學習時報》）。

系與親密關係等的基礎。

茲將布勞岱爾(Fernand Braudel)與季登斯(Giddens)兩者的觀點與本研究的相關性以圖(一)的形式做說明。在這裡筆者以「長時期歷史時期—習性(華人傳統社會方式)」、「中時期歷史時期(局勢)—明代官場結構」、「短時期歷史時期—人物與事件」作為社會歷史結構，形成不同的體制與文化。這三者都對行動者產生影響，長期的華人社會文化箝制著行動者的觀念，而這些觀念是經由傳統中國的地理環境、教育文化、經濟社會、人際互動.....等，歷經多次的改朝換代、社會變遷所傳承下來的。到了中時期的局勢—「明朝」或「萬曆皇帝治理時期」的社會結構，當時的官場文化境況，依然受限於儒教思想及禮儀制度、政治制度改變、嚴重的財政問題、變調的薦舉人才制度、貪腐的官僚行徑，甚至社會上還有外患及內政的「農民叛變」。再這個時候，短時期的「人物、事件」發生了如《萬曆十五年》書中的記述。然而，這些行動者如何處理「行動者—自己」與「結構—官場」之間的應對進退呢？



圖一：依布勞岱爾及季登斯觀點所建構之歷史結構分析圖（筆者自繪）

## 第二章 陽陰二重性與華人社會文化

本章中筆者將以「現代性土著」的觀點來看待個人所處華人社會的體驗。也就是以現代人的「本土性」思想，從現代性的視野反思歷史社會的文化建構。中國社會是個「家國同構」的載體，因此，傳統文化的束縛連帶著與家庭、國家的緊密關係。而西方自基督教興起後，漸漸斬斷彼此間的血緣關係，可以與特定人產生互動。他們帶著普遍化心態，以普遍主義之姿為世人所接受。而華人社會沒有西方現代性的普遍傳統，所以在現代性過程中步履蹣跚。職是，到底是哪些文化傳統影響著現代華人社會呢？以下筆者將探討「陽陰二重性」的思維傳統是如何植基於華人社會，而「拿捏分寸」與「陰陽思維」的運作法則是如何建構的？應運而生的這些文化面向又展現出哪些二重性的象？最後，我們探討施行約兩千餘年「禮治教化」是影響華人社會最深沉文化資本，筆者將闡明中國傳統社會儒家思想的核心「宗法倫理」與「禮治秩序」的聯結在社會秩序的運作態勢。

### 第一節 華人陽陰二重性的思維

本節將對於學者們對於華人社會的「文化性格」的研究作相關分析，尤其是思維模式的建構，期能找到華人社會中的特殊文化性格的思維方式，它在整個龐大社會結構中實踐的面貌。就「文化性格」來說，其本身是由人的思維、社會結構、行為實踐三者與環境「律動」下的成品，在生活經驗中不斷的積累所形成的。筆者認為，「文化性格」將使行動者產生不同的價值觀，而影響行動者的意識與決斷，而思維模式就是「文化性格」產生過程中的深層結構。

#### 一、對華人思維模式「陽陰二重性」的考察

人是思維的主體，以群體性的方式獲得生存條件的，因此，群體性的生存方式必須以共同的行為規範為前提。據研究指出，中國式的關係思維模式，首先將要回答的問題放置到與之相對應的某個事物的關係之中，通過它們之間的關係來回答事物存在的問題。比如，中國傳統文化關於客觀世界的存在，最高存在為「有」，而「有」是與「無」相對存在的。「有」、「無」之間的關係便是「道」。於是「道」又成了解釋世界存在的理由。「陰陽說」在中國傳統文化中佔有十分重要的地位，然而，究竟什麼是「陰」？什麼是「陽」？它們是如何存在的？它們其實

只是存在於世界上的不同事物之間的關係而已。<sup>31</sup>

因此，中國人的思維方式是相對主義、二元主義的。相對主義是指「一切事物都是相對相關、互為依存的，沒有絕對的獨立的存在」。譬如，儒家倡導折衷主義、中庸之道，道家提倡辯證思維、齊萬物之相對論，以及中國佛家所主張依存論、緣起論等等，他們都否定絕對的實體觀念，表現出關聯、互為聯繫的思想。二元論關係思維模式極大地影響了中國人的現實生活。由於任何事物都不是孤立存在的，中國人對待各種自然現象與社會生活總是總是「三思而行」，「謀定而後動」。古書《周易》上說：「天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物。」而它更強調「太極生而有陰陽，陰陽和而生八卦。」中國古人把宇宙間的一切事物劃分為陰陽兩部分。自然界萬物其內部同時存在著相反的兩種屬性。這對立著的陰陽兩個方面，相互依存，互為其用。陰極生陽，陽極生陰，陰陽雙方的此消彼長，決定著事物的發展方向。

中國人對世界本原的探索主要是通過「天、人」之間的關係展開的。中國漢朝的思想家董仲舒提出的一套「天人感應學說」神學理論，成為當時統治者的一個重要思想工具。<sup>32</sup>余英時〔1984〕認為，所謂人與天地萬物一體或天人合一是中國人思考人與自然的關係之基本態度，而且自兩漢至今的二千多年來，中國人大體上都接受這種看法。實際上，對天人合一思想的意義各家學說也一直沒共識，但是不同意義的天人合一思想在理念上均排斥一個與社會或個人對立的天或自然，而視天、人、社會為一個均衡而和諧的整體。<sup>33</sup>「天人合一」是中國儒家思想

<sup>31</sup>例如：中國傳統的方術之說，古時稱為「術數」、「陰陽術」，源于《易經》，它的內容包括星相術、相命術、占夢術、風水術、煉丹術、測字術、巫術、養生術等。它包含了古代中國人對宇宙、自然與人生、社會的關係的認識，堪稱「中國科學」，歷代研究者趨之若鶩。西方也有方術、神秘學，但沒有形成中國式的蔚為壯觀的景象。中國方術的理論基礎為天人合一、天人感應、五行相生相剋、陰陽轉化等，其方法為演繹附會、揣摩臆測、察言觀色、模稜兩可、隨機應變、使用遁辭等。方術的內容沒有經過嚴密的論證、缺乏科學性，都是一些神異、附會、感性、經驗、類比、象徵的東西，而這些正是中國人思維的優勢，也是《易經》思維的特點。類比的思維方式早在《周易》中即已發現，例如《繫辭下》：「古者伏羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」這段話說明了伏羲氏把「天文」跟「人文」二件事做轉化性的類比。從今天的理解角度看來，天文與人文二者之間並沒有任何關係，但是《周易》則主張人與自然都遵循共同的規律，因此透過觀察天文的變化，便可從中瞭解人世的吉凶順逆〔李國安，1989〕。

<sup>32</sup>董仲舒把「天」人格化，認為天是有意志的，能夠支配一切的最高主宰，為「百神之大君」。自然界的一切規律，以及人類的人事變化都是「天」所決定的。而人的生理構造，思想、感情、道德品質也是「天」按照自己的特點塑造的，人是為了體現天意被創造出來的。（見其天人三策）天人合一說則是中國先秦哲學中最重要部分。

<sup>33</sup>例如原始道家倡導「順應自然」，而儒家倡導「道德理想」，術士主張「應合天數」，還有如丹道派道士所追求的

體系中「天道」與「人性」合一的精神基礎。就是「以天道為中心，以人性為本位」，及以人為文化中心的學說。董仲舒把「天」人格化，指出聖人行教化是執行天命，並將「天王合一」，使統治者地位神聖化、絕對化，而且尊天就必須尊王，變成日後中國政治專制化的立論支柱。再者，中國將遠古神話和宗教發展為政教合一，最高統治者同時兼負多重身份，即皇帝、天子（神之化身）、家長三位一體。「天子」地位的形成，使得宗教世俗化，最高統治者就掌握了全國的宗室廟堂，主宰著統治機器。

「天人思想」對中國國家合法性的建立有重大作用，中國對國家合法性的認同是建立在「尊天」的敬畏上，人們似乎被神權所吸引。究其原因，其一是「順乎天意」：中國人對國家意識開始使用「天」這個概念，亦即是宗教崇拜的意識。「天」乃指天意、天命，是決定萬物演進、命定，非以人為抑制為轉移的規則。而對天、法則、秩序的認同，首先是血緣關係和倫理意識的結合，其後，再將血緣家庭的倫理關係投射到國家形象上（金太軍、王慶五，2006：72-73）。到了宋明理學時，對天的認同則化為對自然、人倫、社會的認同。職是之故，中國歷代帝王走向祭壇其因在此。其二是「應乎其人」：這裡的人，「狹義」即是人民，「廣義」就是社會眾民。中國式的「天人合一」最終「合」於「人」—代表人間王權的君主「天子」。「人」決定了「天」的事務，世界上的一切都由「人」的因素來解釋。在「神」、「人」之間，「神」的價值在遞減，「人」的價值卻在遞增，「神」最終墮落為「人」的附屬物，並被人間的世俗權威所替代，所謂「君權神授」說即根源於此，亦即歷代中國帝王即以此作為其統治的合法性基礎，並以一些神靈行為及天象變化來深化他的「天之子」的神性。而最高統治者因有「君權神授」之化身，所以，最高統治者及擁有「上天旨意」的內涵，並教化眾民。所謂「應乎其人」，就是順應民眾的意志和願望。如果國家的存在或政權的變易，等於實際上從社會獲得了合法性的認同，神聖而不可侵犯。君主只要在自己的國家機器上冠以「應乎其民」的標籤，立刻就是「應乎其民」的神聖統治者，擁有了天命的光環。

## 二、拿捏分寸與陰陽格局的思維模式

---

「白日飛昇」等等。

鄒川雄（1998a）在《中國社會學理論—尺寸拿捏與陽奉陰違》一書中提出中國人思維模式與行動邏輯—「拿捏分寸與陽奉陰違」的觀點。他認為傳統中國人在政治、社會、人際生活上會呈現出兩種不同的思維方式的展現，藉著透過社會性轉換，體會出《易經》陽、陰二重性體制與行爲，而這種思維是一種和諧互補的關係。每個人將因他的「身心狀況」的時位關係，如何來與社會結構、週遭環境作出最佳的應對，就須靠著「拿捏分寸」的思維模式。

由於行動主體在拿捏分寸思考過程時，預設了這個世界是處於「律動狀態」，為了達成身心與環境的合拍，行動者必須採行如下的思維方式：一是「衡量全局」，二是「直觀體悟」，三是「因時因地因人制宜」，如此一來，才能夠在動態多變的情境（即律動狀態）中，把握自我與世界之間的適切關係。這是一種中國式的「主客合一」。…中國思考方式的最主要特色即是「拿捏分寸的思考方式」。什麼是拿捏分寸思考方式呢？這是指行動主體在律動狀態中掌握自己與環境之間合宜（appropriate）關係的一種思維方式或行動方式。在此，所謂「拿捏」是指掌控、把玩和操持自我的「心」與「身」的過程；所謂「分寸」則是指一種細緻化的心思度量，當然這不是遵循某一可標準化的公式或某一可計算的尺度的度量過程，而是在實際的生活情境中的「身心鍛鍊」，讓「身心」與環境的配合達到細緻化和圓熟化的過程。（鄒川雄：1998a：024）

從上我們可以知道，行動主體的思維是由主體與個體互動體現而成的，依當下的情境狀態做出理性的體用，因此，拿捏分寸思維並不只是一種心理的或意識的狀態，而是身心共同運作的實行狀態。其完滿合宜的實現，則端賴行動者本身的「自修」、「修養」或「修身」的功夫。就其源，拿捏的方式不外是個「量情度勢」、「識大體」與「取捨」的連串意念動作。事實上，中國思想中所謂的「自修」，是指在日常生活實踐活動的拿捏過程中，主體有意識地修練自己的身與心，而能夠日漸培養出一種與環境合宜的身心狀態。<sup>34</sup>在《易經，乾卦》也對「拿捏分

<sup>34</sup>在這裡，筆者以古籍所敘來印證「拿捏分寸」的行事理法。《易經，繫辭下傳》寫道：古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。文中的「觀、取、通、類」是一種象徵化的過程，其義與聯想、比喻、直覺和感通相關，這種交感式的想法正契合「拿捏分寸」的思維。

寸」的行事理法做了精闢的闡釋。<sup>35</sup>其次，「陽陰」思維是深植於華人思想中的特殊觀念。傳統上把陽、陰二字用來描述自然界的現象，包含地形及天文，後代也把它應用於住家及為人處世的參究準則。而在中國書籍中以陰陽運作為主要內容者是為《易經》一書，<sup>36</sup>大家都知道《易經》提到的自然物大部分都是由乾、坤兩卦開端，由連（—）與斷（--）兩爻所組成，它們並不是對立的關係，而是應運而生、生生不息、一體兩面、返復交往循環。易言之，在陰陽格局下，宇宙萬物在陰、陽二元彼此律動交流下，相互感應、相互作用。這陰、陽二元的概念並非西方所指的對立的關係，它會隨著外在環境的不同而改變彼此的交互作用。將這陰、陽二元互動模式經由社會性轉化後，運用於社會文化領域上就出現了「表現於外」的陽，與「隱涵在內」的陰，兩者一體兩面，互為表裡。<sup>37</sup>而「陽」與「陰」的呈現並非是一程不變的，並不是所有的「陰」都是錯誤的，而所有的「陽」都是絕對的，它們仍須配合宇宙的運行來決定，也就是「時」、與「位」。

《易經》中論及的「時」與「位」，不僅僅是時間的延續，還包含著客觀事物發展變化的規律和方向，以及達到某一關節點時境況綜合的抽象，即「宜於時通，利以處窮」。<sup>38</sup>蘊含著時

<sup>35</sup>我們從《易經，乾卦》各爻原文如下：初九，潛龍勿用；九二，見龍在田，利見大人；九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲，無咎；九四，或躍在淵無咎；九五，飛龍在天，利見大人；上九，亢龍有悔。從「潛龍」、「見龍」、「飛龍」、「亢龍」正顯示出行動主體如何隨著「時機」、「時勢」的變化而產生一種拿捏之道。在此，我們可以物理學「能」的轉動作說明。凡事開始要動時，「勿用」，也就是潛勢，好好地學習、慢慢地努力，以儲備能力。因為努力，慢慢「利見大勢」，就顯現出來了，之後要「天行健，君子以自強不息」、「終日乾乾」，日夜努力反省，而且於能力初露時，不能得意忘形。慢慢地要進、要退可以「拿捏」了，遇事就不會有阻礙，可以自有分寸、進退得宜，這是處在人極的狀態。慢慢地在某個團體裏面，就變成了領導者，我稱之為「飛龍在天」，它還是「利見大人」，這時是從顯到揚了，已攀上高峰成其大業。再到了一個「止、艮」的狀態以後，就要準備交棒傳承給下一代，如果沒有傳承，那就到上九「亢龍有悔」，因為再往上面已經沒有什麼了，下面的人又不理你，所以此時就要歸隱山林，掛劍藏諸名山，要居安思危，記得「謙受益、滿招損」，此時就要非常謙卑、要能道化。了解這些道理以後，會見到群龍無首，因為所有的人都是龍，這就是大同境界了。因為每個人都是精英與領導者，所以只要順其自然，自然就達到圓滿和諧的境界。這也代表著「時中」的道理，也就是六種拿捏分寸的修養。歷史告訴我們，官場人物若不是按照這種規則為人處世，往往是以悲劇收場的。

<sup>36</sup>《易經》是中國人行事邏輯的一種思考方式，與拿捏分寸思維之間的關連性。因此，《易經》既然可以作為中國人思考的「原型」，而拿捏分寸思維又是中國人思維的主要特色，《易經》應該會具體將拿捏分寸思維呈現出來才對。鄒川雄對於陰陽格局的運作有了精闢的陳述：「陰陽往復之道與陰陽交感之道，共同行塑了一個陰陽格局：「廣大悉備的涵融格局」。陰陽格局乃是一個「氣化格局」，宇宙天地間的一切事物透過氣的大化流行，因而兼容並蓄地，和諧共融的並存在這律動的世界中。」（鄒川雄，1998a：31—32）

<sup>37</sup>在翟學偉（1995）《中國人的臉面觀》書中提到，中國人在日常生活的互動上，若是發生衝突，會以和諧、不爭、容忍的處世態度來面對，盡量避免在公開場合發生衝突，而將不滿的情緒放在內心。所以，我們可以了解，中國人在生活互動上就呈現出陽、陰兩種不同的思維與行事邏輯。而且，擴及於天文、地理、政治、社會、文化與人際互動等日常生活。

<sup>38</sup>參見《荀子·修身》。

間的推移、時勢的演化、時境的變遷和時宜的把握。從《易經》所謂的「趣時」，他的意義就包含著對「人生哲學」的理解和闡釋。這裏的「時」，是按照天道人事運行的大規律，各種事物勾連互動、各種因素相互影響而形成的「時」。時中蘊勢、時中含機，勢發展到一定程度，時機便成熟了，就可以變，也必然變，於是就應該動，不動就會錯過機會。孟子曾讚美孔子為「聖之時者」，因為孔子深知變是宇宙中的一種根本事實，一切事物莫不在變易之中。所以，主政者或是管理者必須要在時、位的改變情況下，隨時調整，隨時改進，以求其「中」，而獲得良好的感應。這「位、時、中、應」（因應時空的變化，做出合理的調整，以求得良好的效應）四個觀念，善於把握「難得而易失」的時機，才是切合時中之道的領導者。<sup>39</sup>

## 第二節 華人社會「陽陰二重性」的面向

本節將依據華人文化所形塑的集體性傳統來試探華人的行事風格，目的是探究對華人文化傳統的若干理解，而不做與道德或價值觀有關的論述。在這些傳統中，如同前述華人社會的「二元論」思維方式，涵融「陽陰二重性」的傳統文化是我們對過去的共同悟性，是中華民族作為行動基礎的社會行為。所以，筆者認為「思維系統」是從民族的文化而產生的社會行為與思想方式，並成為這個社會的傳統，一方面與傳統文化重疊，精益求精；另一方面將是反映傳統文化的慣例性作風與反思性，形成矛盾，是為本人探討的基點。

### 一、重視差序格局

所謂「差序格局」是指人際關係間的親疏程度，而一個人所擁有的社會網絡，就稱之為「人脈」。在費孝通的「差序格局」觀念中指出每個人會根據與他人的血緣關係親疏遠近來判斷他在自己人際關係網路中的地位，並以此地位來認定彼此之間的角色關係，然後再以此關係進行適當的互動行為，而關係是由情感付出的多少來維繫。美國研究中國史的權威費正清先生一針見血地指出了中國人奉五倫為法（五倫即君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友）。近代對傳統中國社會研究著墨甚深的社會學家以費孝通（1993）《鄉土中國與鄉土重建》一書的田野調查研究，最能代表以農立國的中國農村社會的思想。他指出中國社會的人際網絡中存在著等倫差序的生活模式，也就是「長、幼、尊、卑」的互動模式。這模式發展於整個社會裡就形成今日所稱的

<sup>39</sup> 參見網站【360doc】，《易經中的權法之道》，網址：[http://www.360doc.com/content/07/0830/16/19782\\_705673.shtml](http://www.360doc.com/content/07/0830/16/19782_705673.shtml)

「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」的複雜網絡，其中又因親疏關係而有不同方式的差異。這層關係就是以「自己」為關係網絡的中心，利用不同關係與外界聯結，建立個人專屬的人際網。費孝通以「同心圓」理論為這模式有了精闢的論述，也就是「差序格局」。

以「己」為中心，像石子一般投入水中，和別人所聯繫成的社會關係，不像團體中的分一般大家立在一個平面上的，而是像水的波紋一般，一圈圈推出去，越推越遠，越推越近。  
(費孝通，1993：29)

從上述中，我們發現中國社會結構的基本特性就是具有「親疏緊密」的關聯。中國儒家最考究的是人倫，「倫」是什麼呢？筆者認為就是從自己擴增的和自己發生社會關係裡的那一群人裡所開展的互動關係。生出一輪輪波紋的差序，「倫」重在分別，而「五倫」就是人際關係的面向。我們得知中國社會中人際互動是以「差序格局」來界定親疏關係的強烈性與否的指標，也就是在「陽」、「陰」對立的親疏感。<sup>40</sup>在生活實踐中總會利用這層「關係」來作事物處理，並應用「陽陰二重性」的本質來思慮，這層「關係」就決定彼此交往的程度，遇到困難或請託總是先從最親密的親屬或友朋尋求支援，而「陽陰二重性」就決定所尋求或支援的份量。因此，在人際交往上就常存有「自家人」、「麻吉」的稱呼，做起事來通暢自如。而無特殊關係者，捉襟見絀的景況，不在話下。<sup>41</sup>

「差序格局」也可以說是一種用尊卑等級去確定人與人之間彼此的關係，而關係是靠著情

<sup>40</sup>鄒川雄（1998a）指出：「差序格局」是中國人最主要的社會分類意識。它涉及了中國人對於群己或人我的畫分方式。在此格局中，人們會區分我群/他群、自己人/外人、內道德/外道德，並由此建立起與他人的關係及對於群體的認同。值得注意的是，上述的區分標準並非一成不變，基本上是「流動」或「斷而不斷」的。我們可以說，差序格局是中國人「斷而不斷」分類意識（見本論文第一章第三節）在社會層面上的展現。人與人的關係始終保持「斷而不斷」，人們可以依時空環境的不同，而變動其與他人的差序關係。因此差序格局所反映出來的群體意識或社會分類，可以是血緣意識（如家族、宗族），也可以是地緣意識（如祖籍、鄉黨），或是因同門、同事、同學等而建立起的關係，也可以擴大至方言章或族章意識、信仰圈，甚至天下國家意識等。

<sup>41</sup> 依據陳弱水的論證，華人社會「公德」不彰的原因，一方面由於傳統文化的主要操控力量乃是來自初級團體——如家庭、宗族、鄉黨——建立的網絡，次級的結社組織涉入人民生活的機會甚少，因此社會非常缺乏公共生活的經驗，規範個人行為與公共利益之關係的價值系統自然不易發展成熟。另一方面則是受到「差序格局」和特殊主義的影響，集體的、與個人無特殊關係的公共利益較易受到忽視。再加上中國傳統文化過於重視實際，並不鼓勵大家「謀長久之公益」（陳寅恪語），益使得間接、比較抽象的公共利益根本不在個人的考量範圍之內，「公德」無從孳生。（陳弱水，1995:114-116）

感所維繫，但情感是屬於較個人化的，所以也比較私自性，沒有一個差序格局外的人可以混入個人生活中的。華人社會中喜歡靠人脈關係，而這些人脈關係就是建立在「差序格局」之上，故可以說人脈是一種較個人化的聯繫網絡，因為在這種關係中的人都有著「情」的成份存在。由於人與人之間依循著「差序格局」的關係相處，因此在親友交往的關係中必然也有著等級的劃分，正因如此，關係的親疏遠近成了很重要的關鍵。「婚喪喜慶」、「送往迎來」也是依著這個憑據來決定禮數的厚薄，關係比較要好、比較親近的親友禮數就不能太差，而淺薄之交者則可能只是包一點意思、聊表心意，但這樣的情感依據較屬於個人化的，所以也沒一個準則。

## 二、多元化社會關係網絡

中國人在人際互動上，習慣區分成自己人與外人兩種。喬建（1982）描述現代中國人常見的十二種關係種類，所有關係都是基於關係雙方共同的經歷。<sup>42</sup>楊國樞（1993）認為中國社會的關係可根據人們與關係夥伴之間的遠近分為以下三種：家人、熟人和生人等（引自張志學，2001）。<sup>43</sup>鄒川雄（2000）認為，中國人區別公開場合與私下場合的一個最主要準則是區分出「自己人」與「外人」；當有外人在場時，這是公開互動；若都是自己人，則是私下互動；對自己人則講「心底話」，對外人則講「表面話」。<sup>44</sup>將個人會如對待他人分為兩種取向：「指向他人」和「指向自己」。反之，若是陌生人或關係不密切的人請託，不是「秉公處理」，不然就「敷衍了事」。所以，中國人在人際互動上就是表現出「拉關係」、「尋資源」的作為。這種做法就導致出「講人情」、「看面子」、「套交情」、「走後門」、「報」的行為出現。<sup>45</sup>由於家庭主義觀念濃厚，重視人際關係，尤其尋求互惠的人際關係，講求禮尚往來的回報價值系統。綜合上述學者論述可知，中國人在交往互動時，若是只在公開場合互動，往往講的都是客套話或是表面話，且交談的對象大多只是外人，而只有在私下場合來往互動時，會講心底話或真心話的，才

<sup>42</sup>這十二種關係分別是：親戚、同鄉、同學、同事、同道、世交、上級、下屬、老師、學生、熟人、朋友或知己。

<sup>43</sup>顧瑜君（1988）指出，「自己人」的範疇中，有一類是「非選擇性」的，不是經由當事人自由選擇而成的自己人，如父母、兄弟、親戚、長輩、老師、同學、同事……等，有一類是「選擇性」的因當事人自主選擇而成的，如同事、同學中「關係」較特殊的人。

<sup>44</sup>石秀印（1993）根據十個人際交往的兩極特性維度（謙讓爭取，顧人/顧己，愛人/整人，救助/冷漠，服務/懈怠，熱情/冷淡，真情/功利，主動/被動，保人/自保，合作/自顧）

<sup>45</sup>在「差序格局」的概念中，不同的親疏關係在不同的場合終究會產生不同的對待方式，「關係」就成為傳統中國人人際生活的重要基礎。重視人情關係，只要是同學、同鄉、同事…，一有「同」的關係，人情就濃厚到幾乎濫情的程度（余德慧，民79）。

是自己人。

再者，中國傳統社會，不僅階級關係與階級競爭形式複雜，而且人們的社會關係網絡極其繁瑣複雜，無所不包，無所不在，把人們緊緊地罩於其中而不得脫身。社會關係網，首先體現於由宗法關係所形成的所謂三族與九族。<sup>46</sup>這一社會關係網的規模已經非常之龐大。在傳統宗法社會中，形成這種鏈結所構成的人際社會網絡中無形潛網的覆蓋與束縛。其次，是在宗法關係基礎上所建立的鄰里、鄉黨關係。中國的鄉里間和村落通常都是聚族而居，且組織精神和形式也仿效宗法制度來建立，鄰里之間往往多是同族、同宗、同姓關係。它實質上是由封建政權所控制、與地域組織相結合的一種擴大的宗法關係網絡。這使傳統社會中的鄰里鄉黨關係，也蒙上了一層溫情脈脈的面紗，而且有很強的人情感召力和小團體的凝聚力。<sup>47</sup>師生與朋友關係，在中國也已宗法化。師生之間有如父子。俗話說：「一日為師，終身為父。」就是這種關係的準則和寫照。朋友之間則有如兄弟，相互講求孝悌之道。由這兩種關係，又衍生出同窗(同校同師受業的同學)、門人(同一老師的弟子)、門生(同一主考官所出舉人或進士)、同年(同時中進士或同時舉孝廉者)、同科(同期考中的舉人、進士)、同寅(同一地方做官者)、同僚(同一部門做官者)，以及同鄉和同里等等。這些關係在人際交往，尤其官場應付上，都頗為重要，深為官僚和士大夫階層所看重。它們通常可以變成人們名利場上追逐晉升的敲門磚，或政爭中用以擊敗對手的有力武器。

所以，在華人社會中，「關係」有著特別的意義。黃光國(1988)清楚指出關係的二個重要層面：首先，關係是一種「人倫」，就是人與人的實際關係，這個層面偏向於靜態的社會結構；

---

<sup>46</sup>三族指父族、母族、妻族。九族則指本身以上的父、祖、曾祖、高祖和以下的子、孫、曾孫、玄孫(也有說是父族四世、母族三世、妻族的二世為九族)。

<sup>47</sup>在華人社會中，「關係」有著特別的意義。黃光國(1988)清楚指出關係的二個重要層面：首先，關係是一種「人倫」，就是人與人的實際關係，這個層面偏向於靜態的社會結構；其次，關係也是一種「資源」，就是指拉關係或套關係，這個層面偏向動態的互動現象。陳介玄與高承恕(1991)則指出，關係指的是某種通向特權的特殊管道，這種特權不是每個個人或團體可以任意得到的，而是隨著個人權力的多寡、團體的強勢與否，而有所變動。黃光國(1988)在探討人情與面子的問題時指出，為了建立或維持一份關係，人們運用了相當複雜的考慮方式，其中有工具性的思考、情感性的思考、以及混合性的思考。在這諸多考慮之下所引發的行為其實相當多樣，但是其最終目的都是指向要達成原先的目的。

其次，關係也是一種「資源」，就是指拉關係或套關係，這個層面偏向動態的互動現象。<sup>48</sup>「關係」做為一件事情的成因之一，它所引發的行為並非單一的行為，而是一連串的複雜的行為。<sup>49</sup>就生活經驗而言，華人社會中講究人際關係，人與人之間的關係特別須要花心思去經營。一般有社會經驗的人都相信，如果有好的人際關係，特別是與長輩上司的關係良好，這樣更容易幫助自己在工作上以及職業生涯發展上領先他人。很多時候，人們在解釋別人為什麼會職務很快的升遷，總是在歸因於工作能力突出而受到升遷之外，也會歸因於當事人與上司的關係好，或說是「後台很硬」，也就是說當事人實際工作能力未必相當傑出，但透過人際網絡的影響，使自己不但不會受到上司忽視，反而因為這關係網絡的影響，更容易取得好的職位。

### 三、講求人情與世故

前述提到中國社會具有多元化人際關係網絡，然而，這些人際關係是如何經營與聯密在一起的呢？對以上的敘述有所體認的話，我們將會發現這是由文化價值，社會結構等因素輾轉而形成的。何以說呢？因為中國是以家族為本位的社會，用社會學的術語說，關係分為「初級關係」與「次級關係」，中國人的關係基本上分為親屬、同質、認可三類，因而產生複雜的稱謂系統，這種關係有一個特點就是把「次級關係」往「初級關係」拉的傾向。中國社會是以原級團體（primary Group）（亦說初級團體）為主的。在原級團體中，人與人的關係是基於身份的，亦即是特殊取向地，這種關係與心態可一層一層的向外推，就如前述「差序格局」關係網絡，人際關係總是特殊地，即或無血緣或親屬關連者，亦皆是人際間的關係，而可以親屬身份類之，這就是「拉關係」。凡中國人活動範圍接觸所及，他都會不知不覺間以「親人」視之，因此亦以「親人」相待，而顯出慇懃與關懷，乃充滿一片人情味。可是，在一個人親屬或擬親屬關係圈之外的人即屬「外人」，外人則人際關係終斷，而不免顯出無情。

關於中國社會結構和行動者之間的關係，翟學偉（1999）提出了「個人地位」的概念，

<sup>48</sup>陳介玄與高承恕(1991)則指出，關係指的是某種通向特權的特殊管道，這種特權不是每個個人或團體可以任意得到的，而是隨著個人權力的多寡、團體的強勢與否，而有所變動。

<sup>49</sup>黃光國(1988)在探討人情與面子的問題時指出，為了建立或維持一份關係，人們運用了相當複雜的考慮方式，其中有工具性的思考、情感性的思考、以及混合性的思考。在這諸多考慮之下所引發的行為其實相當多樣，但是其最終目的都是指向要達成原先的目的。往而不免讓

指出「中國日常社會的真實建構是行動者同社會結構相權宜的結果。而中國人所講究的『關係、面子、人情』等則是獲得這一結果的具體途徑」。一個人地位越高，關係網越大，做事時就能利用這層關係作為工具，而且無往不利。關係網的建立正可以幫助他來完成自己所要完成的事。黃光國也認為中國傳統文化最大的特色就是在複雜的規範裡面牽涉到「義務」和「禮」的概念，強迫一個人做某些行為。在典型傳統之下，人情蘊含一種無法剝離的情義，譬如救命之恩、助人之善，以及心存報答和情義等等。楊聯陞先生早先曾以「報」為傳統中國社會關係的基礎之一，對此概念的內涵作過解析。正如楊聯陞所言：

中文裏「報」這個字有很廣泛的意義，包括報告、報答、報償、報仇，及報應。這些名詞的中心意義是反應或還報，而此一觀念是中國社會關係中重要的基礎。中國人相信行動的交互性(愛與憎，賞與罰)，在人與人之間，以至人與超自然之間，應當有一種確定的因果關係存在。因此，當一個中國人有所舉動時，一般來說，他會預期對方有所反應或還報。當然，實際上每一個社會中這種交互報償的原則都是被接受的。而在中國，其不同之處是這項原則有由來久遠的歷史，高度亦是到期存在，廣泛地應用於社會制度上，而且產生深刻的影響。(楊聯陞，1979)

上述引言就是人情社會的回饋，黃光國做了相當精闢的研究<sup>50</sup>。人情媒介並不是物質而是由規範習俗和默認的虛擬價值所組成，是一種心理評估價值。重於心意而不在於物質的本身，但對於每一次人情的分量，都要以二人價值觀的共同部分評估，得到彼此相近的模糊值，即使兩人估的量不接近也不要緊，因為這也是正常人情現象的一部分。正因如此，我們在婚宴上才會有禮金簿的記錄，為的就是清楚的記下每一筆禮金數，等待將來在其他的場合或是婚宴上所

---

<sup>50</sup>黃光國認為「人情」在中國文化中有三種不同的涵義：第一，是指個人遭遇到各種不同生活情境時，可能產生的情緒反應。第二，是指人與人進行社會交易時，可以用來餽贈對方的一種資源(resource)。第三，是指中國社會中人與人應該如何相處的社會規範。而人情之所以叫人情，因為人情中包含「情」和「義」，人情的開始是在義氣，朋友之間尤其如此，情義既然付出，即便主人不要求回報，制度規則上也要求對方回報，既然回報了，便要達到基本的對等。民間社會交換合作需求是人情的根基，人情是社會交換系統之一的環節，所有人情運作都存在著雙向互動：「送人情」就意味著對方開始「欠人情」，二者是同時發生的。「欠人情」，就要「還人情」，依規則「還」還要過量就如孔聖人謂：「滴水之恩，當以湧泉相報」，理當所還超過所欠，於是導致效果倒置，反過來對方欠自己人情。如此欠還相生，糾纏不清保證了人際關係越綁越緊，維繫持久和穩定。交換是人情運作的內在特徵，「促使中國人對別人「做人情」的主要動機之一，是他對別人回報的預期。」(黃光國，1989)

還的禮數才不會失禮，也基於此種回報的預期，大家才會願意對別人「做人情」。

黃光國也指出中國文化的最顯著特性是強調社會和諧性以及人際關係的合理安排，也非常講究差序關係。<sup>51</sup>尤其是要獲取某種社會資源時，資源支配者通常會考慮到雙方彼此間「關係強度」才決定釋出與否。這就是「人情」因素。作者也提及中國社會中的人際關係可區分為情感性關係、混合性關係、工具性關係三種，而且在儒家文化薰陶下的個人會傾向於分別以需求法則、人情法則或公平法則等形式與不同的人交往。因此，在不同時空的中國人就在其生活中表現出大同小一的社會行爲，這就是在儒家思想的耳濡目染下所根植的基本行爲模型。在黃光國（1988），〈人情與面子：中國人的權利遊戲〉也對中國的人情社會研究指出：

中國的「人情」概念，雖然可視為普遍性的「均等法則」之一例，但以之與其它文化相較，「人情」的涵義卻更為複雜；它與相互性「報」之觀念 也有 更為緊密的關係。他強調在差序性結構的社會關係內維持人際 和諧及社會秩序的重要性。換言之，「人情法則」不僅是一種用以規範社會交易的準則，也是個體在穩定及結構性的社會網絡下可以用來爭欲性資源的一種社會機制。（黃光國，1988：9）

從黃光國編定《中國人的權力遊戲》一書中，在〈科學制度下的權力遊戲：《儒林外史》中「范進中舉」的社會行爲分析〉裡，我們可以很清楚地看出，「需求法則、人情法則和公平法則」三種交易法則的運作，更可以感受到人際關係的「陰陽」面栩栩如生的呈現。<sup>52</sup>筆者認為現今民眾在應對「人情世故」的過程中，在「爲人」、「懂事」中得到不斷強化，但卻越來越

<sup>51</sup>楊國樞教授（1980）指出，中國人大致可以把人情分爲四類，<sup>51</sup>人際關係就是這四種面向人情與關係運作交互輻軸形成的。傳統的人情運作不外乎「上下」關係的「攻勢」與「守勢」，而其中把「把人情當作社會交換的資源來運用的功利性人情更是普遍」，「次級團體」通常是拿來做工具性使用的。

<sup>52</sup>在這個故事內容中，我們可以感受到的是范進中舉前後，其社會關係的變化。范進中舉之前，他的身份地位不高，掌握的資源有限，社會關係的主要範疇也局限在以需求法則和家人交往。家中清貧，連向丈人借盤費去參加鄉試都要被搶白一番。在這種情況下，他的「混合性關係網」很小，很難以「人情法則」和關係網內的其他人交往。正如中國社會中俗諺：「人間有二薄：春冰薄，人情更薄」、「人情冷暖，世態炎涼」、「世情看冷暖，人面逐高低」，表現出一種人皆鄙之的「陰」。然而，「人情似紙張張薄，世事如棋局局新」。及至范進中舉之後，社會地位大爲提高，和他來往的人可以預期從他身上能得到豐厚的回報，結果，不僅在他原來的混合性關係網內其他人對他另眼看待，連他原先不認識的人，也爭著來和他攀關係、拉交情，使他的關係網迅速擴張，呈現出的人人「趨利附之」的「陽」。身份地位大爲提高的范進，當然也要利用他既有的資源，來回報關係網內其他人對他所做的人情。換言之，從這篇小說中，我們可以很清楚地看出：在明朝的科舉制度下，知識分子如何經由通過科舉考試來獲取社會地位；社會地位高升之後，其人際關係又如何發生變化。

脫離了「禮」和「理」的層次，甚至逾「法」，也就是說脫離原有的結構形式，「為人」送禮脫離了差序原則、互惠原則，「講人情」也脫離了「明禮」和「講理」，強化的是工具理性的成份，弱化了為人和懂事的價值理性意義，也便難怪「面子」、「人情」、「關係」等很多人看來是「資本」和「權力」了。此時看來，「為人」關注面對面的交往，「懂事」也很有情境性，二者的權宜性是放棄對易變的制度規範的預期，以犧牲效率換取安全，寄希望於個人，原本「為人」也「為自己」的行為結構，此時從功能上成了一種以不變應萬變的策略，「送禮」與「人情」變成了脫離價值涵義的「拉關係」。

#### 四、中庸之道與人際和諧

從社會學角度來看，儒家的倫理思想源於對秩序的一種情意結，主要在追求秩序的社會及和諧人際關係。鄒川雄提出「和諧型思維格局」的觀念，意圖將傳統中國人獨特的思維方式、身心狀態，建立於社會文化的生活實踐意涵上。長期以來，中國社會的觀念認為天地間的萬物是和諧並容的，處於一種溫和的律動狀態，不只人與物是和諧的，人與人之間也是和諧的，連人與天之間也是和諧的，因此，「順天應人」、「天人合一」的觀念就深植於人們日常生活中。李亦園〔1996〕進一步提出「三層面和諧均衡模型」，指出華人心目中的理想是在天、人、社會三個層面都取得和諧的狀態。所謂的三層面均衡和諧的體系，實際上說明傳統中國人價值觀中追求均衡和諧境界所必須的項目與步驟，換言之，傳統文化理想中的最完美境界，無論是個人身體健康乃至於整個宇宙的運作，都是以此一最高均衡和諧為目標。

在中國文化傳統中，縱向上下關係的人際倫理或角色規範強調以「尊尊」的人際關係互動法則獲致人際和諧，強調著人的意義是追求「組織和諧」狀態。<sup>53</sup>筆者認為傳統中國人在政治、社會、人際生活上會呈現出兩種不同的思維方式的展現，藉著透過社會性轉換，會出《易經》陽、陰二重性體制與行為，而這種思維是一種和諧互補的關係。每個人將因他的「身心狀況」，

<sup>53</sup>鄒川雄在《中國社會學實踐：陽奉陰違的中國人》描述了中國人在每一種不同場域中「陽奉陰違」的情形，尤其在「人際互動與個人場域中的陽奉陰違」指出中國人的特性，首先，闡明中國人在進行面對面的人際互動時會區分「公開互動」與「私下互動」的不同，並依此來獨特行為模式來解釋中國人的面子文化與人情法則；其次，說明中國人這種表裏不一、陽奉陰違的行為特質，是如何在人格的社會化過程中形塑，並討論中國人面對這種雙重人格所進行的「自我合理化」策略；談論在「陽／陰默認體制」下，中國人所產生對生活環境的不確定感，並由此養成在「陽／陰二重性」中拿捏分寸的智慧，以及「外圓內方」的基本處世態度。

如何來與社會結構、週遭環境作出最佳的應對，就須靠著「拿捏分寸」的思維模式。

## 五、形式化與面子功夫

「禮」是中國人所特別強調的，也是一種「陽」的表徵。但是禮的強調並不能保證道德的實現，而常導致形式主義「陰」的層面。我們知道，禮是一通向道德的手段，但過份強調的結果卻產生了「形式主義」，亦即手段變成了目的本身。由於禮是一強有力的規範，無人敢於抗違，因為被人稱為「無禮」是一對面子極大的懲罰。不得已只好在表面上遵行以保護「面子」。禮的儀式化是有必要的，任何宗教皆然，但儀式化而過了頭，則只有儀式而無內容。中國人在嚴格的禮教之下，因格限於「非禮勿視，非禮勿動，非禮勿聽、非禮勿言」之訓，往往把自己的情感用強力壓制，造成形式主義。

翟學偉(2001)指出中國「臉面」即「個人對自己形象的塑造和所具有臉的資源的多寡直接關係到與他人關係的建立和獲得面子資源的多寡」，而在中國社會面子資源的多寡是與等差性的關係網絡聯繫在一起的。他還指出那種剛正不阿、鐵面無私、講理想、講骨氣的人在他人心目中沒有獲得較高的地位，反而被譏諷為「不通情達理」、「做人太認真」或「不會做人」。可見，中國人的「臉面」是異質的，在「臉」上下的工夫越多，反而越得不到面子。鄒川雄（2000）認為中國人在私下場合，不但被允許道人長短及隱私，而且還樂此不疲，而在公開場合，不僅不應讓人沒面子，而且更應積極主動作面子給別人（例如將功勞歸給別人，讚美別人），而此兩者常是一體兩面，日常用語中有「看在你的面子上」或「不看僧面看佛面」等，均是這種面子操作的例證。由上述可知，在公開場合時，中國人不喜歡給別人難堪或丟臉，對於別人說錯的話，往往都不願直接指正，而當別人有功勞時，則會大力推崇或讚揚，其目的就是為了讓保留別人的面子或是讓人有面子。

至於個人希望在別人心目中將自己塑造成何種形象，則取決於他個人的價值觀念，以及他對於關係網內其他人之價值觀念的判斷。我們都同意，個人的「面子」是其社會地位或聲望的函數。<sup>54</sup>講究人情法則的社會，必然是個關係取向的社會。人們不僅依據個人本身的屬性和他

---

<sup>54</sup>個人在其關係網絡內的社會地位或聲望可能是由其歸屬的地位而獲得的，譬如性別、家世、祖籍等等；也可能是由於個人的努力而獲得的，後者又可以進一步區分為基於個人素質所獲得的地位，例如：學識、美貌、能力等

能支配的資源來判斷其權力的大小，而且還會進一步考慮他所屬的關係網絡。個人的社會關係網愈大，其中有權有勢的人愈多，他在別人心目中的權力形像也愈大，也勢必成為眾人所請託與尋求資源的主要對象。

### 第三節 儒家思想與禮治秩序

「禮」是中國社會統治者治理國家的首要準則，社會中人們的各種關係都要依靠「禮」來理順，處理各種事情和判斷是非也都要以「禮」為規範。孔子深知「禮」是隨時代更迭必然有所損益，所以主張繼承周朝的精神推陳出新。漢朝時大儒董仲舒的大一統思想得到漢武帝的賞識，其「罷黜百家，獨尊儒術」的主張得到統治者的支持，儒學才從諸子百家的學說中脫穎而出，成為古代中國佔主導地位的思想。儒家禮治思想的理論基礎主要有以下幾點：

#### 一、以「宗法倫理」為核心

中國傳統社會的宗法倫理的脈絡就是從「禮制」為核心衍伸的整套觀念。從周公「制禮作樂」到孔孟學說用系統化的儒學教育來闡述禮治的內涵，並在社會中對人施以教化、學習禮俗、修身養性，用一切禮制秩序來規範人，以與禽獸區別。所以，「禮」也是一種人倫秩序，他強加人們尊卑名分教育的意識，建構「五倫」系統，作為親疏層級的區別，以求正名份，調節秩序之用。<sup>55</sup>秦暉（1996）指出法家思想是在中國由血緣族群時代轉向大一統帝國的歷史轉折中形成的。這一轉折意味著專制皇權打破族群紐帶直接控制「編戶齊民」，意味著天子與諸侯間的「倫理關係」變成了皇帝與臣僚間的科層關係。儒法之別從社會學意義上講，就是宗法制與反宗法的「編戶齊民」之制在觀念上的區別。儒家思想最根本的就是宗法倫理，這是「禮」的核心內容。<sup>56</sup>楊慶堃在討論儒家思想與宗教關係時，認為儒家的禮儀不是從一套超自然的前

---

等，以及得自非個人因素的地位，諸如：財富、權威或社會關係，等等。特別值得一提的是：在中國社會中，個人的社會關係是決定個人社會地位的重要因素之一（Jacob，1979）。

<sup>55</sup>基本而言，當「禮」作為調節社會秩序的基礎時，其本身及具有「神聖性」、「可期望性」、「正當性」。在禮制秩序中，人們就被教以「異於禽獸」，在家裏由長輩規定，在外由君主規定，個人的行動皆被囿於禮的規範內，連皇帝也不例外。因此，禮制作為中國文化的一部分，就是要人門去除內在的罪惡感，從而回歸被約束的生活。他對形成臣屬型的政治文化有著極大的影響。（鄒川雄，1993a：131）

<sup>56</sup>所謂「宗法倫理」，是指以自然的血緣關係為基礎，以父子關係為主軸，所建構出來的一套社會組織原則，當其展現在具體生活中時，就必須形成「宗法制度」，而「宗族」或「宗法家族」就是將這套組織原則實現出來的制度核心或制度載體。「君君臣臣，父父子子」，君臣父子關係是皇權統治中的大倫。在宗法制度中，君臣、上下、長幼、貴賤都有明確的界限和等級秩序。禮治就是借「親親」、「尊尊」之規則，來維護以父權、夫權為中心的家庭、家族倫理關係和以君權為中心的社會秩序。

題中引申而來的。如祖先崇拜是「做為支持儒家所設計的親屬團體的道德」，而祭天之禮則是儒家藉此表現他們所主張的政治權力形式。換言之，敬天祭祖之禮皆作為現實政治社會結構之功能。因此儒家作為一種信仰，「它也沒獨立的道德價值系統」。

在儒家傳統的倫理性訴求中，力圖將包括君臣關係、父子關係、夫妻關係、兄弟關係及朋友關係在內的所有人際關係都強制性地加以道德化，並由此而建立一個「德治」而非「法治」的社會。在「德治」的秩序之內，人為的種種因素如紛繁複雜的禮儀秩序，都被用來「別尊卑，明貴賤」。這種觀點，可以說包括禮儀在內的傳統儒家的倫理性精神，都只不過是一種統治精英的「政治性的規訓」。與這一表面柔和的規訓相對應的是那種基於現實政治考量的權力性的政治結構。這一權力性的結構提供了給封建體制下的統治者權威的合法辯護，使得儒家的傳統倫理性精神成為了一種霸權下的符號性暴力。禮的確立，在倫理性意義之外，也體現著人為的德治社會的法律及秩序，在此體系內，作為天子的帝王居於統治的中心，而他用來維護統治的就是在這儒家倫理性下的龐大的官僚士紳集團。

## 二、禮治秩序的運作

中國政治文化重視道德的傳統是無庸置疑的。杜維明先生認為構成中國文化傳統的源泉是「先秦儒學基本上是通過教育，通過思想的努力來發生極大影響的，而不是通過實際的政權形式，從由上至下的控制來影響社會。」中國古代的德治傳統可以很容易地追溯到孔子那裡。孔子奠定的儒學思想體系後來成為中國政治的主流意識形態。孔子不肯把政理解為強行分配資源的權力系統而堅持把倫理作為政治的核心，在《論語》（為政篇）認為「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」，即最好的狀態是國家沒有刑法，達到萬事以禮為準的地步。前者是法治（陰法），後者是德治（陽禮），政令刑施的法治，自有嚇阻犯罪及齊一步調的效果，然道德根源不立，價值穩不住、開不出，德化禮治的治道，能開顯自覺心，挺立生命的莊嚴。我們可以了解，「道之以德」，是「為政以德」（論語為政篇），為政之道，在引導人性的善，實現人生的德。問題在如何引導？就在「齊之以禮」。齊是齊一，故禮是客觀的制度，也是行為的規範，儒家就從「齊之以禮」說「禮治」。

儒家的理想社會秩序是什麼？上述《論語》為政篇的表達已很清楚。孔子區分兩種社會型

態，一是以政治、法律秩序為主的法治社會；一是以道德、禮俗秩序為主的禮治社會。此兩種型態的社會並非互相排斥或不相容的存在，至少在孔子的心目中，兩者有其程度上的差別。他所希望重建的是以道德、禮俗秩序為主的社會，超越較低層次的以政治、法律秩序為主的社會。所以對孔子和儒家而言，道德秩序應較政治秩序來得重要。孟、荀及漢代以後的儒士都能體認到孔子的企圖，因而成為儒家共同努力的目標。Leon Vander Meersh (Scharm,1985) 將西方對法律的觀念，與中國對禮儀秩序的觀念加以對比，他指出：

禮儀秩序是全然不同的。在此秩序中，社會關係是以禮為模型【而建立的】，其中禮又是事物之「理」(原則)。只有與這些事理相一致，宇宙才能和諧地運作。一旦禮受到敬重，社會中就充滿著和諧，每個人自發性的行為舉止不但符合自己[的身分]，亦能與他人相配合……權威者說服人們行為合乎儀禮，並遵奉祭袍的儀式；居上位者以其尊貴地位，以身作則[教化民眾]這也是為何最重要的教旨，總是關涉到祭祀慶典饗節的，以及涉及達官貴人者。在位者抱持【天】道，於上述情況中，只須要決定他人所當效法的行為[模式即可]。這取決於他們在層級上所處的位置，而其餘的一切則各有所分。總而言之，中國人總是持續著他們的方式：主管者不干預下屬的事務，而下屬受上司德行之影響，將會自發地配合社會秩序的規範而行。(轉引自翟本瑞等譯，1996：126—127)

從上述引言中，我們可以發現，「禮儀秩序」在各種描述中，一般都有廣義和狹義的上區分。<sup>57</sup>人們對禮儀的理解一般都暗示性地表達了一種判斷，即那種在古代被統治集團用以規範秩序的禮儀，這是一切社會秩序的基礎。筆者質疑為何禮儀會具有特殊的強制性呢？就禮儀與法律相比，它只是規範並不具有強制性，或者說它的強制性是較為微弱的。但是因為它表示了「皇權」統治階級的意志，被當作治理國家的大綱，早已滲進法律之中，因而它也就具有強大的威懾力與強制性。<sup>58</sup>也就是說，「皇權」尊貴的地位可以對地位卑微的進行道德教化，因為前者被認為是道德的典範，佔有道德修養的優勢。這種道德教化就是可以影響人的權力，其極

<sup>57</sup>傾向於把在人際交往中、為了維護正常社會秩序而逐漸形成的一系列行為規範看成狹義上的“禮儀”，也即“禮俗”，或“小禮”。而廣義上的“禮儀”則包括典章制度、朝政法規、倫理風範、民間禮俗等，在古代中國，可謂是無所不包，甚至可以說直接等同於“禮”。

<sup>58</sup>按葛兆光的說法就是“一般的知識”，這是一套“有關禮俗、儀式的知識與技術，即從殷周一直延續著的解釋宇宙與社會的知識，溝通人、神的技術，維持社會的禮俗和象徵秩序的儀式。”這些一般的知識和技術是儒家製禮的最重要基礎，這也就是為什麼當時的儒生和一般的術士之間存在許多共同之處的原因。

致形態就是君權。「君權神授」、「天子」的觀念，背後隱藏的預設就是「天」或「神」在道德標準上是完美的。依據這種合法性所得的權威最為穩健有力的，它使人對人的奴役合理化。孔子之所以一生提倡教化，就是要通過教育，使人明白是非善惡、禮義廉恥，抵禦禮樂崩壞和道德淪喪，從而建立穩定的社會秩序。這種建立在道德標準基礎之上的權力行為模式，形成傳統的觀念習慣，甚至影響了每個個體的性格，以道德高尚的形象為模本，禮儀形式得以不斷複製，雖然每個時代的統治集團不同，但統治者都要高舉「修身養性，齊家治國」的旗幟，以道德優勢獲取統治的穩固，社會的安定。可見，禮儀對秩序的塑造，是以高尚的道德情操和高尚的道德形象為基礎的。

## 第三章 陽陰二重性的建構與明代官場的運作

前章闡述「陽陰二重性」在華人社會文化結構中具有深層的基礎，基本上是屬於微觀的探討，重點著眼於個體層面的思維運作。在本章中，我們將從「陽陰二重性」在個體的面向轉入探析明代官場及社會結構的運作層面。首先，我們探討何以中國「十家九流」思想由「獨尊儒術」轉化成「陽儒陰法」等的統治哲學，轉化後的「儒學」在中國官場具有的「陽陰二重性」是怎樣體現於社會場域裡。其次，傳統中國社會獨到的「權謀」思維所透顯出的理論，在官場中與「陽陰二重性」的親和性是如何展現他們的互動。最後，我們來解析明代官場結構的體制運作，將如何提供「道德禮儀」與「陽陰謀略」互為表裡的「間隙化」場域，來說明「陽陰二重性」在明代官場人物互動的策略。

### 第一節 中國統治哲學的建構：儒學的轉化

若問什麼是中國的傳統政治文化？如果依庶民社會來說是單純的「仁、義、禮、智」；但站在權力架構的場域中，我們看到的是陰陽兩面。中國傳統政治就是實質性的法家政權和教化工具性儒學的聯結，是「陽儒陰法」、「說一套做一套，掛羊頭賣狗肉。」或許是這種「陽陰二重性」所建構出華人社會「陽陰」思維的行事邏輯。所以，在此我們將要探討儒學的「禮制教化」是如何轉化成「儒表法裡」陽陰參雜的統治型態呢？

#### 一、禮治思想與三綱五常

中國人潛藏著強烈的權威性格，喜歡排出上下等級關係，並習慣地對居於上位的長者，付出尊重與服從(莊慧秋，民 82)。注重層級，人倫輩份的關係，重視位高權重，崇拜權威，服從權威，維護權威，嚴守五倫規範。家族倫理向來是中國文化的特質，並強調以德服人，重視五倫的規範，使「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」，各有其分，人人知其權責，知其當為，知其不當為，知其角色應有的特色。中國文化價值體系重視在適當「場合」，作適當「行爲」(楊中芳，民 80)，領導乃在「名正言順」使人際倫理合禮合宜。漢代正式將三綱五常思想變成禮教文明的綱紀準則，此思想影響了中國兩千多年的文明歷史與政教制度<sup>59</sup>。它主要的核心思

<sup>59</sup>三綱、五常這兩個詞，來源于西漢董仲舒的《春秋繁露》一書。但作為一種道德原則、規範的內容，它淵源于先秦時代的孔子。孔子曾提出了君君臣臣、父父子子和仁義禮智等倫理道德觀念。孟子進而提出“父子有親，君

想，是由絕對的「孝道」，來建立絕對的「君臣之道」。換言之，儒家將兩個完全不同的倫理對象範疇，連成一體，作為確立「政教制度合一」的基礎。學者金耀基將這種意識形態的結構稱做為「制度化儒學」，是為制度與文化的複合體。<sup>60</sup>這種專制的政體，欠缺「公平」與「正義」，一切人民皆處於服從的地位，不容許於皇權面前有任何反抗勢力。因此，儒家否認社會是公平的，「名位不同，禮亦異數」，他們認為人有智愚之別，應有貴賤上下之分，而貴賤上下決定每一個人在社會中的地位和行為。如何維持這個不公平社會的秩序呢？這就要適用「禮」，「禮」是統治者治理國家的首要準則，社會中人們的各種關係都要依靠「禮」來理順，處理各種事情和判斷是非也都要以「禮」為規範。安於現狀，以「禮」為依歸，即為沐浴聖化之順民，如稍有「非分之想」，則為犯上作亂，大逆不道，就會受到「刑」乃至族規家法嚴厲的懲罰。

61

## 二、儒表法裡的建構—政治場域中的陽陰二重性表現

漢儒董仲舒提出以儒家的「仁、義、禮、樂」為統治工具，以教化為大務的建議，逐漸被漢武帝所接受並推行，也得到儒學精英的呼應，並發展出一種異化的儒術，作為為法家政權服務的教化性工具。為獲得聚集在儒家思想旗幟下的社會精英的支持，「政教合一」就是交換的價碼，這就是所謂的「廢黜百家、獨尊儒術」，後人指稱為「儒表法裡」、「陽儒陰法」。中國社會在「上、下」分層的結構下，治理庶民的思想所貫穿的就是一種包羅各家學說且深具「陽陰二重性」的帝王統治術，也就是以「家天下」，具有「極私性」為核心的統治觀。在「陽儒、

---

臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”的“五倫”道德規範。董仲舒按照他的大道“貴陽而賤陰”的陽尊陰卑理論，對五倫觀念作了進一步的發揮，提出了三綱原理和五常之道。董仲舒認為，在人倫關係中，君臣、父子、求全責備三種關係是最主要的，而這三種關係存在著天定的、永恆不變的主從關係：君為主、臣為從；父為主，子為從；夫為主，妻為從。亦即所謂的“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”這三綱。三綱皆取於陰陽之道。

<sup>60</sup>他所指的主要是下面三個方面：一、政治制度，做國國家系統基石的皇權；二，做為帝制國家之工具的龐大官僚機器；三，文人學士和紳士，做為一個身份群體將「國家」與「社會」聯為一體。（金耀基，1997：101）

<sup>61</sup>所謂的禮治，就是「三綱五常」思想；三綱五常思想，是禮治的基礎，禮治是皇權的御用工具。就是指統治者依照「禮」所確定的社會等級次序關係和名分規定來治理國家。孔孟的原教旨儒家，雖然尊君，卻強調大丈夫人格，反對妾婦之道。他主張君臣關係應以道義為基礎，體現了君臣某種程度的「對等」關係：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如同國人；君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。」（《孟子·離婁下》）。然而，隨著封建專制的加強，君臣關係開始類比于父子、夫妻關係，董仲舒以「陽尊陰卑」推論君臣關係，就含有以妾婦標準規範臣下之意在，儒家學說中的平民色彩、民本思想受到弱化淡化，而尊君的遺害被片面地發揚光大起來，後來更發展到君叫臣死不得不死的地步。值得指出者，漢代之後出現的「三綱」說（即君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱），近人雖已指出此非先秦原始儒家所有，但「三綱五倫」卻是「制度化儒家」的核心價值系統，二千年來成為規範傳統中國政治與社會制度的「名教綱常」。故「五倫」是建立於權義對稱關係上的，而「三綱」則是片面的絕對性的權義關係。以是，君臣一綱強化了中國專制性格，而父子一綱助長了中國父權主義，而夫妻一綱則鞏固了「男尊女卑」之局。

陰道、陰法、陰陰陽」思維下，這一套「帝王學」統治哲學，也就是以「家天下」的統治觀，形成日後專擅於中國各朝代的「專制集權」的霸權統治，尤其是明太祖朱元璋開啓「中央集權」統治為最。鄒川雄也引用「陽奉陰違」謀略性明確的析論指出中國統治者利用各家思想學說，搓揉出「政教合一」的統治學說。

觀諸中國的兩千多年的帝制統治時期，中國吏治傳統的主流是「儒表法裏」，即說的是儒家政治，行的是法家政治；講的是性善論，行的是性惡論；說的是四維八德，玩的是「法、術、勢」；紙上的倫理中心主義，行爲上的權力中心主義。因此傳統中國一直存在著法家制度文化與儒家典籍之間的矛盾。雖然董仲舒以後儒學已多次被改造，但「表裏」矛盾依然存在。在這種矛盾下，「人們說的是一套做的卻是另一套」，「中庸之道」與「法、術、勢」的爭鬥影響著中國人的性格。從這裡我們可以看出法家政權與教化工具性儒學的聯結，可以認爲是皇帝與社會精英的代表——士大夫的政治契約。<sup>62</sup>總之，董仲舒改鑄了先秦法家絕對尊君集權的專制理論，擷取它的思想本質，淡化了它冷酷嚴峻的外在形式，在「天人合一」、「陰陽五行」的思維框架中，融合了儒法兼蓄各學說，用天道和仁道的關係證明王霸兼用，不僅是封建國家長治久安的需要，而且有著宇宙論的根據，是一種自然而神聖的法則，從而開啓了中國兩千年封建社會「儒」表「法」裡、「陽儒陰法」的統治思想模式。歷代帝王雖然都標榜尊儒崇孔，將法家柄棄於外，實質是卻都是外儒內法、王霸雜用。<sup>63</sup>

筆者認爲，漢朝所確立下來的統治學，不僅只是法家所說「國必削、國必弱」的詭異之學；還同時爲違逆「孔、孟、荀」的學說，違逆了「法家」論述。可以說，帝王學的本質，與法家、儒家的本質，在基本上是不相容的，而且是完全清晰可辨的。然而，詭異的卻是，此後各朝各

<sup>62</sup>筆者認爲這是雙贏的契約，對漢武帝而言，他獲得了一套爲法家極權專制相適應的理論和教化工具，得到了社會精英的支持和服務；對社會精英——士大夫和士子們而言，他們贏得了參與政治的權利，獲得走向權力和權力核心的道路，面對法家專制君權，他們將「仁」的理念溶入政理論和政治實踐。

<sup>63</sup>鄒川雄指出中國統治者運用「陽陰二重性」的作法如下：中國帝王學大體它展現出以儒家爲主，道家陰陽爲輔，所形成的皇權控制體系。自董仲舒後，中國帝王學的發展，已沒有再產生純粹的法家、道家、陰陽家或儒家了。而是以「儒家」爲名，其實兼治各家。當然，如果我們從陽奉陰違之謀略及權力運作的角度，來看待這套「儒、道、法、陰陽」統合爲一體的帝王學，那麼中國帝王學可能會產生如下的社會效果：即誕生了陽奉陰違的支配體制。這是一個「陽爲儒」，而「陰爲道家陰陽」的陽/陰二重性的支配體制。它展現出「陽儒/陰道」、「陽儒/陰法」及「陽儒/陰陰陽」三位一體的支配現象。（鄒川雄，1998：214—215）

代幾乎無一不「明尊儒學」，所獨尊的儒術，實際上是吸收和融合了法家的許多看法，是包容了法家的儒學，實際施行「帝王學」，「以吏為師」就是其中的一種作法。這種既尊儒家又徇法家，而且滲入陰陽五行相生相剋的意念，以實踐帝王學為本位，遂行的卻是一己之所欲，成為「行為與規範相悖離」的歷史源頭。鄒川雄（1998b）《實踐》中對「陽、陰」在政治場域中的表述最為清楚指出：「陽」宣揚禮義道德，「陰」則為利益分贓；「陽」為文人政府，「陰」為胥吏政治；「陽」強調共識團結，「陰」則拉關係、搞派系。這種看不出人生休養的「陰謀」在它的結構論述中很容易的表現出來。其次，他也描述出人際關係互動與個人領域的「陽奉陰違」，就又關係於人們日常生活領域的論點，「中國人的社會化是一個先學『陽』、後學『陰』的過程，『陽』塑造了公開場合的公己，它符合儒家的道德理想，『陰』是在私下場合滿足私己的利益與情感」（1998b：131—142）。可見，由「陽」到「陰」是把「陽」往下拉、打折扣的過程。在這過程中人們可以為「名符其實」、「假公濟私」進行辯解。就如傳統中國社會在行政管理上呈現「政治雙軌制」，因為中國幅員廣闊，在以前交通資訊窘困的時代，「天高皇帝遠」，政令宣達的政策實現，就需靠著「文官」、「胥吏」、「鄉約」等階層的「陽、陰運作」、「上下其手」，才能充分「符合民情」、「上下各取其需」，達成皇帝交付的任務。

### 三、包容政治

劉子健（1987）在《兩宋史研究彙編》把君主政體分為四種運行模式。<sup>64</sup>也曾在1973年發表的《包容政治的特點》一文針對南宋權相這一難解的問題進行了研究，闡述了「包容政治」的運作法則。從「包容政治」概念中的一些基本特色，我們可以用來解釋在「陽/陰默認體制」下的政治行動之思考邏輯。如劉子健言：「包容政治是個特定的概念。這一種政治有它確定的特點。大政方針是最緩和或最不費事的安排，以鞏固政權。所以採用包容的手段和方武保守謹慎的作風，以達成內外上下安定的目的。」（劉子健，1989：58）其次，鄒川雄也指出：「政治運作的最終目的，在於追求政權的安定，而非有所作為或效率；在於兼容並蓄地涵融所有事

<sup>64</sup> 這些模式為：第一種模式是中央控制（the central control），即宮廷與官僚有效控制軍隊與各級地方政府，北宋文彥博所標榜的皇帝與士大夫共治天下，應該就是這種模式；第二種模式是宮廷的集（concentration of power at court），即皇帝或其代理人獨立行使中央控制權，官僚只能例行公事地從旁贊助，宋徽宗與蔡京時期大體就是這一模式；第三種模式是專（autocracy），即決策由皇帝或其代理人獨斷或共謀，官僚雖能分享行政權力卻無權參與決策；第四種模式是獨裁（absolutism），君主或其代理人大權獨攬，壓制甚至鎮壓持反對意見的其他官僚與在野知識分子。

物，以樹立可大可久的政權規模，而非實行正義或追尋遠大而神聖的理想。因此，在冠冕堂皇的禮儀制度的外表下，隱藏著利益的協商與各種勢力的運作。如此一來，官員們在執行某一政策時，他必須充滿彈性，權宜行事，保留間隙化的空間，如此才能將各種事物均容納進來，並獲得安置。這種包容政治，說穿了，就是一種仁義道德/利益分贓。」（鄒川雄，1998：17）歷史中國政治的一大特點就是，一個派別總是將對立派別中最不齒的個案當做典型來打倒對手。也就是簡單地肯定某一派而否定另一派，都是不可取的；而兩派互相攻訐所造成的內耗，則為任何君主政體所不能容忍，不僅會導致變法或改革之門的最終關閉，而且會使君主政體逐步轉向內在。官僚體制或者知識精英中這種兩派衝突，與其他因素不可避免地糾葛在一起，使許多問題更加無望；也唯有彼此「包容」，才能政通人和。

在傳統中國政治實場中，被統治者利用政府所建立的法律條文、道德觀念與行政結構去追求自身的利益；官員在判決時往往不能墨守法條，而須考慮人情與地區性的習慣，亦即是「因地制宜」而採取「包容」。因此，在政府與統治階層之外，政治手腕其實存在了可以發展的空間。也許我們可以說，「政治」不僅是在討論權力、制度或政策，而是試圖探討因政治活動而形成的權力網絡，在這個網絡中包含了各階層的人，各自以不同的角色參與其中，共同構成了政治活動的歷史。職是之故，凡是能夠帶給人民最大的福祉是執政者的義務與功能，不因受囿於仁義道德或個人聲望而礙手礙腳。因為，對於各種政務的施行，文官集團們仍必須拿出真實有用的辦法來解決，依據人情事理，不能拘泥於道德或法令而過於「絕對化」或「徹底化」，在「間隙化」運作中，在檯面下的拉抬、搓揉與分寸拿捏，最重要的還是要達到「目的純正」下的「政通人和」。

#### 四、共識與派系

傳統中國社會是「獨尊儒術」，及到明朝將儒、釋、道思想精義融合成道學，又稱新儒學。不管是儒學或理學，皇權及其文官體系始終用道德理念和意識形態治國，而不是經過政治競爭來決定施政。在士人觀念中都認為經由衝突來彰顯個別價值是不容許的，也就是在公開場合拒絕承認這種合法性。筆者認為就其原因還是在中國政治行為的本質，即參與官場權力爭奪的

人，尤其是那些秀異份子必須以維持共識為職志，利用表面的和諧來掩飾裡子的鬥爭。由於中國社會強調以和為貴，所以從事政治的少數領導人物都知道和官場裡的其他人公開撕破臉不僅不智，而且是危險的。然而，啓人疑竇的是私下惡鬥的事實終歸會攤在陽光下的。所以，中國官場運作中，派系政治與關係政治之中，「陽陰二重性」的交互應用除可以解釋依附派系為求「自保」，另外的思維，即依附派系與關係之中還存有「效益」這樣的經濟性思維。

當代美國學者裴魯恂（Lucain.W.Pye）在《中國政治變與常》（胡祖慶，1988）一書中對中國政治中的官僚陋習進行了分析。認為中國政治的動力來自表面的維持的和諧與和諧背后的派系鬥爭之間的矛盾。「表面的和諧」和「派系鬥爭」反映了中國官僚政治中的所有官僚陋習的問題。在中國政治中，「共識」與「派系」可以說是兩大基本變數。一方面中國文化向來強調和諧及共識，因此表現在表面的應該是同心協力，而不是勾心鬥角。不過，在中國文化中有另一股力量大致相等的觀念，那就是只有「關係」才是安全的保障。一個人在大團體當中必須跟對人，建立特殊的長官部屬情感才是自保之道。基本上，中國官場中除了公開化的「黨爭」之外，派系大都是隱而不現的「明爭暗鬥」。<sup>65</sup>就「陽奉陰為」來說，有切身利益時就須動員，必須公開比較困難；但無阻礙自身利益時，統一的共識較有可能。前述「派系大都是隱而不現」的，那麼，派系領導人物要如何登高一乎呢？其實，派系領袖都是熟讀四書五經的飽學之士，他們可以利用中國文字「說文解字」的特性，創立「隱語」來明喻、暗喻，「話中有話，自在言外」。這又展現出派系領導人物行事作風的陰/陽特性。<sup>66</sup>再來，以往各派系的爭辯往往不是基於「就事論事」的態度，而是流於形式化「意氣之爭」、「利益之爭」，因為雙方都已看出政策對派系勢力消長會有怎樣的影響。就其實，這種權力爭奪的激烈程度和問題本身的重要性根本不成比例。大家極力爭取的是權力而不是政策。同樣的，競爭的雙方也可能將不相干的事情

---

<sup>65</sup>以萬曆朝「國本之爭」為例，文官們沒有提出任何政策，只是希望皇帝「遵循祖制」，然而，他們卻可以阻撓不受他們歡迎的制度、政策付諸施行。除非對他們的權位有實際的影響，否則，他們通常不會在政策性事務有統一的見解。

<sup>66</sup>胡祖慶（1988）在《中國政治的變與常》指出這樣的理由：一來這可以維持表面的共識，避免大吵大鬧，使所有領導少數都受到池魚之殃。二來即使這些口號打不響也不致對發動者造成太大傷害，他們大可以裝的若無其事的样子。除了「隱語」之外，要動員派系成員也必須「誇大其辭」，海瑞、李贄的被攻訐何嘗不是這樣。誇大的言詞可以帶來象徵性的意義，更能測驗出響應者的忠誠度。職是之故，在派系動員過程中「小題大作」視普遍的現象。而且通過對「隱語」的試驗，就能決定個人在派系中的權力與地位，並且動員支持確保本身的安全。

扯進來，分散大家對正題的注意力，以盡全力從事一場權力鬥爭。

## 第二節、華人政治中的官場與權謀

余華青在《權術論》一書中論述說道：政治權術，即政治鬥爭中帶有詭詐特點的權變手段。所謂「權謀」，依其字面上的原意，本無褒貶，其義與「權術」相通。「權謀」，在「陽」的層面通常認為是自己所展現的是政治智慧，是可以「權變」的。權謀這個詞語最早見於《荀子·王霸》：「故用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」在這個詞的「權」字之取義不是「權力」或「權利」之權，而是「權衡」之權，意思就是估量、算計、較測得失輕重。然而，「權術」一詞在「陰」的層面寓有背信忘義的性質，它與尊重倫理性質的政治論述有一個基本的差異，那就是為達目的「權謀」（權術、權變、權略、權衡、權宜）本是隨機應變的處事謀略或手段、方法，但用之不當（成爲權詐、權譎）或用之無度則可能失誠失信甚或禍國殃民。所以中國歷史上的有識之士反權謀的思想傾向是非常明顯的。對於「權謀」與「權術」古籍記載甚多，在此不予贅述。<sup>67</sup>

### 一、權謀與政治利益

儘管在中國封建社會中反權謀的思想很明確，但由於封建專制社會幾乎完全是人治社會，所以是沒有法制保障的。在人治社會中，權謀、權術和權詐必然大行其道，不僅代代相傳，而且愈演愈烈。史家趙翼指出中國的《二十四史》實際上就是一部大大的權謀權術史。人們從中所受到的權謀人格和權謀文化的影響是十分巨大而深遠的。而許多中國古代的文藝作品諸如：《孫子兵法》、《三國演義》之類的「歷史演義」（包括戲曲之類）就是這種人格與文化的演繹。這些對中華民族社會心理的負面影響不可謂之不大，在人際處事或是職場、官場，給予人戰戰兢兢，至今仍然是中華民族社會人格沉重的歷史包袱。

<sup>67</sup> 古籍記敘相關者如下：《說文解字》—「權：反常；《論語》曰：「可，與立；未可，與權」。《孟子》曰：「執中無權，猶執一也」。《公羊傳》曰：「權者何？權者『反於』」。「謀：慮難；《左傳》叔孫豹說皇皇者華（《詩·小雅·皇皇者華》）曰：「訪問於善爲咨，咨難爲謀」。《魯語》作「咨事」爲「謀」。《吳語》大 夫種曰：「夫謀必素見成事焉，而後履之」。—《辭海》「權：變也，變通常法而合於道也，《孟子·離婁》：「嫂溺，援之以手者，權也」。」「謀：計議也，籌度也；《傳》（《左傳》）：「咨事之難易爲謀」。策也、計畫也；《書·君陳》：「爾有嘉謀嘉猷，則入告爾后於內。」猶圖也，營求也；《論語·衛靈公》：「君子謀道不謀食。」「權謀：權變之計謀也；王昌齡詩：「簞讀兵書盡冥搜，爲君掌上施權謀」。按《漢書·藝文志》有兵權謀十三家，二百五十九篇，王詩用此。「權變：謂能從權達變也；《三國志·魏志·荀攸、賈詡傳·評》：「荀攸、賈詡，庶乎算無遺策，經權變，其良（張良）、平（陳平）之亞歟！」

「在古代中國的歷史條件下，由於君主專制和官僚政治的存在，從客觀上造成了一種對於政治權術的必然需求。權術實際上始終以統治階級內部的各種關係作為自己的主要活動舞台。在古代中國相互對立的不同政權之間、不同民族的統治集團之間、中央政權與地方勢力之間、君臣之間、帝黨和后黨之間、內臣和外臣之間、朝臣和宦官之間、官僚和士人之間、豪族官僚和庶族官僚之間、不同地域或不同派系的官僚集團之間，不知演出過多少骨肉相殘的悲劇、勾心鬥角的鬧劇、爾虞我詐的丑劇以及令後人捧腹噴飯的喜劇。」（余華青，2006：9）權術作為政治鬥爭的一種手段，在運用範圍、使用對象以及具體內容等方面，存在著很大的差別。在考察政治權術的歷史及其本質的時候，必須要做具體的分析，不能一概而論。中國歷史上所謂的「權謀」實際上是一個含義比較寬泛的概念，也就是存在著「間隙化」的空間。鄒川雄（1998a）對「本土化」研究建構了「陽陰默認」理論來解釋華人社會的行事邏輯，提到中國人的互動會產生「公開／私下」之間或「外表／內在」之間不一致—即陽／陰二重性的現象：在陽的層面，「名」、「公」、「義」、「經」和「禮」等為社會秩序奠定了基礎；但在陰的層面，人們則在這個模糊空間中拿捏、權衡、拉抬和搓揉。這就形成了名實分離、公私不分及權宜權變的結果。筆者歸納有下述幾層意義：

首先，權術是指統治者為欺騙愚弄人民而採取的詭詐的統治策略，本質上是一種政治鬥爭的手段。其次，權術是指統治集團內部政治鬥爭的權謀和方式，以統治集團內部的各種關係作為自己的主要活動舞台。第三種，權術是指「領導藝術」，調節人際關係的方法技巧以及處理國際關係的外交手段。這些內容往往是人們政治鬥爭和生活實踐的經驗積累與總結。職是之故，政治權術，既是一種具有工具性、隱晦性、經驗性、多樣性、有效性的政治鬥爭手段。政治權術作為一種手段，始終是為奪取權力、鞏固權力和有效行使權力而服務的。政治思想家馬基維利（Machiavelli·Niccolo，1469—1527）為了追求統一意大利的理想，主張建立一個強大的君主國寫了一本《君王論》，從意大利新興資產階級的要求出發，公然提出為了達到政治目的可以不擇任何手段。「一位君主如果能夠征服並且保持那個國家的話，他所採取的手段總是被人們認為是光榮的，並且將受到每一個人的讚揚。」甚至認為：

當遵守信義反而對自己不利的時候，或者原來使自己作出諾言的理由現在不復存在的時候，一位英明的統治者絕不能夠，也不應當遵守信義。假如人們全都是善良的話，這條箴言就不合適了。但是因為人們是惡劣的，而且對你並不是守信不渝的，因此你也同樣地無需對他們守信。一位君主總是不乏正當的理由為其背信棄義塗脂抹粉。…君主必須深知怎樣掩飾這種獸性，並且必須做一個偉大的偽裝者和假好人。（轉引自余華青，2006：22）

從上述引言，我們了解任何政治集團，尤其是統治者個人為了實現自己的政治目的和經濟利益，都需要借助各種有效的鬥爭手段，甚至犧牲仁義道德，在所不惜。封建時代的官僚階層，本身就是一個居於「君」之下而又凌駕於「民」之上的特殊政治集團，而官僚集團內部仍有多樣的官際關係：上司與下級、京官與地方官、文官與武官、「清官」與「貪官」，不同「朋黨」之間的關係等等。每個官僚集團的成員，在不同角度的官際關係中，處在不同的位置，扮演著不同的角色。各類官僚之間，既存在著相互利用、狼狽為奸的利益相同之處，又存在著勾心鬥角、爾虞我詐的利益衝突之處。所以尋求處理官際關係的方法和手段，對於統治階級來說是一個至關重要的問題。從維護統治階級的整體利益出發，就需要協調官際之間的關係和穩定官僚等級秩序，以便充分發揮官僚集團的統治效能。為達此目的，歷代封建統治者總是力圖通過法律和道德等形式，提出一系列專門針對官吏的行為規範。

## 二、權術與政治道德

在中國歷史上，傳統政治道德的主流始終處在與政治權術相對立的地位。政治權術總是同政治道德緊密聯繫在一起。因此，考察歷史上的政治權術，就必須探討政治權術與政治道德之間的相互關係和作用。權術的運用是人類社會中的一種政治行為，除了運用主體本身的各種因素之外，主要受到了來自兩個方面的制約。一是來自法律規範的限制。二是來自道德規範的限制。在中國傳統社會，政治權術所受到的來自道德規範的制約，比來自法律規範的制約更為深刻和廣泛。政治道德規範，則是指政治生活中調整人們之間政治關係所應該遵循的道德準則。當政治權術作為統治者的一種統治手段時，統治者的政治道德當然會對此採取容忍的態度。一旦政治手段成為人民反抗的工具或者破壞了統治集團內部既定的權力秩序，統治者的政

治道德便又會對它們進行譴責。<sup>68</sup>所以，當中國歷史上的統治者利用「仁義道德」攻擊政治權術的時候，很容易造成廣泛的社會影響。道德的力量，是依靠社會輿論、傳統習慣、心理信念來維持的。它比法律規範調整政治關係的範圍要更完廣泛。許多權術手段的運用，也許並沒有觸犯法律的規定，但卻遭到社會輿論和傳統習慣的廣泛譴責和有力抵制。在政治道德壓力面前，詭詐的權術不得不有所收斂。

在政治實踐與道德觀念的衝突中，權術背負著惡名，伴隨著歷史走過了幾千年的歷程。從「吳越爭霸」的歷史故事中，勾踐在夫差面前表現的那一套，並不是什麼仁義，恰恰就是智術，用莊子的話說，這叫「機心」。歷代的大儒，得道者，都是排斥機心的。但在政壇上，機心卻大行其道，因此可以說，由機心所產生的權謀具有非道德的色彩。搞陰謀詭計是不講道德的。時至今日，在正直善良的人們看來，權術即意味著勾心鬥角、爾虞我詐、口蜜腹劍、背信棄義等醜惡卑劣的勾當。道德的譴責不能取代理論上的戰鬥，同時，權術畢竟只是政治鬥爭的一種手段。因此，探討中國政治權術對於我們進一步釐清與解構封建專制主義的積弊也具有一定的意義。對本文的陳述亦具有積極的作用。

### 第三節明代官僚社會結構綜論

黃仁宇教授在《萬曆十五年》和〈我的「大」歷史觀〉一文中說：「中國傳統社會晚期的結構，有如今日美國的『潛水艇夾肉麵包』（submarine sandwich），上面是一塊長麵包，大而無當，此乃文官集團；下面也是一塊長麵包，也沒有有效的組織，此乃成千上萬的農民。<sup>69</sup>中國傳統社會有三個基本的組織原則，就是尊卑、男女、老幼，沒有一個涉及經濟及法治和人權，也沒有一個可以改造利用。」<sup>70</sup>在此，「尊卑、男女、老幼」所指就是社會地位的先後，當然以尊卑為第一優先；其次男女，其次老幼。「尊卑」主要說的是官職，也就是統治權；既以官職論尊卑，「官大學問大」也就理所當然。因此不僅「沒有一個涉及經濟及法治和人權，也沒有一個可以改造利用」；事實，也與是非、對錯無關，反正「尊卑」、「男女」、「老幼」決定每

<sup>68</sup>中國傳統上居於統治地位的道德始終是統治者的道德。統治者總是把自己的政治道德裝扮成全社會的政治道德，力圖使其成為全社會多數人的政治行為準則。這種觀念在明代政治尤為激烈。

<sup>69</sup>他也提出一個『立』字來說明：以『立』字下端的一長橫，代表社會低層結構，『立』字上端的一點和一橫，代表創建的國家與社會的高層結構。

<sup>70</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，2009：330。

個人的地位高下與是非對錯。<sup>71</sup>歷史中國的社會結構，就是「上下層級的二分結構」也就是說，權力掌控來自於上層，而下層社會則提供上層社會生存的基礎。

## 一、傳統社會的分層結構

探討中國國家統治社會結構的身份層級結構，就必須了解「官僚制度」的科層體系。「官僚制度」是一般社會體系的一個附體系，它也反映出各個不同社會背景的官僚制度在功能/結構的需要上形塑出自己的特色。楊慶堃（1980）指出：「在中國，官僚制度是在如此的一個社會體系下發展的，該社會體系的特色是：一個分布的社會模式、地方自足、地方性的同質但國家的異質、對基本團體及其密切的親屬關係網的強調，以及一個非正式的道德秩序的重要性。」<sup>72</sup>為什麼中國社會是這樣的境況呢？筆者認為中國是一個土地幅員廣闊的小農社會，各個「編戶齊民」下的村落大致為宗族成員，生活上自給自足，彼此建構出緊密的親屬關係，講求儒家「三綱五常」、「人情世故」的道德觀念；且因國土廣闊，統治者無法實際傳達政令，讓地方因地制宜而形成全國的異質性。在這種狀況下，中國的社會結構是呈現什麼面貌呢？楊慶（1980）在〈中國官僚行為的一些特色〉篇章認為：

歷史中國可以被視作為具有兩種主要的社會組成的統治階層一個是國家性的上層官僚結構，強調中央化、標準化、形式主義，一個單元統治地組織起來的權力統序；以及一個廣泛的下層建築，即建築在一個道德取向的社會秩序以及一個非形式的基本團體之上的地方公社。這個龐大的地方公社混雜體是被勉強地尤其對儒家意識型態的共同接受、一個國家性的官僚制度，以及一個很弱地組織成的國民經濟結合在一起的。（轉引自尼微遜等著；孫隆基譯，《儒家思想的實踐》，1980：176）

承上所述，筆者認為在漢朝大儒董仲舒理論集大成與漢武帝施行「罷黜百家，獨尊儒術」後，傳統中國的國家結構，原概就是皇室分別與貴族、門閥、科學的「官僚」所組成。而被統治階級雖有士農工商等之別，雖然一些朝代也曾有過工商業相當發達的事實；但這些歧異，基

<sup>71</sup>至於「潛水艇夾肉麵包」，這當然只是一種比喻性的說法；他說「潛水艇夾肉麵包」上部的那塊麵包，指的是社會上階層，這包括皇族、貴族、門閥與官僚階層在內。下階層社會則相等於下面那半塊麵包之，以基層農民為主（含眾多佃農、自耕農、半自耕農與手工業者、商人等等）。

<sup>72</sup> 參見尼微遜等著，孫隆基譯（1980），《儒家思想的實踐》，頁 175-177。

基本上不致影響「儒學為尊」的社會結構，更不會造成社會結構的改變。<sup>73</sup>法國社會學家布爾迪厄（Bourdieu）提出「文化資本」的概念可以來解釋中國的仕宦結構社會的形成。他指出「文化資本」為「符應」與「再製」的因素；既得利益者以諸如語言、文字、生活習慣等之「符號暴力」反映在社會生活中，「文化不利」者不僅在社經地位不利，即使在教育過程中，他們也常被標示為低成就者，因而產生不利的影響；透過文化資本的中介，仕族教育乃成為社會再製的機制。<sup>74</sup>因此，從「文化資本」的面向來解析上級階層常常總是人上人，主要是因為權力的緣故，透過蔭襲、科舉、建立軍功而成為人上人，這是傳統中的正規「陽」；下層庶民總是居下而受剝削，缺乏權力來攀附，不受尊貴的「陰」。整個社會上下階層缺乏有意義的流通。這所意味的就是這個社會是封閉的、僵化、穩定的，甚至不公平的社會。所以，歷史中國的社會結構是穩定的，或說僵化的，可以簡分為統治階級與被統治階級。如下面各表：

分類	項目	時 期	階級內容
社會結構	統治階級（上層結構）	兩漢	皇室＋諸侯王等貴族、官僚
		三國魏晉南北朝隋	唐皇室＋豪門士族、官僚
		宋以後至清	皇室＋科舉官僚
	被統治階級（下層結構）	秦漢以後全歷史中國	不仕之士與農、工、商

表一：歷史中國社會結構表（筆者自繪）

再者，韓格理(Gary G. Hamilton)在《中國社會與經濟》書中也提出近代中國身分層級觀，茲將表二列於下：

<sup>73</sup>士農工商成員，則不論其為何種職分，他們基本上與權力無緣，並且還時時受著地主、官僚體系的苛求、剝削。同時，由於科舉名額非常稀少，統治階級與被統治階級之間，並不存在有意義的流通管道。

<sup>74</sup>也就是說文化資本是由知識、語言、思考模式、行為習慣、價值體系、生活風格或習性（habitus）等組成的形式。在某種情形下，文化資本可以轉換成經濟資本，並且以教育文憑的形式獲得制度化。

分位	禮	權勢	中間人
皇帝（天子）	順乎天理	糾正官吏行止並建立 合諧	宦官、公僕奴隸、皇 親國戚
身 分 間 隔			
官	忠君	教化百姓並懲治惡行	胥吏、衙役、師爺鄉 黨
身 分 間 隔			
平民百姓 士、農工、商	孝順父母 侍奉夫君	教育（以及處罰）妻 子及子女	家僕、長工、親戚、 中人
身 分 間 隔			
外人 外國人出身卑微者、 宦官、衙門差役	夷狄、或非倫理行爲	不具有合法獨立的權 勢	無，但本身爲其他分 位者當中間人

表二：近代中國身分層級觀（轉引自：韓格理(Gary G. Hamilton)著，翟本瑞等譯；《中國社會與經濟》，1996：117）

傳統中國社會的下層結構，包含著最大多數的人口，尤其是明朝增加更為迅速。<sup>75</sup>農民是為最主要的組成份子，當然包括著未進入官場的士與商、工。至於基層的吏，依筆者的看法，應該劃歸上層社會結構中的基層；吏地位雖然低下，但在面對小民時，他們還是屬於統治階級。所以，在社會階級劃分上，吏應該屬統治階級一端，而不屬被統治階級一端；就算在資產財富上，他們也大都屬地主階級。傳統中國不只是「潛水艇夾肉麵包」上面的那塊麵包，長期沒什麼變化；所變的只是官僚出身為豪門世家或科舉而已。這種社會上下階層基本上無所交流的狀

<sup>75</sup>明朝是一個由漢族地主階級建立起來的封建專制國家，在它建立之初便體現出了中國封建等級社會的諸多特徵。首先是由朱元璋及其周圍的一批新貴取代了元朝的舊貴族，一個由皇帝為核心的皇室、外戚與功臣勳貴組成的貴族集團仍然是新朝的最高統治者。

況，靠的就是「尊卑男女老幼」這樣的價值觀來維繫其秩序。明代處於中國封建社會的晚期，它在社會階級構成上保存了等級社會的特徵；但是由於它處於封建社會的晚期，隨著社會生產的發展，舊的等級制度已經產生了一些變化，經濟因素的作用明顯加強，傳統等級制度受到了前所未有的衝擊。這一切都構成了明代社會階層的特點。

## 二、明朝官僚體系文官運作機制

社會學家韋伯(Max Weber)指出：「官僚制度是一般社會體系的一個附體系，因此必須在反映後者的功能—結構的需要上塑造自身的特色。」<sup>76</sup>因此，在不同的社會背景就產生互異的官僚制度。基於此，中國社會體系的特色就形塑出：一個分布的社會模式、地方自足、地方性的同質但國家性的異質、對基本團體及親屬關係網的強調，以及一個非正式的道德秩序的重要性。因此，由於這些特色的交互展現出儒家意識形態的官僚制度。理由何在呢？原因乃在於它比法家思想更適應於這種社會體系，其關鍵在於法家思想的形式以及非私人的特色更容易導引一個有效的官僚制度的發展。(孫隆基：1980)所以在中國官場中，以「儒法」思想為統治核心的官僚運作就穩定的施行兩千餘年。下文就以明朝的官僚運作做探討。

學者金耀基指出：傳統中國，一方面有一強大的帝國結構，(它包括座落皇權的皇室)和龐大的全國性的官僚機構，另一方面則是一個處於縣級之下無數「邊陲」的社會單元(以鄉村為形態)，而維繫中華帝國之統協性並形成一獨特的「政治—社會」之秩序者則是「制度化的儒學」。(金耀基，1997：100)也就是一種金字塔型的社會結構與權力分層，以皇族為尊、宗族為輔、庶民為底的形式。中國出現了「儒表法裡」的趨勢並在此基礎上重建了大共同體一元化傳統，此一傳統基本延續到明清。倫理「儒表法裡」即在表面上承認多元共同體權威(同等尊崇皇權、族權、父權、紳權等等)而實際上獨尊一元化的大共同體，講的是性善論信的是性惡論，口頭的倫理中心主義實際的權力中心主義，表面上是吏的儒化而實質上是儒的吏化。明朝官僚體制的基本運作，中央的最高權力在皇帝，內閣的

<sup>76</sup>官僚體系(bureaucracy)常被使用當作「政治性咒罵語」(Political Cussword)，亦被視為代表政府一切缺失的代罪羔羊。馬克思。韋伯(Max Weber)被公認為是第一位對官僚體系作學術性探討和有系統地研究之社會學者，其學說影響現代理論甚鉅。故在探討女性在官僚體系之處境前，需先了解韋伯所建構的「官僚體系」之定義。韋伯認為一旦官僚制度建立之後，亦是社會結構中最難摧毀的制度。韋伯曾指出「一旦官僚體制(科層機構)建立之後，統治者既不能拋棄它，也不能用別的東西來代替之。」參見馬康莊、張家銘，〈學術與政治之間—韋伯論科學與民主〉，《中國論壇》，第二六七期，頁55。

作用只是顧問，六部的權力也比較弱，但是這只是明太祖創立這套體制的初衷，並只在洪武和永樂兩個朝代執行過。<sup>77</sup>錢穆指出：「(明)太祖、成祖時代，皇帝自己處決事情，口頭吩咐(內閣)大學士代筆，大學士自然只如一秘書。後來皇帝年青不懂事，事事要諮詢大學士的意見。而且皇帝因於自己不懂事，也怕和大學士們時常見面，內外一應章奏，先由大學士看過，拿一張小簽條，寫出他們意見，附貼在公事上，送進宮裡，再由皇帝細閱決定，這在當時叫做「條旨」，就是向皇帝分條供獻意見的意思。又稱「票擬」，是說用一個小條小(即票)擬具意見，送皇帝斟酌。待皇帝自己看過，拿這條子撕了，親自用紅筆批下，名為「批紅」，亦稱「朱批」。批好拿出去，這便是正式的諭旨。」(錢穆，1990：101)筆者以為，明朝初期廢宰相制，六部直屬於皇帝統治的中央集權制度，後設有內閣學士，作為皇帝政策諮詢的顧問，附有「票擬」的權利，能將皇帝意旨用文字表達出，給予官員照章行事。其後，明成祖時，宦官基於與皇帝關係密切，成了皇帝私人秘書，行使「批紅」之權開始參與政事，所以，內閣權臣與宦官就因為與皇帝相近而容易擁有掌權機會(圖四)。張顯清、林金樹(2003)研究明朝宦官行政權也指出：

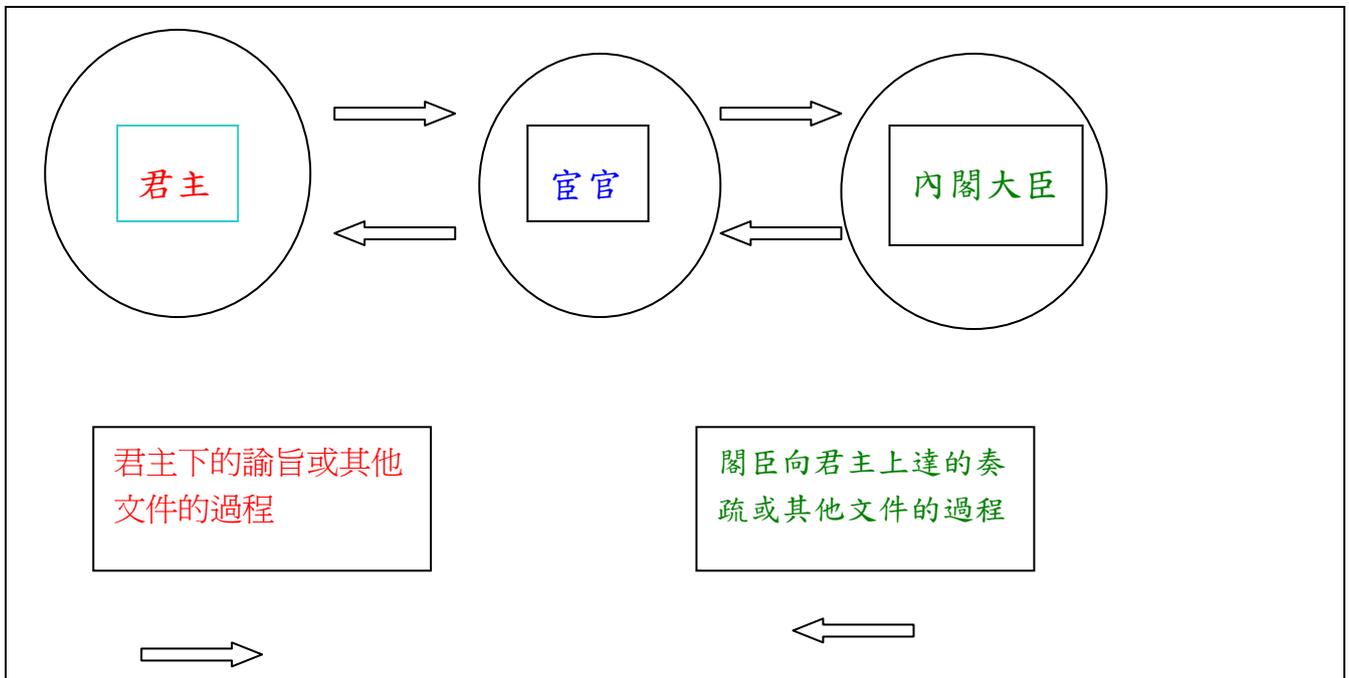
「明代宦官參與朝政，主要通過司禮監進行。……司禮監的主要職能，是代替皇帝行使批紅權。……就制度的本意而言，皇帝讓宦官代為批紅，只是想讓他們代行「手」的功能，而不是想讓他們代行「腦」的功能。……不過，在實際政治活動中，對宦官的制度性約束，卻常在皇帝的默許、認可或縱容下被突破。……批紅權確實為宦官擴張權力提供了制度性基礎和現實可能性；他們架空、竊取皇權的方式，都是利用皇帝厭政、怠政的心理，將批紅權轉變為最高決策權。而一旦掌握了最高決策權，他們便可以把握朝政，進退大僚，把自己變為實際上的『皇帝』。」(張顯清、林金樹，2003：216—219)

由此可見宦官利用其職權可以暗中代擬皇權，形成一種「陽奉陰違」的運作。<sup>78</sup>明朝中央

<sup>77</sup> 明朝的政治制度的主要結構有：京官包含內閣、六部、監察機構、六科、特務機構以及地方官。參見李渡(2004)，《明代皇權政治研究》，中國社會科學出版社。

<sup>78</sup> 中國歷史上宦官的災禍，經歷了漢朝、唐朝、宋朝而連續不止。但是，都沒有像明朝這樣嚴重。明朝的內閣府和六部，從來都是朝廷政令產生的地方；然而他們上奏的章本的批復和回答，卻要先由宦臣口頭傳達給皇帝，皇帝允奏後，內閣預先擬好票簽又由宦臣轉交上去，才能呈請批示；天下的財貨貢賦，卻要先由皇宮的特務機關東廠去審理，然後交給相府的司法部門執行。其他任何事情都是先內而外，先皇宮而後內閣。就是宰相六部的官員，都成為權宦的俯首聽命的官員罷了。

並設有六科擁有對六部督察實務，以地方州府掌理地方事務，並派巡按、巡輔視察地方政務，至此，形成「皇帝—京官（六部等列）—地方官」的行政體系。明代對於官職的章典制度自廢相後如同虛設，朱元璋的用意當然是希望自己的子孫能親統六部，直接統御所有的官僚體系，但卻忽略了他的後代是否擁有駕馭這樣力量的能力，更重要的是他忽略了官僚體制也是會自己成長的有機體。聖君，歷代能出幾個？更何況這個用來統治的工具已非讓皇帝一人可駕馭的時候，權力就旁落於其他有心人奪用，實際的權力是落在官僚體制上，也就是說誰能掌握有官僚體制的控制權，誰就能行使強大的權力。



圖（二）明代君臣處理政事的流程

明代言官言論以及攻擊內容覆蓋範圍的廣泛來說，堪比現代的所謂持不同政見者程度激烈。<sup>79</sup>關於明代的言官的威力，《利瑪竇中國札記》一書中也有比較生動的描繪。<sup>80</sup>既然從制

<sup>79</sup>要說區別就是：第一、在現代，無論中國還是西方，持不同政見者，都是屬於政府排斥壓制的對象。而在明代，則是這些持不同政見者，本身就是政府官員，他們對各種政策提出異見，乃至對皇帝的隱私進行揭發批判，都成了工作的內容，而且以此為榮。第二、持不同政見者，批評政府還注意是否符合事實，注重把批評的重點集中在政策層面；而明代的言官則是黃仁宇所言：「攻擊者常常從一些小事開始，諸如一句經書的解釋，一種諧音的諷刺，一張不署名傳單的內容，一個考題的不當等等，有時也可以在奏章上提出一個冤案，參劾一個不知名小富

度上就有以批評皇帝、政府為己任製造獨立輿論的言官，那民間輿論的自由度和獨立性就更寬闊。言官製造的輿論和民間的輿論互相傳染，互相反饋，互相煽動。這也讓明代的輿論很難控制在皇帝或少數官員手裡。很多情況下輿論甚至都是和政治權力最大的力量反著來的。

明代的內閣制，可以說是宋代以宰相制度受到皇權破壞的最終結果。以朱元璋的計畫，皇帝應該是屬於官僚體系最高的單位也就是金字塔的最頂層，所以整個官僚當然是完全服從；但是這官僚體系卻出現一個看不見的層級，分割了皇帝與官僚體系的直接關係，那就是「灰色權勢集團」，他們不是設身處地的為皇帝著想，也不是官僚體系中的官員，而是介於這兩者間，純粹追求自身利益的一群人。按照現代管理學的原則，不同的職位對人員素質有不同的要求，要根據不同的職務要求選擇人才，揚其所長避其所短。為什麼明朝官員升遷的制度中有了「論資排輩」、「竹籤當政」的作法？吳思認為明朝體制中存在着「灰色權勢集團」，也創造了一套不屬於章典制度的規則以及不同於章典制度的文化，那就是圖己之利。<sup>81</sup>這也就是人性貪婪的一面，正如「上樑不正下樑歪」，在種種的現實，以及誘因之下，官僚體制原本擁有的功能實

---

的家庭瑣事，或者以論水利和研究馬尾巴發難引出本題。利用這些小事可以促使公眾注意，引起文官參加，假以時日，使小事積累而成大事，細微末節的局部問題轉化而成為整個道德問題」。(黃仁宇，1990：73) 唯恐不夠誇大其辭，唯恐不能聳人聽聞，無論什麼捕風捉影的小道消息，都可以成為他們攻擊的根據，無論把情況誇大多少倍，對他們來說都理所當然，事實本身如何對他們來說就無關緊要。而且他們不僅僅是批評某項政策。更是喜歡揭發甚至編造人的隱私，從生活作風到個人喜好都可以成為罪狀。就以現再大家爾孰能詳的「唯恐天下不亂」來對照現在社會，政府也有一批官員，他們成天別的事情不做，就是開新聞發布會，或者在報紙雜誌上寫文章，在電視上接受訪問，對政府的各種政策橫加非議，猛烈抨擊；對上至國家層峰，下到行政幕僚，乃各行政首長的一言一行，生活作風，對人態度，親戚家屬的不端行為都橫加挑剔，甚至收集網羅各種材料進行揭露批判。那你就

可以揣測想像明代的言官是什麼形象。<sup>80</sup>利瑪竇描述指出：「他們在某些方面相當於我們要稱之為公眾良心的保衛者的人，因為他們在認為有需要時經常和皇上報告全國各地的違法事件。沒有人能逃得過他們的監視，即使是最高的官員，即使涉及皇上本人或皇族，他們也直言無忌，……他們如此恪盡職守，真使外國人驚奇，並且使模仿的好榜樣。無論皇上還是大臣都逃不過他們的勇敢和直率，甚至有時他們觸怒了皇上到了皇上對他們震怒的地步，他們也不停止進諫和批評，直到對他們猛烈加以抨擊的惡行採取某種補救的措施為止。事實上當冤情特別嚴重時，他們控訴得就一定很尖銳刺骨，即使涉及皇上和朝廷也剛直不阿。根據法律，這種書面提出批評的特權也同樣給予所有大臣，甚至還給予公民個人，但大多數場合還是只由負有這種特殊職責的人來行事。」(轉引自廣西師範大學出版社 2001 年版《利瑪竇中國札記》第 37 頁)

<sup>81</sup>吳思在《潛規則》提到：「明朝出現一個灰色的權勢集團，一個在典章制度中找不到的權勢集團。這個集團有能力讓正式製度的維護者給他們讓路。孫丕揚不願意讓路，又不敢得罪宦官，不能不讓路。雙方較量的結果，就是孫丕揚帶頭放棄自己手裡的安排幹部的權力，放棄肥缺的分配權，同時也就取消了灰色權勢集團的肥缺索取權，任何人都不能憑自己的標準安排幹部，一切由竹籤和當事人的手氣決定。這個抽籤制度建立後，吏部的後門果然堵住不少，當時的人們便盛讚孫丕揚公正無私。在這種盛讚中，我們也可以感覺到人事安排或者叫肥缺分配方面徇私舞弊的嚴重程度。」(吳思，2002：186)

際上已崩解，官僚體制已經不是一個行政的組織，而是變成追求己利的利益機器而已。而這就是明代官僚體制的缺陷：絕對的獨裁。

### 三、明代政治文化的特色：以道德禮儀代替行政法律

易中天解析明朝統治結構指出：「朱元璋建立的大明王朝是由三根支柱支撐起來的，這就是小農經濟、孔孟之道和文官集團。小農經濟是其經濟基礎，孔孟之道是其意識形態，文官集團則是其上層建築的核心構件。其中，最重要的是孔孟之道，因為無論是重農抑商，還是儒者治國，都包含在孔孟之道當中。孔孟之道的核心，是禮儀道德。因此，道德就成了帝國最重要的事情。它是立國之本，也是治國之道，不但可以指導行政，還可以代替行政。」（易中天，2008：238）就如黃仁宇書中所說的：「皇帝的臣僚都彼此心照，朝廷上的政事千頭萬緒，而其要點則不出於禮儀和人事兩項。僅以禮儀而言，它體現了尊卑等級並維護了國家體制。我們的帝國，以文人管理為數至千萬、萬萬的農民，如果對全部實際問題都要在朝廷上和盤托出，拿來檢討分析，自然是辦不到的。所以我們的祖先就抓住了禮儀這個要點，要求大小官員按部就班，上下有序，以此作為全國的榜樣。」（黃仁宇，1990：3）也就是說，國家統治階層的责任，就是立基於維護國家機器，基本上在「道德禮儀」符碼上能對臣民有「風行草偃」之效，變化社會氣質，提昇和諧，進而達到政通人和。

筆者認為明朝的許多制度和政策，就是依照道德禮儀原則制定的，儒學與官僚制度結合在一起，儒家官僚集團政治，是明朝政治的特色。依照這個原則，皇帝對文官，文官對對於民眾，在這裡就出現兩種作用或是兩項任務：「治理」、「教化」。文官不但是管理者，也是教育者，不但要執行國家的法令，還要宣傳國家的精神，將國家體制、尊卑等級落實於小農社會。這就要求所有的文官，在理論上應該是道德禮儀的楷模，足以垂範小民、感化小民。然而儒家的學說卻只看到道德的作用，完全忽視了法律的意義。儒家的理想社會秩序是什麼？《論語》〈為政篇〉表達很清楚：「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。」其義即在以法治國，只能約束人們不敢犯罪，卻不能保證人們不想犯罪。以德治國，以禮治國，才能讓人們不想犯罪，而且想做好人。道德教育確實能起到這樣的作用，但無法保證這種教育

一定是行之有效的，即無法保證每個人都有道德。因此德治也好，禮治也好，都無法防範罪惡的發生。

## 第四章 「陽/陰二重性」的實踐方式之 一：皇權

在前面論述中，我們大致闡述在傳統中國的生活世界中，人們所展現出來的民情文化具有「陽陰二重性」的脈絡。在本章中，我們將進入《萬曆十五年》做個體或微觀層次的分析，也就是分析明朝官場人際互動「君臣關係」中所展現出來的「陽陰二重性」的行事邏輯。首先，探討皇權與內閣首輔張居正、申時行在進行面對面的人際互動時，彼此是如何拿捏「君臣關係」，並依此探討其行為實踐中的曖昧性；其次，利用當朝事件來說皇權與文官因為「意識形態」的差異，產生出「表裏不一」及「訕君賣直」的的爭議，是如何影響著大明王朝。然而，令人質疑的，皇帝不是封建社會的最高權力的擁有者嗎？不是擁有生殺予奪的大權嗎？既然如此又怎麼會導致自己的悲劇呢？在這些轉折中，因此，本章亦將探究萬曆皇帝面對的是「人治」國家還是「法治」國家？名為「天之子」的皇帝是否擁有真正的實權呢？萬曆皇帝在「皇權」上是『名實相符』，抑或受到臣僚們「陽奉陰違」的對待？面對這些權力運作轉化，究竟帶給明朝國運什麼結果？

### 第一節 皇權與內閣

明朝自君主專制後，已無足以相互制衡的行政系統。而大多是靠「禮儀」、「倫理觀」來統馭百官、維持社會秩序及地位。然而，以「儒學道統」治理下明朝禮制的儀式之繁文縟節，令人可想而知。但這禮儀同時也是上至天子，下至庶民所要共同遵循的。因此，傳統華人的生活習性總是存在著「陽陰二重性」，在官場互動中更是出神入化，現在我們就來分析君臣間的陽陰作為。

#### 一、萬曆皇帝與張居正的陰陽策略作為分析

身為一人之下，萬人之上的首輔—張居正，實行了許多新政改革，使明朝有中興的趨勢。張居正(1525—1582)是一位極具爭議性的人物，向來評價趨兩極，不是褒為賢相，就是貶為權奸。<sup>82</sup>史家們一直以為像他如此的能臣，應當十分受到百官的敬佩及服從，但事實呢？由於他

<sup>82</sup>《四庫全書總目提要》稱其「毀譽不定，迄無定評」，谷應泰視其為罪大惡極：「」然予以救時似姚崇，褊激則

強而有力的手腕，且又深得萬曆皇帝的信賴，以致於造成部分不服他的文官們，不斷的以種種大事小事來參劾他，造成他漸漸失去萬曆皇帝的信任。可悲的是，他死後竟遭到清算。<sup>83</sup>總之，從大歷史循環的觀點上，任何制度的無法更替，總是造成結構與行動者之間的矛盾，然而，這種矛盾總是屢次出現在中國歷史上。

張居正給人的印象，道貌岸然，氣宇軒昂，他身材頎長，美髯及胸，加之身居高位，辦事雷厲風行，讓人感到不怒而威。Goffman 認為行動者往往會在特定的場合中，透過印象整飾（impression management）的方法來製造某種印象。這是爲了要達到並保持表面上的一致，而在社交的場合常出現的行爲。藉著這樣的方式在實踐中做到言行一致，表裡如一的境界，就是希望能夠做到符合社會角色及其角色期待，獲得他人的尊重。這是公開示人的一面，也就是「陽」的表現；在陽的層面張居正表現出獨斷的一面：就是政治改革需要權力，所以張居正才會千方百計想要得到皇帝的信賴，想藉以得到更多的權力，不過改革成功與否，往往和持有的權力大小無直接關係，如果中階下官員以及民間百姓都不支持改革，那只光靠一個人的想法似乎是不夠的，獨木難挑大樑，改革終究會失敗！但是他還有不爲人知的另一面，亦即是『陰』的層面。張居正體現於「時位」關係，善用「權變」，既然大部分的文官反對執行他的政策，因此只好「私下爲之」。

張居正任首輔時，迫於環境，權力中心就是張居正，也因為許多仕宦不滿於他的爲人態度，不願意配合他的政務。因此，張居正以自己爲中心壟絡心腹，僅把權力放給這些人，讓這些人能在自己擁有權力時，爲自己謀求權勢，相反的，這些親信勢必更加忠於張居正的提拔，而不必遷就於皇帝；而被張居正排擠之人，自當遭受剝權之路。張居正的作爲明顯是容許自己人享用權貴，這種做法違反文官體系裡大多數人的利益，沒有執守「中庸之道」，導致「時、位、中、應」死後遭到清算是可以預見的。但是最令人質疑的就是以「禮儀道德」的朝廷竟放任一

---

似趙普，專政似霍光，剛鷲則類安石。假令天假之年，長轡獲聘，則吏道雜而多端，治術疵而不醇，斯豈貞觀之房杜，而元祐之司馬乎？更可異者，自居正以錢穀爲考成，而神宗中葉大啓礦稅，居正以名法爲科條，而神宗末造，叢脞萬幾。嗚呼！手實之禍，萌自催科，申商之後，流爲清靜，則猶居正之貽患也。轉引自谷應泰：《明史紀事本末》，卷六一，江陵柄政。另見熊十力：《論張江陵》，頁 46。

<sup>83</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：33-34。

些「似是而非」的事情出現。明文為遵守「祖制成憲」，暗地確任其恣為。<sup>84</sup>京官不但慣於收取考核金，許多六部主事更是尸位素餐，個個都是以論資歷來奪取資本，這些光怪陸離的現象都是龐大文官所構成的利益共同體，而對「地方官」與「封疆大吏」卻以「非公義」手段執行，這種「陽陰二重性」的作為萬曆皇帝置之不理；而張居正也以「陽陰作為」看待萬曆皇帝，對此事置若罔聞，不發一語。相對於萬曆皇帝，此時的張居正功勳彪炳，是為難得的謀國良相，「私下」包容張居正的作為，又何嘗不可？所以，「人情」與「報」本就用於人際互動之禮，並引它來緩和可能的衝突，創造集體和諧的秩序，並為私下互動打開間隙化的空間，至於私下互動的功能則不同，它主要是讓每個人完成自己的謀略目的與現實的生活意義，包括人與人內在真誠情感與默契，各種利益的交換、整合與妥協等。當然，人情法則本身是個有彈性的法則，它雖然範限了私下場合的人際互動，但在「施」與「報」的人情遊戲中，仍保留給行動者極大的拿捏分寸的空間。

張居正身為「帝師」，萬曆小皇帝對張居正本來是極尊重且畏懼的。原因之一，就因為張居正是他心目中道德的楷模。從「文化複製」的觀點而言，中國古代教育，最重要的是德育。為帝王之師，就更將德育放在壓倒一切的高度。大名帝國是靠道德與禮儀來治理的。如果皇帝本人不能做到有德有禮，則奈天下蒼生百姓何？<sup>85</sup>從張居正與萬曆皇帝之間的互動，可以知道他們之間也存在著傳統華人的一種人情回報關係，正如肯普爾(Kemper, T.D, 1978: 32)指出，關於情感的任何一種社會學理論都有一個最重要的前提，即絕大多數的人類情感都源於真實的、期望的、想像的或回憶的社會關係的結果。情感的社會知識在社會化過程中依賴於情感詞彙與情感觀念，並受到外部宏觀因素的影響。在人們積累並內化了一定的社會知識之後，當期望與特定的社會情境不一致的時候，就會喚起情感。肯普爾也指出，相關的權力和地位的維持或改變會喚起個體特定的「結構性情感」。柯林斯(Collins, R.)則指出，在互動中具有權力和地位的個體會趨於得到高的情感回報。對於大部分情感而言，兒童是在社會化過程中習得了情感

<sup>84</sup>例如張居正身處權力核心又具備太傅是否具有正當性？雖然時行「考成法」來「考核」懲處文官因為「收取非法利益」所造成的政務停滯，應該是重振朝綱的一大要點，但中樞機構居然對收取財物、樣絹的這種不成的事實，放任不問。

<sup>85</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：11-13。

知識，獲得了識別情感與管理情感表達的能力，而且這種情感知識和能力隨著兒童所處的社會位置的不同而出現了分化。以萬曆皇帝跟張居正的關係，跟隨著年紀與經驗的增長，彼此的互動就因時空變易出現了令人驚愕的結局。綜觀萬曆皇帝與張居正之間的行為就是「情感社會學」的實踐，也就是「人情法則」與「報答」的拉扯。<sup>86</sup>萬曆幼年即位，靠著張居正及馮保兩位大臣的輔佐，初期有過輝煌的年代，萬曆皇帝看出「時中」分際，在人情關係上，只得屈就於彼此間的「名實不符」，卻也因此依賴內閣大學士太深，且為了讓大學士的奏本能順應自己的意向使得太監、宦官的地位變得重要，須靠他們居中協調，以利政務推動。這種「一人之下、萬人之上」，雖無實質名份卻可掌握實際大權的角色，正是破壞制度的最大元兇，然而，萬曆皇帝「公私」也「默認」這樣的政務運作，畢竟張居正與馮保有恩於皇帝對政權的取得。

前面提及張居正以「陰/陽」兩面的行事作風執行首輔職責。在萬曆皇帝面前是一位飽讀聖賢書的老師，在陽層面是國家祖制「道德禮儀」的象徵，教導著它各方面的學識與技能，彼此間建立了「情感性關係」的人情法則，然而，張居正為國事辛勞、為經筵教育奉獻，也贈送許多恩賜與生活物資，也建立了「工具性關係」，這些關係直至張居正事件爆發後，讓萬曆皇帝的心思「矛塞盾開」，使之由然意識到「陽陰二重性」的形式法則；另一方面，他以陽以「權臣」的角色，帶著忠臣的面貌，陰求從「混合性關係」人情法則中，玩弄陰謀與權術。因為張居正同時涵攝情感及利益的人情，其內在運作的規則為何？就中國傳統社會而言，人們如何做人情、欠人情與還人情呢？答案就在於「報」的原則上。我們可以說，報就是人情法則的內在運作準則。其實，「報」(reciprocity)本是一個具有普遍意義的社會概念，它發生在任何文化之中，非中國所獨有（楊聯陞，1979：350；金耀基，1992：22）。但中國的「報」的獨特隱義就在於，在「陽陰二重性」中，人與人之間的交往關係無法依賴形式化與制度化的管道來進行，而必須依賴私下的人情運作（套交情與拉關係），因此當「報」被視為人情法則的最主要內在運作原理時，它在社會關係中的作用就會大大增強。

然而引起萬曆皇帝與張居正君臣衝突對立的原因是什麼？萬曆皇帝記仇於張居正可能有

<sup>86</sup> 「情感社會學」的相關演進可參見陳柏達的網誌：<http://blog.udn.com/ChenBoDa/1574335>

小時候受教於張居正嚴教有關，身為帝王「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」<sup>87</sup>、「君讓臣死，臣不得不死」。萬曆皇帝態度的轉變，顯然是一種長期受約束之後的發洩。他也看清了「張居正」的「陰」與「陽」的「偽君子」面貌。張居正以人臣兼帝師之姿柄政，甚是注重萬曆皇帝的道德教育，顯示出「帝師」在道德上「陽」的一面。然而張居正自己又怎樣呢？揭發者報告萬曆皇帝：「他的起居十分排場，生活也極為奢靡。」<sup>88</sup>這「言行不一」、「陰陽兩面」的操縱手法，怎不激怒皇帝呢？從黃仁宇的記述中，怎不令人感慨皇帝的怨怒。整體生活上的種種行動都受到了禮教的限制，無疑間也受到張居正的監控，失去了皇帝應有的尊榮與自由。<sup>89</sup>然而道貌岸然的張居正，卻在限制皇帝私欲的同時膨脹自己的權勢，而且佔盡了便宜，這件事也變成萬曆皇帝日後清算張居正的要因之一。

下述幾點張居正在李太后的授意下，寫了一道勸誡皇上「慎起居」的奏疏。《明史-李太后傳》中說張居正「具疏切諫」。過幾天，張居正又遵李太后的懿旨，自告奮勇替神宗代草「罪己詔」<sup>90</sup>頒示天下，使萬曆皇帝失去「面子」。據翟學偉的觀點，「面」比「臉」更重要，所以中國人講做人的重點放在了「爭面子」，而不是「爭臉」上。由於面子意味著社會地位和關係網絡，所以拉關係、撐門面成為中國人社會行爲的特點。在人際交往中，不僅要給自己爭面子，還要考慮到他人的羞恥之心，要給人「留面子」。尤其是在混合性的關係網絡中，更是要處處維護別人的面子，這就發展出一套「面子工夫」。「面子工夫」由於太注意於維護面子(自己的以及他人的)，因而導致了種種表面無違、內外不一的「形式主義」(金耀基，2001：125)。對「臉面」的分析可以說明恥感對中西方社會行爲的不同影響，在西方它會導致前台行爲與自我控制，而在中國卻會導致複雜精緻的「面子工夫」。

「罪己詔」事件，可看作是萬曆與張居正這一對君臣關係的轉折點。此前，朱翊鈞對張居

<sup>87</sup> 引自《詩經·大雅·北山》

<sup>88</sup> 參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：27-34

<sup>89</sup> 參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：29

<sup>90</sup> 罪己詔是中國古代君主所下發的一類進行自我批評的詔書，旨在反省自己的過失，改變政策。《左傳》古稱「禹、湯罪己」。中國古籍中記載的第一份「罪己詔」是《尚書》中記載的《湯誥》，《詩經》中的《周頌·小毖》是周成王的罪己詩，《尚書》中的《秦誓》是秦穆公偷襲鄭國慘敗後的反省，其文曰：「以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉。邦之杌隉，曰由一人；邦之榮懷，亦尚一人之慶。」。漢文帝則是第一位正式發下罪己詔的皇帝。

正深為倚賴，信任有加；此後，他對張居正除了敬畏，更在內心中潛藏了一份不滿。而萬曆即欲親政真正掌獲皇帝實權，卻屢被李太后檔下，以至於萬曆更是歸咎於張居正的勤能幹練。<sup>91</sup>張居正是他的啓蒙老師，給予了他許多的關照和鼓勵，當然也存著苛責，也許這就是萬曆親政後對張居正所採取的報復原因之一，但是更為關鍵的是文官集團的黨同伐異，他們「陽」批張居正的改革破壞了祖宗的成憲，違背了儒家的禮儀，但是「陰」為卻是改革觸動了他們無比巨大的利益。張居正卓有成效的改革，扭轉了持續走下坡路的頹靡政局，營造明朝歷史上一段輝煌，彪炳於史冊。對他有所非議的異端思想家李贄，對於他死後遭到徹底否定說道：「江陵（指張居正）宰相之杰也，故有身死之辱。」這段話是值得細細琢磨的，他把「宰相之杰」與「身死之辱」，用「故有」兩個字聯系起來，說明其中的必然關係，難道是因為他做得太杰出了，終於招致「身死之辱」嗎？做得太杰出，有兩種含義：一是「功高蓋主」，張居正的施政成效是許多史學家所讚賞的。這是他「陽」層面的政績高過於「陰」層面的私德；二是「威權震主」，萬曆皇帝沖齡即位，有了「名分」，卻無「實權」，皇權旁落，權力被架空。在皇帝心目中的張先生，以首輔兼帝師的雙重身份，代替他來攝政。<sup>92</sup>一旦小皇帝長大成人，張居正的攝政地位難免與皇帝親政產生衝突。如果從這個角度來看，張居正主政期間那些不當的做法和日益驕橫，對任何一個處於他那種地位的人來說，都是自然而然要發生的事情。從社會學「衝突論」的觀點上來看，在集權體制下，誰掌握了不受約束的權力，都會產生那種無所不能的錯覺，從而無所不為，種下禍根。中國社會一直就沒有正式的權力制衡機制，誰掌握權力都會成為皇權的威脅，又不能指望每個皇帝都喜歡親自承擔行政重任，所以因功高震主而被迫害的情況史不罕見。<sup>93</sup>

## 第二節 皇權與群臣

明代政治一個最核心的特點就是輿論控制權和政治權力的分離獨立，孟森說：「廷杖雖酷，

<sup>91</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：12-13

<sup>92</sup>無怪乎張居正經常挂在口頭上的一句話就是：“我非相，乃攝也。”意思是，我並非一般意義的首相，而是代替皇帝攝政的人。所以當時人說，張居正“相權之重，本朝罕儷”，原因就是“宮府一體”，宮廷和政府大權集於一身。

<sup>93</sup>張居正的政治悲劇可以說原因也是多方面，比如張居正太自信，他沒有給皇帝足夠的尊嚴，說明威權震主，所以最後導致了皇權的報復。第二，他沒有給慈聖皇太后李太后的父親李偉足夠的方便，所以後來萬曆皇帝要清算張居正時，慈聖皇太后也沒有給張居正說什麼話。再者，張居正的剛復自恃，對當時的士大夫過於刻毒專制，遭來了鬥爭報復。然而對萬曆皇帝來說，筆者認為，清算張居正是他在朝廷親政的基礎，把張居正的影響清除掉，萬曆皇帝的統治力、他的形象才能重新確立，擁有實權。

然正人被杖，天下以爲至榮，終身被人傾慕，此猶太祖以來，與臣下爭意氣，不與臣下爭是非之美俗。清君之處臣，必令天下頌爲至聖，必令天下視被處者爲至尊，此則氣節之所以日卑也」，<sup>94</sup>廷杖的目的本身不僅僅是給官員肉體的懲罰，更重要的應該是給以精神上的羞辱，但從實際效果來看，這個目的顯然沒有達到，甚至適得其反，許多官員反而以被廷杖爲榮，究竟是什麼理由呢？要解釋這一個問題，我們首先就得分析一下明朝的政治體制和權力的制衡機制。

### 一、 權力制衡的陽陰互動

明朝的中央權力機構與以往朝代相比有很大的不同，自秦朝以來的皇權與相權的矛盾從此基本上結束；另一方面，文官制度日益成熟，勢力日益穩固，同時也更趨保守，所以中央的權力爭奪主體也從皇帝和內閣變成皇帝和龐大的文官集團。明朝文官制度施行後，很多功高震主的內閣曾經當過皇帝的太傅，使君臣之間和諧相處關係因權力與輩份的矛盾益加困難，他們不願意被年輕的皇帝左右，所以百般限制、甚至用祖宗家法、道德傳統、輿論壓力、甚至是頒出一些流言蜚語、巫蠱之說來阻止皇帝的一切行徑。<sup>95</sup>以往五倫的君臣關係蕩然無存，跪拜忠誠也只是個須有的形式，一切只能以「陽奉陰違」的處事態度看待一切。

在這樣的情況下，我們以「社會衝突論」、「社會交換論」的角度分析萬曆皇帝與文官之間的互動。如果皇帝的政策沒有危害到文官集團的利益，那麼文官集團內部的矛盾就會凸顯，其集團內部勢必派別林立，鬥爭頻繁，最終皇帝的政令也無法順利的下達和有效的落實；而當皇帝的政令危害到了整個文官集團的利益的時候，文官集團就會意志合一，拿出「祖制成憲」—倫理道德來教育及壓制皇上，情況已非萬曆皇帝「所能欲爲之」！而從官員的角度上說，既然輿論控制權不是在皇帝和少數官員手裡，那他們的行爲就算純粹從個人利益的角度來考慮，大部分人也不會選擇完全順從迎合皇帝或少數官員的意志。他們寧願選擇趨合民間和大部分知識分子輿論的要求。

然而萬曆皇帝和他的廷臣的權力爭奪是什麼態勢呢？龐大的文官集團顯然是壓制皇權，因

<sup>94</sup>引自孟森《明史講義》，上海古籍出版社 2002 年第一版）

<sup>95</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：12-13。

此，龐大的文官集團內部利益是不可能完全一致的，甚至是經常衝突的，就是在與皇帝的鬥爭中爲了維護自身利益的時候才可能結合在一起。爲了貫徹自己的意志，把輿論拋在一邊，被醜化也在所不惜，即此，在整個明代，大部分的皇帝還是會選擇盡量和文官合作，文官攻訐言行激烈，皇帝最後還是選擇退讓。再者，明朝倫理教育所收到的效果，可以「五賢」與鄒元標爲例。<sup>96</sup>鄒元標對朝廷的惟一貢獻只是檢舉了張居正，今天居然具有這種道德上的權威，敢於直接指斥皇帝，其憑藉者安在？萬曆的看法是，鄒元標和其他諍諫者並非對他盡忠，而是出於自私自利，即所謂「訕君賣直」。這些人把正直當作商品，甚至不惜用誹謗訕議人君的方法作本錢，然後招搖販賣他正直的聲望。

## 二、萬曆怠政—皇權與文官集團陽陰鬥爭的產物

「萬曆怠政」事情的起因就是所謂的「立儲事件」，史家又稱之爲「國本之爭」。萬曆皇帝想廢長立幼，但遭到文官集團的反對，於是萬曆皇帝便採取了消極對抗的辦法，同時作爲報復，「當進階的職位出缺，他寧可讓它空著而不派人遞補，使那些文官們除了極少數的人以外已不再有升遷到最上層的希望。」這種對抗，嚴重影響了政府的辦事效率，也爲以後的皇位繼承問題留下了隱患，引發了文官集團內部的對抗與紛爭。萬曆親政後，由於朝中欠缺決斷的首輔，言官又不斷意氣用事的攻擊朝政，混淆是非，使主政者不堪其擾；再加上立儲問題的不順遂，皇帝在萬曆十五年左右便逐漸的怠荒政事，有明一朝的國勢也隨之走下坡。黃仁宇在書中記敘著「他在張居正事件以後，他明白了別人也和他一樣，一身而具有“陰”、“陽”的兩重性。有“陽則有“陰”，既有道德倫理，就有私心貪欲。這種“陰”也決非人世間的力量所能加以消滅的。於是，他既不強迫臣僚接受他的主張，也不反對臣僚的意見，而是對這一切漠然置之。他的這種消極怠工自然沒有公然以聖旨的形式宣布，但在別人看來則已洞若觀火。」（黃仁宇著，1990：82）

<sup>96</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：23-26。另見《明史·列傳》第一百十七頁。其大要爲鄒元標根據聖賢的教導，竟上書指出張居正的不肯丁憂的違反倫常，使他受到廷杖及奪官流放窮鄉僻壤。冤案昭雪後，他才被召回起復任命爲給事中，職司監察。不久，他卻又上書直接批評萬曆不能「清心寡欲」，皇帝不予追究。鄒元標卻不識抬舉，二次上書，奏章上的用語更無忌諱，而且引用「欲人勿聞，莫若勿爲」的諺語，揭穿皇帝的裝腔作勢，欠缺人君風度。

### 第三節 萬曆皇帝的內心世界探析：名與實的陽陰

我們都了解健全的生活秩序是由物質與精神兩者相輔相成所建構的，然而，我們該如何為萬曆皇帝的作為解釋呢？身為皇帝在物質上是不虞匱乏的，是否在「精神」生活上失調呢？情感社會學理論學家特納（Turner）指出：「當個體沒有滿足預期或接收到消極的認同時，如果歸因於自我，朝向自我的強烈的消極情感會隨之發生；如果歸因於他人的內在狀態，朝向他人的攻擊性情感就會變得明顯；如果歸因於外部原因，朝向自我和他人的消極情感就會減弱。」（Turner，1999：143）從這個觀點可以來解析萬曆皇帝的心境。張居正是中國歷史上著名的改革家，他以「一條鞭法」為核心的改革，主要的作用是遏抑了社會貧富差距的加劇，打擊了豪強權貴等既得利益集團，緩和了社會矛盾，增加了政府的財政收入，化解了大明朝日益明顯的統治危機。除了開國時期，明朝二百多年所湧現的無數文臣中，無疑是一個值得給予高度肯定的歷史人物。然而，為什麼萬曆皇帝會對其「抄家」呢？楊聯陞提到「報」是中國社會的基礎。因此他也指出，從「報」衍生的觀念可應用於家族等關係中，所謂「孝」便是對父母的回報：它可用於人與天的理性化關係上，與個人的關係回報上尤其是君臣關係和官官之間。這種回報是具有「差序格局」的。然而，在萬曆皇帝對張居正的「君臣關係」在「報」的表現上，令人感慨！概括起來，張居正「陽陰二重性」的行事風格就是沒有「拿捏分寸」，「表裡不一」、「口是心非」給了皇帝的極大威脅所致，在政務處理，蒸蒸日上，可謂「功高震主」，怎不使聯想到將被「取而代之」呢？再者，除了一些好美色，多少收受了一些賄金財貨等小缺失外，再來就是執掌朝政時對萬曆皇帝過於嚴苛，這導致萬曆在心理上對張居正產生了畏懼和反感；四是不夠仁厚，對朝廷中的不同政見者壓制、打擊太過如此，諸如此就成了他身後被人攻擊的把柄，也則使得好些人懷恨在心以至於成心想報復之從這些事例中，我們可以發現萬曆皇帝內心的複雜：

#### 一、對張居正的陽陰兩面的省思

研究明史學者樊樹志說到「皇權與相權的糾葛，一直是中國歷代王朝的主要政治矛盾。這其實是皇權制度的必然結果，存在歷史必然性。只要這種社會制度存在，皇權和相權就始終是互相利用，相互鬥爭中存在的，中國政治文化具有傳承性，根源也在此。」因此同時具備了能

臣和奸雄兩種特徵的張居正。作為能臣，他從整頓吏治開始改革；做為奸雄，工於心計，深諳權術；造就了他政治權位的高峰，卻也導致了可悲的家族命運，實可謂「陽陰兩極」無法調和。然而，真正造成張居正人生悲劇的是當時的政治制度。在「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」（《詩經·小雅·北山》）的中國帝制時代，所有人都只是皇帝的家臣，權力是皇帝授予的，也隨時可以剝奪，可以讓人登上權力頂峰，也隨時可以將其打入地獄。明朝中後期仍恢復了沒有宰相之名而有其實的官僚政治，這就出現了皇權與相權博弈的局面。

在集權體制下，誰掌握了不受約束的權力，都會產生那種無所不能的錯覺，從而無所不為，種下禍根。中國一直就沒有權力制衡機制，誰掌握權力都會成為皇權的威脅，又不能指望每個皇帝都喜歡親自承擔行政重任，所以因功高震主而被迫害的情況史不罕見。張居正當政時，滿朝文武爭著向其諂媚奉承，以此邀寵爭功。既見皇帝要清算張居正，非張派的文官隨即見風轉舵揣摩皇帝心態跟著批鬥，以彈劾張居正來表明自己和張居正劃清界線，並博取皇帝歡心。所以，在官場中逢迎張居正和彈劾張居正，立場迥異，目的相同，都出於利益的考慮。帝制下的政治文化催生和鼓勵牆倒眾人推，這也是此種文化下官員們死抱權力不願放手的根本原因。如同正如中國社會中俗諺：「人間有二薄：春冰薄，人情更薄」、「人情冷暖，世態炎涼」、「世情看冷暖，人面逐高低」，表現出一種人皆鄙之的「陰」。

張居正是一位政績卓著之人，然而明代中葉以後貪污賄賂成風，官場已無人能免，儘管張居正自律甚嚴，盡力保持操守，與外官也甚少來往以避嫌，但是仍舊抵擋不住這股行之已久的歪風。<sup>97</sup>從「京官」與「外官」的互動中，「常例」與「禮敬」是關場文化中的必要禮數，因此不少督撫巡按及地方知府知縣均曾向張居正的家人進奉禮金寶物、建坊築第、土地為禮物。利用各種如黃光國所提到的「情感性」、「利益性」、「工具性」等關係，從此建立自己的「人際網絡」以利於自己在關廠中的人脈關係。張居正曾多次予以嚴峻拒絕申斥，但不能遏止。賄賂

---

<sup>97</sup>張居正能以慧眼識英雄，在當時鄙視武官的心態上對譚綸、戚繼光、李成梁等將才一向重視，並給予支持與愛護，尤其是允文允武，能攻善守的戚繼光。因此有人惡意捏造戚繼光的軍隊是張居正陰謀不軌的政變謗議。張居正收了武將們餽贈的禮物，但這純粹由於武將們感念他能愛才惜才，因而知恩圖報，絕非貪污賄賂，別有所求，且應酬往來本人之常情，連張居正也不可免俗，這是無可厚非的。明代中葉以後貪污賄賂成風，官場已無人能免，儘管張居正自律甚嚴，盡力保持操守，與外官也甚少來往以避嫌，但是仍舊抵擋不住這股行之已久的歪風。從「京官」與「外官」的互動中，「常例」與「禮敬」是關場文化中的必要禮數，因此不少督撫巡按及地方知府知縣均曾向張居正的家人進奉禮金寶物、建坊築第、土地為禮物。

者「委之私家，陷之以難」，使張居正蒙上清白之冤。而張居正「丁憂奪情」返鄉祭拜亡父之排場之奢華為最恐為不爭的事實。<sup>98</sup>對於萬曆而言，當初種種改革政策未必都是出於其本意，而張居正當國十年，所攬之權，是本應由他掌握的大權，張居正的當權便是萬曆皇帝的失位，形成「名實不符」的尷尬。同時，年輕皇帝久被壓抑的情緒發作，急於擺脫無所作為的尷尬局面，使得他完全不再顧及張居正為皇朝所做的一切，為此不惜放棄張居正的改革政策，甚至否定自己以前對張居正的所有讚譽，在政治上大幅倒退。張居正身後的這位已經成年的以享樂和追求財富積累為天性的年輕皇帝，很快現出了原形，開始享受復仇的快慰，妄加定罪。<sup>99</sup>真是「欲加之罪，何患無詞」，多年的積怨，終於一次併發，這就是所謂一代能相之家的可悲的下場。

皇帝和功臣其實是處於一種「囚徒困境」：皇帝擔心功臣擁有的權力危及皇權，而功臣怕被兔死狗烹而不敢放棄自己的權力，這種互相猜忌容易導致皇帝痛下殺機和功臣鋌而走險。趙匡胤的「杯酒釋兵權」其實是一種贖買，即子孫世代享有豐厚的物質報償、崇高的政治地位來換取功臣危及皇權的權力，從而使雙方走出困境，達成一種互信。如果要達到趙匡胤式的成功，作為強勢一方的皇帝不僅必須具有恢宏的氣度、寬仁的胸懷、洞察人性的能力、將心比心的體貼、言行一致的信譽，還要有高度的智慧和自信，才能率先打破困境，做出承諾，使功臣放棄自己的權力。趙匡胤恰恰具有以上這些品質，因此在中國歷史上演出這一幕「杯酒釋兵權」大團圓的喜劇；而劉邦、朱元璋視自己的承諾和信譽如同糞土，羅織罪名殘酷殺戮昔日的老戰友，正好是反面的典型。

## 二、對文官集團的報復

黃仁宇在書中提到：「明朝治理天下，禮儀所起的化學作用必須通過千萬臣民的信念而呈現出來。皇帝和他的大臣，經常以莊嚴美觀的形式舉行各式各樣的禮儀來鞏固這種不可或缺的

<sup>98</sup>真定知府錢普位了逢迎張居正，特別打製了一座「豪華長轎」以待提拔，而張居正仍甚為高興、欣然接受。議者多謂張居正雖口說儉約，私下卻收受賄賂，自奉奢侈，言行不一。因此當他死後，萬曆對他十分不滿，直接導致萬曆清算張家。

<sup>99</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：41。萬曆下的罪名是「專權亂政，結黨營私，謀國不忠，欺君毒民」，反對者又指張居正「誣陷親藩，箝制言官，罔上負恩，謀國不忠，本當斲棺戮屍，念效勞有年，姑免盡法。伊屬弟張居易，子張編修、嗣修，俱令發戍煙瘴地面充軍，終萬曆世，無敢白居正者。」

信念。無數次的磕頭加強了皇帝神聖不可侵犯的形象；而皇帝親自主持各種禮儀，更表明他也同樣受上天的節制，即受傳統的道德所節制。」（黃仁宇，1990：51）所以籠罩在道德倫理視野下的文官制度構成了帝國的基本政治制度。在萬曆年間，「道德禮儀」發展到一個新的高峰。萬曆皇帝的教育，經筵的舉行，立儲問題和其他國家大事的決議，均由以首輔為統帥的文官集團實際掌握著。皇帝只是一種擺設，一種代表至高禮儀和至善道德的擺設，文官集團已經控制了帝國的局勢而居於主角地位。所以，在「國本之爭」君臣悲劇性的衝突中，造成兩敗俱傷。萬曆皇帝在此後長達三十多年的帝王生涯中，他進行的是一種徹底的「三不主義」。<sup>100</sup>文官們無不以「道德」為號召，譏評萬曆皇帝的是非功過，為道德理想獻身正是一種求之不得的最高使命。而萬曆皇帝卻以驚人的沉默開展了一場反對他所有官僚的運動。這是一種「玉石俱焚」絕望的反抗，因此，萬曆皇帝以官員的替補與升遷來報復臣僚用道德主義對他的束縛。<sup>101</sup>明朝是一個非常專制的國家，在「陽」的層面上，皇帝公正作為群臣典範是天經地義的，皇帝是所有事情的裁判者；然而，萬曆皇帝利用「陰」的反撲「罷理朝政」，使官員們的爭吵最終缺乏了一個仲裁者，因之黨爭越來越厲害，愈趨於混亂無序。皇帝不願意處置國政，又不願意把國家大權交付任一宦臣與內閣大員，深怕大權再度淪於他人之手，重演「張居正柄權」覆轍。

### 三、對「皇權」名實不符的反抗

筆者認為勢力龐大文官集團，左右了皇權的執行，以至於使得與他們有關的或是反對他們的人，都沒能如願。

對於萬曆皇帝來說「名實不符」是對他身為皇帝最大的諷刺。<sup>102</sup>文官集團僅僅把他當作了高高在上的坐在龍椅上

<sup>100</sup>此乃指從此君王怠政與他兒童勤奮的情況呈現明顯的對比。他繼位後對於各種典禮極為注重：假如早朝的官員缺席過多，他就會提出質問，甚至掌禮官的動作有欠嫻雅，他也會表示不快。他還多次祭天地、祀祖廟、慶元旦、賞端陽、祈雨、禱農耕無數次接見外國的使臣、解職退休和著有勳勞的官員耆老，這種狀況一直延續到所謂的萬曆十五年。

<sup>101</sup>作為一種報復手段，萬曆是極其高明的，他看透了政治鬥爭的真情實相，及至掌權後，他卻發覺擺脫了張、馮之后所得到的自主之權仍然受到種種約束，即使貴為天子，也不過是一種制度所需要的產物。他更確切的體會到文官集團在「道德禮儀」的面具下，他們所進行的是擷取「名」、「利」二字，所以萬曆聽任心懷鬼胎的文臣攻訐，但是對他們真正的「目的」，即名與利卻絕不肯讓對手得到任何便宜。在歷史上，明朝的黨爭發展非常嚴重，官員之間的派系鬥爭非常激烈，互為國事辯論流為意氣之爭。

<sup>102</sup>尤淑君認為：中國傳統政治文化中的支配原則乃根基在角色與角色之間的和諧關係，隨著身份的改變就必須履行身份所帶來的義務，才能獲得應有的權利。名分禮秩的確立，關係到政治的成敗，可防止權力過於集中或分散所產生的紛爭。於是自孔子、孟子後的儒家學者主張「至治之務，在於正名」，認為人間各種人事物的實象，皆須由「名」來定義，即各種權力運作的現象皆需通過政治系統得到眾人的承認。而政治社會的安定端賴「正名」與「定分」，即團體的每位成員必須據其名、安其分，務求和諧運作，並以團體的利益為利益，不得自行其事。再者，在儒家經典的理論體系中，皇帝扮演著天、地、人之間的協調者，所以皇帝又稱為「天子」，即上天在人

的偶像，將皇帝置於廟堂上供奉起來，形成一個表面上是禮儀道德中心的「名」，但實際上一點權利也沒有。他們給了他太多的照顧與教化，這些教化的目的是希望萬曆只要有「守成之君」的「名」即可，真正的「實」就給予文官集團，他們需要的是一個個性平淡的君主作為天命的代表，其任務就是在他們的爭端無法解決時作出強制性的仲裁。他們要求這位守成之君與日常的生活隔絕，因此更足以代表天命。文官集團已經形成了一種強大的力量，強迫坐在寶座上的皇帝在處理政務好時摒斥他個人的意志。皇帝沒有辦法抵禦這種力量，因為他的權威產生於百官的俯伏跪拜之中，他實際上所能控制的則至為微薄。名義上，他是天子，實際上他受制於廷臣。所以說他是自由的，又不是自由的。我們可以從他的個人感情來看這個問題。<sup>103</sup>

從這黃仁宇描述中我們了解到萬曆皇帝的感情世界也是呈現出「名實不符」的現象，皇帝對妃子付出的感情過於沉重。我們了解在公開的層面上，王氏才是「名符其實」的皇后，鄭氏只是個「妃」，然而，私底下王氏只得到「皇后」的「名」卻得不到「實」質的寵愛而被禁於冷宮；鄭氏雖然沒有皇后之「名」，卻能博取皇帝的歡心進而「實」地參與朝政，以至於發生了「挺擊案」。<sup>104</sup>因此，從「名」與「實」的觀點來看，萬曆皇帝與鄭貴妃的這種行動，從文官集團角度來看，已經違反公共道德倫理。然而如果把問題僅僅停留在這一點上，也還是「道德」之談。因為對官僚們來說，私人情愛行為本來是所在多有，毫不足怪。如果他們不「公開」張揚，廷臣也可以心照不宣。鄭貴妃是否為『妖孽』，不置可否，關鍵在於他們那毫無忌憚的

---

間的代理人身份。皇帝正因為擁有天子身份，就該順應天道，以身作則，教化民眾，來展現「知天命」的象徵意義，同時也必須代表天下人向上天舉行祭拜儀式。當皇帝能妥善地完成這些義務時，才稱得上是一名「行天理」的天子。由於中國的政治組織以身份的層級來規定與之相對的義務，再以其角色的份位要求皇帝必須擁有「名符其實」的道德本性，或許可以說中國政治文化的軸心是君、臣、民都得站在適當的位置上，履行自己的義務與責任，並糾舉違反規則者，使政治組織按照各種禮儀運作著。一旦皇帝或官員失職而造成公共秩序的破壞，將會引起百官的不滿或受到皇帝的處罰。尤淑君（2005）〈公與私：明代大禮議的名分意義〉，《明代研究》，第8期，頁67-98。

<sup>103</sup>黃仁宇對萬曆皇帝的感情世界提到：「他所心愛的女人即使不能在生前成為皇后，在死後也應當陪伴在他的身旁。否則，他和世界上唯一能夠合相印的女人在皇城的寺院裡雙雙橋濤又所為何來呢？朱翊鈞在生之日有妃嬪數十，宮女無數，可是與皇貴妃鄭氏始終形影不離。可見生死同心，是他們的宿願。樣美好的宿願又是否能成為現實呢？…它如果還有知覺，一定不能瞑目，因為他心愛的女人，這唯一把他當成一個“人”的女人，並沒有能長眠在他的身旁。……由於成憲的不可更改，一個年輕皇帝沒有能把自己創造能力在政治生活中充分使用，他的個性也無從發揮，反而被半信半疑地引導進這烏有之鄉，充當了活著的祖宗。張居正不讓他習字，申時行不讓他練兵，那麼他貴為天子並且在年輕時取得了祖宗的身份，對事實又有什麼補益？」（黃仁宇，1990：137-139）

<sup>104</sup>參見《明季北略》（卷1）。「挺擊案」發生於萬曆四十三年五月初四。一位名叫張差的男子手持木棍闖入皇太子居住的慈慶宮並打傷守門宦官李鑾，後被捕。後經審問，顯示鄭貴妃與此案有關。由於當時審案人員都是浙江籍人士，而當時的浙黨領袖方從哲與鄭貴妃關係良好，因此頗受人質疑。結果當時的陝西籍刑部主事秘密審訊了張差，結果招出鄭貴妃與此確有關係。鄭貴妃見東窗事發，哀求皇太子。皇太子也請求皇帝快速了結，加之神宗寵信鄭貴妃，除了張差被處決外，此案不了了之，一些主張繼續追查的官員事後都受了輕重不等的處分。

態度，在「時位」的層次上，沒有掌握「時中」的拿捏，以致於受到文官的參謗；對於「立儲」的決策違反成憲，殊不知「立儲事件」關係著文官集團的切身利益。

總之，中國傳統政治文化裡的「正名定分」概念，實際上代表著一種不同於西方的權力運作方式。中國傳統政治體系的形式，乃基於清楚地界定各種角色，以各種角色的份位責任去劃分各種團體在政治上的權限。社會中的每個個體在「明尊卑，定其分」的身份體系裡，上至皇帝，下至奴僕，沒有人能免除履行義務的責任。而「禮」是確定「名分」的唯一尺度，藉此來評論每一種社會角色的行為價值（君賢、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌）。即使尊貴如皇帝，也是以「天之子」的角色被審核該做哪些事及能做哪些事。因此，當我們在分析傳統中國的權力運作時，應該注意傳統中國政治實有別於西方或現代政治的權力運作方式。在「正名定分」的觀念下，天下不只是皇帝個人的私產，而是君臣民的公有物。當皇帝不履行義務時，則代表他已經不符「天子之名」，皇權將喪失其正當性基礎（天命），政治秩序將日漸瓦解，進而激起社會各方反抗的勢力。

## 小 結

綜觀萬曆皇帝一生，筆者認為萬曆皇帝應該已在與文官的周旋中探索出這套「行動邏輯」，才逐漸喪失了其年少時候的治國的熱情！在他的意念中：文官們是虛偽的，然而他能明白這一點，在很大程度上則應該歸功於他的首輔大臣張居正，文官的「二重性格」在他的身上已經表露無遺。可以想像，身為皇帝最親信的大臣張先生尚且如此，皇帝還能對文官集團抱有多大的期望和好感呢？由于干涉立儲之事，到阻止自己息畫、練兵，讓身為皇帝的萬曆已異常失望，「有名無實」的皇帝當的還有意義嗎？

誠如前述所言：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」「君讓臣死，臣不得不死」這些在我們經常用來形容古代中國的專制皇權威嚴的語詞，已不是本書作者筆下的萬曆帝所專屬，反倒感覺是文官集團才是大明帝國的實際統治者，萬曆帝也受其掣肘。<sup>105</sup>所以，「罷朝怠政」是萬曆在種種的精神折磨之下才做出的痛苦的選

---

<sup>105</sup>筆者認為萬曆是矛盾的，集自由與非常的不自由於一身。只要他在文官集團通過儒家規範劃定的範圍內行事，他就是自由的，在此範圍內他可以做任何事；而只要他敢越出這個範圍一步，他就會受到來自這些人的無情的而

擇，他難道不想治理這個國家嗎？這樣龐大的帝國，這是祖宗通過流血打拼得來的，「試想當他在繼位時，那種沉著的表現；試想當張居正去世之後，他所展現的雷厲風行；試想他躊躇滿志地帶領文武百官向天壇祈雨時的場景，我們無法做出他不想把這個帝國治理得繁榮富強，井井有條的判斷。」張居正是他的啓蒙老師，給予了他太多的關照和鼓勵，當然也有著許多的苛責，也許這就是以後萬曆親政之後對張居正所採取的報復原因之一，但是更爲關鍵的是文官集團的黨同伐異，他們「表面上」以張居正的改革破壞了祖宗的成憲，違背了儒家的道德禮儀，但是「實際上」卻是改革觸動了他們無比巨大的利益。所以，正如作者所說：“身為天子的萬曆，在另一種意義上，他不過是紫禁城中的一名囚徒。”（黃仁宇，1990：101）他是萬人敬仰的皇帝，但他從本質上說更是一個囚徒而已，他無法享有充分的自由，這樣的人怎麼去治理龐大的大明帝國呢？傳統中國社會以道德代替法律，以禮儀代替行政，以此來維護社會秩序；然而，禮儀一旦制度化，其功能則會不斷退化，參與其中的人也將淪爲禮儀的奴隸，最終卻作繭自縛！總之，皇權的正當性來自中國傳統政治文化中的「天命思想」與祖靈傳承，天命與祖靈的合理性立基於宗法制度，而宗法制度最根本的基礎即是「正名定分」的身份原則，以此建構政治的合理秩序，使皇位傳承制度有一公正的準則。然而，萬曆皇帝欲立庶子爲儲君的種種政治行動，不但違反宗法制度的規範，對太廟廟位次序的安排不符合國家禮制，也破壞「正名定分」的身份原則，動搖了政治秩序的正當性基礎。當皇帝因私廢公，讓個人意志在公共體制發揮作用時，將使皇權的公共性質（天命）受到士人的質疑，而皇權漸漸趨向私化的結果，將使政治體制喪失了制度的合法性，朝廷也將失去了維護秩序的力量，難以說服百姓再遵守國家的法制。

---

又標榜祖宗成憲的無休無止的鞭撻，即便是死諫也在所不惜。他喪失了人之所以爲人的最高貴的品質—自由。他有權力，他有無限廣袤的大明帝國，但是人又不能僅僅靠著權力活著，沒有了這份高貴的品質，萬曆帝就不再是一個真正的人了。如果做不了真正的人，皇位又有什麼可以留戀的呢？

## 第五章 「陽/陰二重性」的實踐方式： 文官集團

在前一章中，我們解析皇權實踐上，在君臣之間表達出萬曆皇帝於禮儀、政務、家庭、感情與生活中所體現出來的「陽陰二重性」的面向。在本章中，筆者將進入考察明末社會「文官集團」在人際互動與個人領域中所展現出來的「陽陰二重性」的行事邏輯。首先，闡明文官集團在面對面互動怎樣進行「權力鬥爭」，彼此在「公開互動」與「私下互動」兩者間是如何的運籌帷幄。並依此般行為模式來解釋官場人物「派系政治」之運作；其次說明文官集團這種「表裏不一、陽奉陰違」的行為特質，身為權力的層峰如何進行的『自我合理化』的策略以達到他的施政目的。最後，將討論明朝文官集團「泛道德主義」意識形態，「陽」以「道德禮儀」領導國政，「陰」求「榮華富貴」相互攻訐、爭鬥、對立的行事風格如何體現於實際生活場域，文中將以海瑞、戚繼光與李贄對生活環境結構所產生的互動為例，探討「陽/陰二重性」中「方」與「圓」之間拿捏分寸的智慧與文官的處世態度，要如何圓融的展現才不至於淪於道德形式化，並解析明代文人徘徊在道德與政治間的性格與態度。

### 第一節 權力博弈：文官集團派系鬥爭的陽陰法則

論及「官場文化」給人的首要觀感就是「權力」與「利益」分配的問題。要達到自己在權位上的滿足，也免不了利用「官位」與「錢財」來做利益的交換，由點、線、面的發展，衍成大團體結構的派系鬥爭。勞勒(Lawler, E.J.)等社會學家發提出一種「交換網絡」的情感理論，這可說明社會交換過程中所產生的情感在促成群體團結中的作用。這一理論特別關注社會交換所需要的共同行動以及在共同行動中的情感反應對群體團結的影響。任何一個社會互動都需要共同的行動來完成其或隱含或明確的任務，這種共同性有兩個基本原則：第一，行動者的個體貢獻不易被確定，或很難從其他人的貢獻中分離出來，這就是共同任務的非分離性；第二，行動者很難把產生積極情感的成功的榮譽全部給予自己，或把產生消極情感的失敗的譴責全部給予其他人，這是共同任務的共享責任(Lawler, 2001: 333)。中國歷史上的黨爭或派系衝突也是基於這種交換理論運作的。明朝是中國歷史上封建君主專制中央集權制度發展至頂峰的時代。

在這樣一個特殊的朝代，文官集團作為皇權輔政者的角色而存在，他們將希望寄託於「致君堯舜」的努力，卻又和皇權衝突不斷，甚至集團間亦鬥爭連連。「文官集團」顧名思義就是那些經由科舉考試而晉升文官的讀書人。<sup>106</sup>這些文官具有「陽陰兩面性」的：「陽」的一面是道德感重，道德是這些人的法律；「陰」一面是他們也是有私心，追求名利富貴，光耀門楣。體現明朝文官集團這種「以儒為吏」的設計，也就是一般所謂的「制度」，對照著實際場域，往往是一種理想。中國古代俗語「三年清知府，十萬雪花銀」即是對儒學信徒們極大的諷刺，君子理想的實現不可避免地會出現陰陽之道。為了獲取各自的利益，可以拋棄「道德禮教」而屈就於「謀略權術」，在官場裏互爭鋒芒。下述我們來探討文官們的官場行為的權鬥態樣。

### 一、文官派系結盟與運作

傳統中國社會是「獨尊儒術」，及到明朝將儒、釋、道思想精義融合成道學，又稱新儒學。不管是儒學或理學，皇權及其文官體系始終用道德理念和意識形態治國，而不是經過政治競爭來決定施政。在士人觀念中都認為經由衝突來彰顯個別價值是不容許的，也就是在公開場合拒絕承認這種合法性。筆者認為就其原因還是在中國政治行為的本質，即參與官場權力爭奪的人，尤其是那些秀異份子必須以維持共識為職志，利用表面的和諧來掩飾裡子的鬥爭。由於中國社會強調以和為貴，所以從事政治的少數領導人物都知道和官場裡的其他人公開撕破臉不僅不智，而且是危險的。然而，啓人疑竇的是私下惡鬥的事實終歸會攤在陽光下的。所以，中國官場運作中，「陽陰二重性」的交互應用，變成為派系爭逐中的利器。

基本上，中國官場中除了公開化的「黨爭」之外，派系大都是隱而不現的「暗鬥」。例如有一種「去皮見骨」的鬥爭方式，黃仁宇在書中探討申時行時提到：

這種攻擊是經過深思熟慮，按照預定步驟進行的。整個方式可以稱為“去皮見骨”。攻擊者常常從一些小事開始，諸如一句經書的解釋，一種諧音的諷刺，一張不署名傳單的內容，一個考題的不當等等，有時也可以在奏章上提出一個冤案，參劾一個不知名小富的家庭瑣事，或者以論水利和研究馬尾巴發難引出本題。利用這些小事可以促使公眾注意，引起文

<sup>106</sup> 「文官集團」顧名思義就是那些經由科舉考試而晉升文官的讀書人。在明朝專指以朱熹所編注的四書集注為一定本的科舉考試，而考出來的文官

官參加，假以時日，使小事積累而成大事，細微末節的局部問題轉化而成為整個道德問題。在程序上講，發展中的步伐則須前後銜接，第一步沒有收到效果之前決不輕率採取第二步。而且出場交鋒的人物起先總是無名小卒，直到時機成熟纔有大將出馬。這種方式，大凡久在政治圈子裡的人物，都已看透，他們可以從青萍之末，預測大風暴的來臨。」（黃仁宇 1990：73）

從這邊我們可以知道者是權力鬥爭中的高明藝術，主事者可以計謀「時位」因素來擬定行動策略。利用中國社會講究中庸、和諧與包容心，尤其是在官場中對立的彼此雙方不會輕易撕破臉，因而形成「陽奉陰違」式的隱性派系鬥爭。（鄒川雄，2000b：039—042）位於核心的主謀者總是癮而不現的，反正大家心知肚明，所有的派系成員是以「利益」或「權勢」來考量，經由公私之間個人的言論來劃分彼此，並於暗中「運籌帷幄」或「合縱連橫」。<sup>107</sup>政爭結束，獲勝的一方形成向心，引發攻訐者便仕途光明，受到派系領導人提攜；反者則官場黯淡、遭貶丟官，而幕後領導者卻可利於安身之地。在這裡我們可以知道，反對派為了罷免申時行，利用派系的成員以各種芝麻小事來引起所有文官的注意，進而提升為「道德問題」，希望迫使申時行身為文官領導者，在道德瑕疵下能引咎下台。在明朝社會中，「禮儀道德」如同是文官的第二生命，不具「倫理道德」就沒有領導文官的資格的，不論你是如何的盡心盡力「謀國為民」。究其實，這種權力爭奪的激烈程度和問題本身的重要性根本不成比例。大家極力爭取的是權力、人事大權而不是政策。<sup>108</sup>同樣的，競爭的雙方也可能將不相干的事情扯進來，分散大家對正題的注意力，以盡全力從事一場權力鬥爭。

## 二、 明代權力鬥爭案例分析：以張居正奪情事件為例

明代權力鬥爭非常激烈，諸如張居正「附保逐拱」<sup>109</sup>、「王大臣事件」<sup>110</sup>即為權相之間權

<sup>107</sup> 參見 Lucian Pye 著，胡祖慶譯，《中國政治的變與常》，台北：五南出版社，民國七十八年。

<sup>108</sup> 胡祖慶指出：「中國人一方面極力維持表面的共識，另一方面又希望託庇於派系的保護。這兩者之間的矛盾和衝突便造成了中國政治的循環過程。不管誰上台，大家都知道隨著新的共識的產生，一定會有波瀾壯闊的運動發生。」那麼，派系對政策的執行是如何進行的？派系鬥爭最重要的核心就是「人事異動」的問題。這也是一種循環的過程，一開始派系成員們先按兵不動，仔細評估政策所可能帶來的改變，再就擬定下一步的工作，等到人事問題解決了，政策也就能付諸施行。而新政策的施行後，反對的力量也將開始凝聚，為下一次的鬥爭預留伏筆。

<sup>109</sup> 參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：11。張居正與馮保間的政治結盟，本質上講是一種共同利益的結合體。綜觀史冊所敘，中國古代的朋黨，本質上是某種共同利益的結合。那些具有共同利益和其他方面的某些共同之處的人們，相對更容易結成為共同的同夥。朋黨的形成，確實具有「物以類聚，人以群分」的特徵。結黨需要有一

謀惡鬥的典型產物。在此就以張居正「奪情事件」做為分析。中國古代規定政治人物一旦承受祖父母，親父母的喪事，「自聞喪日起，不計閏，守制二十七月，期滿起復」謂之「奪情起復」，又稱奪情，是中國古代丁憂制度的延伸，意思是為國家奪去了孝親之情，可不必去職，以素服辦公，不參加吉禮。古代重視孝道，所以朝廷有所謂「丁憂」制度，官員遭逢祖父母或親父母去世，必須守三年之喪。後來朝廷為因應特殊情勢，有所謂「奪情」（意指為國家奪去了孝親之情）這種「旋轉門」之設，讓官員可以合法地不守禮制，不必去職，以素服辦公。1577年大學士張居正的父親在湖廣江陵去世，按規定，張居正應當停職，回原籍守制，以符合「四書」中所說的父母三年之喪這一原則。<sup>111</sup>

然而，對於胸懷大志的張居正，它如何採用權謀來鞏固他的權位呢？<sup>112</sup>筆者認為無論從張居正個人抱負的實現，還是大明帝國的整體利益，在「時位變易」他此時暫別政壇是很不合適的，改革有可能會因此半途而廢。但遵守體制，等同違背了立國的基本原則。如何規避這個棘手的道德問題也算是法律問題，如何解決擺在張居正面前的這個難題呢？只有利用「權變」，就是公開利用「形式化」程序進行，然後私底下進行權力鞏固。這個道理何在呢？其中關鍵就在於「利益分配」。<sup>113</sup>他們的運作方式就是「形式/實質」的實踐。<sup>114</sup>正如社會學家（Goffman, 1959）所言的，在「前台」（front-stage）與「後台」（back-stage）表現不同行爲，乃是人際互動的

---

種內部凝聚的力量。只要通過某種共同關係的連接，才能形成相對穩定的朋黨團夥。所謂阿附結黨的門徑，就是要尋求朋黨內部構成的那些共同關係。

<sup>110</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：37-39。

<sup>111</sup>這一事件記載如下：《明史紀事本末·江陵柄政》：「己卯，張居正父喪訃至，上以手諭宣慰……然亦無意留之。所善同年李幼孜等倡奪情之說，於是居正惑之，乃外乞守制，示意馮保，使勉留焉。」據史書記載張江陵丁憂是與馮保串通好：「大璫（大宦官）馮保，挾冲（幼）主，操重柄，江陵（張居正）素卑事之。新鄭（高拱）既逐，（馮）保德（感激）江陵甚，凡事無不相呼應如桴鼓。江陵聞父訃，念事權在握，勢不可已，密與保謀奪情之局已定，然後報訃。」當時有許多政治人物出於政治上的原因，抗議「奪情」，都被皇帝一一批駁，反對派遭到嚴懲，甚至動用了「廷杖」的刑法，許多人被打得皮開肉綻，終身殘疾。張居正自此事件後，更加偏恣，《明史》載「居正自奪情後，益偏恣。其所黜陟，多由愛憎。左右用事之人多通賄賂。」（維基百科）

<sup>112</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：23-26。

<sup>113</sup>萬曆尚是一個少年，他離不開自己的張老師。而馮保當然也不願意他在內閣中最重要的搭檔離開，如果張一走，來一個和他合作不協調的首輔如高拱那將怎麼辦，他在宮內極力促進皇帝「奪情」。而內閣中唯張居正馬首是瞻的幾個輔臣也了解皇帝和張居正的心思，彼此「心照不宣」，他們「實際上」可能在想，首輔離去，我們的官位與權勢就會往前再進一步，但「臺面上」不能表現出來，還得迎合皇帝和首輔，聯名上疏，說內閣離不開張先生的主持，請皇帝下旨奪情。

<sup>114</sup>如同鄒川雄所道：「在中國社會陽/陰的默認體制下，人與人之間的面對面互動（即人際互動）所展現出來的最大特色在於，中國人會區分出「陽」與「陰」不同互動情境，並採取不同的互動方式與實踐策略。」也就是說，中國人會明顯地表現出在「公開場合」與「私下場合」有不同的行為方式。甚至，如何在日常人際互動中，敏銳地區分出是處在公開場合與私下場合，並採取合宜的行為，乃是中國人認定是否已成熟社會化的標誌。當然，這種區分並非中國文化所獨有。

常態。Goffman還依此建立起社會行動的「劇場理論」(dramaturgicaltheory)。筆者認為中國人在公開互動中極端重視人與人關係的和諧，「和為貴」幾乎是中國人在公開場合的最高信條。因此，在公開場合中讓對方失面子，讓其自尊受到傷害，「下不了台」或「撕破臉」是十分嚴重的事。面子文化使得中國人總是擔心顏面與自尊的問題，為了彼此間「面子問題」，相關人物不公開議論或批評別人的作為，也不談論別人的私生活，乃是基於「情感」與「利益」。

中國傳統文化中，形式化「表面工夫」的是一門常用而高深的學問。皇帝明確提出「奪情」，張居正必須再請求回家，皇帝再強調要奪情。君臣兩人在「時、位」配合下，演出了一場逼真的戲，很有默契的完成「奪情」劇本的安排。正如Goffman認為，人們在日常生活中，係不斷處於定義情境中。在定義情境過程中，人們是透過自我表現的方式來釋出信息，而這種符號活動又可分為給予表現或流露表現兩種符號工具，人們可以依此得知他人預期反應，並進而選擇自我欲表現出的面貌。此外Goffman並進一步表示，誰能夠在情境中控制他人的想法，尤其是對他自己的想法，那麼他就能從中獲利。這種控制的實現，主要靠對其他人逐步形成的情境定義施加的影響；因此，其實踐方法必然是在其言行舉止中流露出某種印象。而這也是所謂的「表演」，使其他人能自覺自願地把他們的行為和他本人的計畫協調起來。但是，「奪情」的旨意一宣告，朝野對這「公共事件」的關注程度，就立刻激起了一些官員鋪天蓋地的反對聲浪，下述事項就使得張居正的狀況相當的尷尬。這場權力鬥爭首先發難者是翰林院編修。為什麼是翰林院編修最先反對這一事件呢？在經過考成法的實施，擔任糾察彈劾提意見的監察幹部—給事中御史這類言官已被內閣控制，他們已成為擁護張居正集團成員。再者，「監察官是徵集輿論、平衡陰陽、在公益和私利中找到折衷的工具，元輔張先生卻用它來推動自己的政策。御史和給事中只檢舉對他不利的物，不糾察他的行政，這種情況使他們與特務警察無異。」(黃仁宇，1990：76)因為翰林院中負責記述本朝歷史的各位編修均深感自身具有重大的責任。他們的職責就是要在記述中體現本朝按照聖經賢傳的教導辦事的精神，也就是道德與禮儀。<sup>115</sup>現在要是

<sup>115</sup>如果沒有這種精神，朝廷就一定不能管理好天下的蒼生赤子。統治我們這個龐大帝國，專靠嚴刑峻法是不可能的，其秘訣在於運用倫理道德的力量使卑下者服從尊上，女人聽男人的吩咐，而未受教育的愚民則以讀書識字的人作為楷模。而這一切都需要朝廷以自身的行動為天下作出表率。很多翰林來自民間，他們知道法治的力量有一定的限度，但一個人只要懂得忠孝六節，他就自然地會正直而守法。

皇帝的老師不能遵守這些原則，把三年的父母之喪看成無足輕重，這如何能使億萬小民心悅誠服？<sup>116</sup>

張居正既被參奏，就按照慣例公開停止一切公私往來，在家靜候處置。私下暗中的活動並沒有停止，他的意圖會及時傳達到馮保和代理閣務的二輔那裡。「因之張居正雖沒有獨裁者的權位，卻有了獨裁者的神通。要不是在他執政之日有這種普遍被壓抑的恐懼和怨恨，以後的反張運動就不會引起這麼多的同情，動員這麼多的力量，產生這麼多的枝節。」<sup>117</sup>致使萬曆皇帝以「廷杖」<sup>118</sup>懲處反張文官，反對最激烈的是翰林院編修吳中行、翰林院檢討趙用賢、刑部員外郎艾穆、刑部主事沈思孝。這上疏彈劾張居正的四個人，在聲望上都是有一身正氣的君子，他們所表現出來的也是忠君愛國的，爲了維護綱常名教，不惜得罪皇帝和宰相。筆者認爲在中國古代政治鬥爭實踐中，官職從屬關係和師承授受關係也常常被阿附結黨者所利用。所謂「門生」關係，也是派別集團形成的重要門徑之一，在中國古代，直接受業者稱爲弟子，轉相傳授學者稱爲門生。官場上的宗師需要門生捧場，門生則需要宗師的提攜。師生之情在權力的腐蝕下，演化成相互利用、拉幫結派的一種紐帶。利用門生故吏的關係來結黨營私的現象，在中國古代是普遍存在的，在官場從屬和師承授受過程中，當事各方免不了會在彼此之間產生一種親近感和信任感。對於結黨營私者來說，這正是他們所需要加以利用的構成派別集團的內部凝聚力量。以往曾經有過的上司、下屬、同僚、師生、同窗等關係，都有可能成爲某一特定小集

---

<sup>116</sup>糾舉張居正的事件按照這一程序開始。最先由兩名翰林以平靜的語調在奏章中提出，就如黃仁宇所記敘本朝歷史上集體上書的成例具在，最先往往由職位較低的人用委婉的文字上奏，以後接踵而來的奏章，辭句也會越來越激烈。皇帝因此震怒，當然會處分這些上奏的人，但其他的高級官員會感到這是公意之所在，就要請求皇帝的有免，同時又不得不對問題發表公正的意見。這樣就迫使整個朝廷卷入了這場爭端，即使抗議失敗，鼓動輿論，發揚士氣，揭發糾舉的目的已經達到。哪怕有少數人由此犧牲，也可以因爲堅持了正義而流芳百世。

<sup>117</sup>就在張居正處境十分尷尬之時，萬曆皇帝再三強調「奪情起復」是他的旨意，馮保又與之密切配合，記張居正票擬朱旨，對吳趙艾沈四人實施嚴厲的廷杖。由此遭來更多的非議，毫無疑問，張居正樹敵過多，對於他日後遭到報復不無關係，但這並非他的悲劇的關鍵所在。我們所能知道的就是嚴厲的朱筆御批，參張的官員一律受到嚴懲。他們的罪名不在於觸犯首誦而在於藐視皇帝。

<sup>118</sup>廷杖是明朝開國皇帝朱元璋創立的不人道、嚴酷的刑罰之一，主要用來對付不聽話的官員。大庭廣眾之下，朝廷文臣被棍子打屁股，這不僅是對肉體的傷害，也是對人格的侮辱。但事物總在不斷地變化，黃仁宇評價道：「有的人卻正好把這危險看成表現自己剛毅正直的大好機會，即使因此而犧牲，也可以博得舍生取義的美名而流芳百世。」孟森《明清史講義》中說：「(明代)求爲正人者多論劾蒙禍，瀕死而不悔者，在當時實極盛，即被禍至死，時論以爲榮。不似後來清代士大夫，以帝王之是非爲是非，帝以爲罪人，無人敢道其非罪。」因爲觸怒聖顏而被廷杖的多是耿直之士、道德清流，往往獲得輿論的同情，有辱斯文的廷杖便演變成一種榮譽性標誌。

團的形成因緣，但令人百思不解的是這四人卻反其道而行。<sup>119</sup>對張居正而言，未必不知道這幾個人的品行，也未必不知道這些人並非專門給自己作對；然而，深處差序格局內的自己人，這種最為豈非「窩裡反」，讓張居正毫無面子可言。<sup>120</sup>然而，張居正這種危機處理方式霸道、殘酷，但在當時他能找到更好的辦法嗎？不像一個社會裡，可以到議會替自己辯護，又沒有一個中立的仲裁機構。當時只可能一方不惜自己的生命博取輿論，另一方利用國家權利進行懲罰。上疏彈劾張居正不丁憂，既不是個純粹的道德問題，也不是個純粹的法理問題，而是各種因素攪和在一起的政治問題，對萬曆帝和張居正而言，不快刀斬亂麻將治絲益棼。

從這事件中，張居正與馮保運用了「權術」手段。中國古代政治鬥爭中的讒毀誣陷之術，是統治集團內部不同派系或者人物之間為清除政敵而採用的一種陰險毒辣的攻擊手段。它通過無中生有或者誇大其詞的手法，編造和攻擊政敵的短處和隱私，使政敵蒙受種種罪責和惡名，從而達到損害和清除政敵的目的。由於讒毀誣陷多是在暗中進行受害者無法預先知道攻擊來自何處、何人、何時、何事，常常在突如其來和出乎預料的攻擊面前莫名其妙而不知所措。作為聽取和受理讒毀誣陷的一方，對於讒毀誣陷的內容，總是抱著「寧可信其有，不可信其無」的態度，他們從自己的私利出發，很難公正客觀地做出判斷。在中國古代官場上，君臣之間、群臣之間的相互猜疑和嫉恨是無法避免的，一般說來，只要矛頭不是對準自己的，為上者不僅不會絕對排斥讒毀誣陷的行為，反而會在一定程度上有意縱容和鼓勵下屬之間的相互讒毀誣陷。在帝制時代，政治就是「勝者為王，敗者為寇」這樣殘酷。

## 二、申時行首輔權位鬥爭

黃仁宇在萬曆十五年書中，對申時行的著墨甚深，聚焦於反應著當時申時行在他高速集

<sup>119</sup>吳中行、趙用賢是張居正任主考官的門生，具有年誼與師生情份；艾穆是張居正的同鄉，有鄉誼身分，卻不給張居正面子。當初劉台彈劾他時，他傷心地說立國二百年無門生劾座師，而且，嚴嵩當政時從沒有老鄉彈劾他，他們的作為似乎不通人情，簡直是在張居正傷口上撒鹽，太不給張居正面子與人情。

<sup>120</sup>張居正在《答汪司馬南溟》說過：「二、三子以言亂政，實朝廷紀綱所繫，所謂芝蘭當路，不得不鋤者，知我罪我，其在斯乎！」（黃仁宇，1990：71）意思說再高貴的花，擋在大路中間，也得把其鋤掉。也就是說「芝蘭」是指優秀人才的。那麼，既然是人才，怎麼又擋路了呢？其實這是個比喻，這裡的人才指的是那些好議論、好爭論、詞藻華麗的文人，就算他們本身是有本事的，但這些人因為好議論、好爭論，所以對於國家大事來說，其實不是什麼好事，這就叫「二、三子以言亂政」。張居正便藉助「廷杖」的方法來「鋤」這些芝蘭，以應對他一生最大的公開危機。

權過程中與反對勢力的對抗。黃仁宇極力要把申時行描寫成爲一個妥協者，溫和的長者，對人性有陰與陽深刻認識的人，是個想要力行大學一書所揭示的「誠意正心」的儒者，時勢要求申時行充當政局的和事佬，瞭解明朝是以道德領政的輔臣等等。<sup>121</sup>申時行同一般士子一樣皆從科舉進入官場，清楚文官做人宗旨，深諳「陽陰處世」之道，在文官中周旋以「中庸」、「和諧」、「包容」相互對待。他的老成來自長期處理各種人事經驗；這種經驗，使他深知我們這個帝國有一個特點；一項政策能否付諸實施，實施後或成或敗，全靠看它與所有文官的共同習慣是否相安無擾，否則理論上的完美，仍不過是空中樓閣。要影響全體文官，申時行必須首先提供自己的誠意。他寧可被目爲大和事佬，甚至被批評爲犧牲原則的政客，但他堅持他調濟折衷的原則。<sup>122</sup>因此，在派系鬥爭中，申時行度過了許多難題。

申時行擔任首輔後，一些新的言官以「五賢」道德感召，他們認爲張居正後繼任的人選都是道德上不值得信任的人，只有將政治權拿到君子手中才能開創新局面。但是否真爲如此呢？裡面是否暗藏爭權奪利的真正目的或是個人與集團利益？首先是針對首輔兒子在參加科舉是否有「人情」或是「特權」關係？<sup>123</sup>爲什麼會產生這種批評呢？筆者認爲，文官要追求品級成爲全國讀書人心目中的地位，如果能主持鄉試成爲主考官無形中就能展現的博學，更何況在全國會試中擔任主考的高級文官或是內閣大學士。因爲考試之於全國讀書人的重要，主考官就相較顯示出它的權威性，並依此有助於提高他在文人中的聲望，日後脫穎而出，創造人望條件。這也是一種「關係連帶」。文崇一指出「拉關係」在中國社會具有兩種作用：一種是利益的交

<sup>121</sup>黃仁宇指出：「身爲首輔的人只能和文官合作，按照他們的共同意志辦事。申時行沒有忽略文官的雙重性格：即雖稱公僕，實系主人；有陽則有陰。他必須恰如其分地處理此中矛盾。」（萬曆十五年頁 60）王世貞所作《內閣首輔傳》稱他「蘊藉不立崖異」，就是說他胸中富有積蓄，但是不近懸崖，不樹異幟。這一評價在恭維之中寓有輕視的意味。而申時行的溫和謙讓，卻也始終投有能使他能在政治風浪之中置身事外。

<sup>122</sup>申時行確實看透了國家爲解決問題而設立文官，但國家的最大問題也就是文官。但是，以張居正的精明練達，竟忽視了這樣基本而簡單的事實。申時行當上首輔，卻是個空心首輔，因爲他背棄梁夢龍等幾位張居正的心腹班底。申時行審時度勢，決定放棄作爲張居正的接班核心，轉而投靠張四維，並且極力撇清與張居正的關係。

<sup>123</sup>「反對他的以年輕的京官居多。他們首先質問：張居正的四個兒子，三個得中進士，其中兩個人翰林院，申時行當日爲會試時主試官之一，難道和他沒有關繫？這一質問沒有動搖申時行的地位，他們接著又建議，今後大學士的兒子一律不得參加會試，這矛頭顯然是針對申時行的長子申用撤。申時行是張居正提拔的閣臣，關係自不待言。張居正兒子參加科舉時坊間即已盛傳「欲其子及第，羅海內名士以張之」，將在廷試勇奪第一，引起道德文士間的緊張。若當時以張居正跟萬曆皇帝的關係，張居正的兒子的功名只需皇帝同意即可，最後因無人敢公開反對張居正，其兒子援例爲翰林編修，此事卻成爲清算張居正的理由之一，在殘酷政爭中淒慘的結束。其後，申時行繼張居正掌權，其本身曾是爲張居正兒子的主試官，受到文官集團的誤解，因此努力透過自己的和解態度來緩解文官們多年來結下的心結矛盾。正巧他的兒子入圍科舉，也同時受到道德文士的批鬥。

換，以農業社會為最。另一種則為「處境關係」，即是「利益衝突」時，當事者會利用「差序格局」的特點，對不同的人有不同的判斷標準；會在不同的立場來設想，在同樣關係上，在不同的事件、利害關係上，就會產生不同的結果。換句話說，中國人很重視「禮」，會隨規範的不同而改變。尤其是談到道德判斷時，就需考慮到情感因素，正因如此，往往產生了「負連帶責任」等相關義務的問題。如同黃仁宇書中所說談到「誼」，<sup>124</sup>在這樣的敘述中，主考官與門生之間構成了緊密的師生親誼，常常在不久形成文官集團中政治性派別的重要基礎，老師可以憑藉學生的擁護而得以向權力中樞挺進；老師一但身居要職、高位，也會在各種利益上照顧門生分享權力。假如老師遭受政敵攻訐，門生將是可以倚靠的援助，位老師一拼榮枯。既然與未來個人的「政治資本」重大利益相關，因此，「見縫插針」式的鬥爭也就層出不窮的出現了。

125

筆者以為，申時行介於皇帝與文官間，確實是需要更大的智慧與審時度勢的分析。如果和一部分文官結成聯盟，又將涉於派系鬥爭。<sup>126</sup>其次，申時行以四書五經，禮義道德為治國之道，也是基於他對官僚體制與文官思維的了解。他把人們口頭上的仁義道德、公認理想稱為「陽」；把人們私下的慾望稱為「陰」。調和陰陽就成為穩定政治的關鍵所在，申時行採用「執兩用中」的中庸之道，一切行為以維護政治安全為落腳點。同時還要調和各種官員依據不同的社會關係組成的各個小集團的利益。申時行的為官之道就是：「與其打擊暴露官員的陰，不如提倡鼓勵

<sup>124</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：62。再者，在這許多參劾中，都是由最年輕的京官發難，次由各部主事者，再由閣臣。凡是與張居正有關聯的人事物皆被彈劾成功，讓申時行有驚無險的度過，例如：「什麼關係讓張居正的兒子」、「不聽風水師私定墓址」、「舜亦以命禹」等全部都是文官集團的藉口，根本原因還是他們對張居正的厭惡，只要牽連到張居正就會受到無情的批判，申時行等人只是犧牲品。就從高啓愚擔任鄉試主考官時以「舜亦以命禹」命題乃出自聖賢典籍，原意是鼓勵「禪讓」，然而在張居正威權震主時卻被視為像首輔諂媚勸進、圖謀竄逆，因此，對於道德主義來講，高啓愚只得作為張居正後的犧牲品。只是攻擊者沒有預料到，就是這一場奪權爭鬥，卻使萬曆皇帝作了長時間上的考慮。他把種種跡像聯繫起來，「何以這群“保皇黨”當初在高啓愚出題勸進的時候一言不發，今日張居正已經倒臺則又振振有辭？可見他們也另有其“陰”。他們好幾個組織者都是三輔王錫爵主持會試的門生，如果搞垮申時行和許國，即可以擁護王錫爵擔任首輔。事不湊巧，王錫爵責示了充分的明智和冷靜，他不接受這樣的擁戴，反而向萬曆皇帝上書稱贊首輔申時行“泊然處中，重國體，惜人纔”。」（黃仁宇，1990：74-75）萬曆逐漸明白了這些檢舉參劾的真實用意。原來萬曆皇帝領悟到我們剛才提及會試「主考官」與「門生」的關係，他們彼此間為了政治資本所做好的謀略行動。

<sup>125</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：73。

<sup>126</sup>當文官對抗皇帝的時候，他受到來自皇帝懲罰的約束，但當他試圖迎合順從皇帝的時候，他卻要受到來自反方向的雙重約束，這種壓力一方面是來自輿論的鄙視嘲笑醜化，造成的巨大精神壓力精神痛苦；另一方面，為了迎合皇帝，他勢必得罪文官群體中的許多人，這些人或明或暗的會來傾陷他，明的是公開彈劾，羅織出罪狀；而暗的就手段無所不用了，設計種種陷阱圈套等他去鑽，這種長期的明槍暗箭任誰也難以承受。

他們的陽」，以共同的道德價值觀去凝聚文官，以共同的利益吸引他們，使全國上下文官協調一致，盡量消融他們之間的矛盾，這比直接揭發打擊他們的陰效果更好一些，還不會引起文官集團的動亂。而張居正力圖將文官置於自己的控制之下，使之成為自己的工具，這最終會損害文官的利益，危害他們的安全感，必然會招致他們的反抗。申時行最大的成功在於他最大限度地仁義道德的範圍之內，保護文官的既得利益，力避分歧，以維持官僚體制的正常運轉，並力求「皇權」與「文官」間的和諧與溝通無阻。

## 第二節 內閣權力運作的陰陽面

義大利人馬基維利（Machiavelli Niccolo，1469—1527），在《君王論》中主張，君王若要實現維繫邦國生存，且帶給自己榮耀的目標，其所作所為並不一定合乎美德。一位成功的君王往往能知時勢，而懂權變，受必然之勢引導，不論良善或邪惡，君王必須具備道德權變的性格，做任何該做的事。一位賢明的君王要能因應情勢，採用邪惡的權力，又必須謹慎小心，表面仍維持高尚的美德佳行，避免招來奸詐狡猾的惡名，所以需玩弄權謀、虛偽、矯飾。如果做不到，也不必費心理會。他又認為一位君王，必須在善類不多的黑暗世界裡，設法保護自己的利益。如果一味地堅持處處合乎美德的要求，不但無法開創偉大的事業，甚至會身敗名裂。正如張居正藉尊主之名，代主上威行專制集權，以便利行事，且不計個人毀譽、專斷自為，其目的全是為了實現「富國強兵，福國利民」的目標，力圖挽回明朝的頹勢，張居正於公於私展現了他「權謀」的行事風格。

### 一、張居正權勢運作的陽陰謀略

張居正身處明朝政治鬥爭最嚴重的時期，因此他將「陰陽理論」的實踐用於官場鬥爭上發揮的淋漓盡致。張居正是政治鬥爭的高手，善於謀劃與玩弄權術，所謂「城府極深，莫能測也」。他要凝聚力量來推展政務，所以與司禮太監馮保結好。<sup>127</sup>又要防政敵攻擊，並杜悠悠之口，

<sup>127</sup>從社會學交換理論的觀點我們得知張馮的人際互動其實就是一種交換行為。而在交換行為時，必定考慮過可能牽涉的利益和賞酬。換言之，在交換過程中，個人對與他人互動所可能產生的利益，必先加以估量。如果在交換過程中雙方不能得到滿足的結果或賞酬，則沒有交換的必要。張居正與馮保主觀均知二人的聯盟是危急之時的必然選擇，二人唇亡齒寒，合則兩利，分則兩傷，這種認識，客觀上鞏固了兩人的關係。張居正作為一個從傳統儒家教育走出來的官員，和一般士人所恥與為伍的宦官相交，與其共劃陰謀，他對此需要作出道德操守上的犧牲；

所以要壓抑言官，去除施政的障礙。張居正的地位尷尬，處境艱難，「君子不許，小人不容」，可見辦事謀國者之不易為，功業與道德實難兼顧。再者，張居正深諳熟稔「帝王之學」。<sup>128</sup>因此張居正秉著「嚴師出高徒」的態度，來教育萬曆，李太后在旁也充份配合，故萬曆對其充滿敬畏之心。但私以年紀小，所以感受是受大人欺負，心中怏怏不快。稍長更以放縱任性，表示獨立自主，不願受約束管制。張居正雖是帝師，到底還是為人臣子的身份，御前教育過度嚴厲，有損萬曆自尊。而張居正的過度精明強幹，使得萬曆終日無所事事。尤其萬曆八年太監孫海誘導萬曆尋歡遊樂，萬曆差點被太后廢立，張居正代萬曆下罪己手詔，文辭毫無保留，令萬曆大失顏面，犯了「陽陰」大忌，為日後報復張居正種下遠因。

### 以陽陰之術控制人事權

張居正柄政候，集帝師、首輔大臣於一身大權獨攬，得到充分展示平生抱負的機會。張居正選擇在現有的制度框架下，進行必要的行政改革，其中一項很重要的措施就是以考成法來督促各級各地官吏的勤政，立即展現積極有效的生命力。<sup>129</sup>但如果仔細分析這條辦法，會發現潛藏著「陽陰之道」的奧妙，就是張居正在自我擴權。張居正的十年改革全賴官員的績效簿冊，雖使得行政效率大為提高，卻衝擊了一向習於「陽奉陰違」的官僚體制，最後遭到文官的反擊，藉著這些簿冊，張居正自己控六科，而以六科制六部，這是超越內閣權限的作法。<sup>130</sup>這就是說，內閣把自己擺在官僚體系中最後裁決者的位置上，成為整個文官系統中最後負責人，而內閣只向皇帝一個人負責。而明朝自朱元璋廢除宰相後，文武百官理論上是直接向皇帝負責的，內閣僅僅是皇帝私人的顧問機構，法理上沒有統領六部等行政系統的權力。如此一改

---

而馮保為了保持與張的融洽，也不得不約束黨羽、稍事收斂。但這些所謂犧牲畢竟都是次要的，共同的利益才是動力的來源。

<sup>128</sup> 參見鄒川雄著，《中國社會學理論—尺寸拿捏與陽奉陰違》，1998：197-215。

<sup>129</sup> 所謂考成法，類似現在許多公司都在實施的「檔案」「簿冊」績效考核。傳統的行政系統運轉，主要靠公文的傳遞、落實來維繫，但公文維繫的行政系統，極容易滋生形式主義和文牘作風，上面的文件發下去了，下面也就簡單地再往下轉發，類似現在許多轉發、分層呈報之類的具文。至於公文所提的要求，辦理得怎樣，是否完成任務，上曾就很難控制了，有些朝廷來的公文，一耽擱就是好幾年，形同一紙空文。

<sup>130</sup> 張居正曾在奏疏中提到：「撫案官有延誤者，該部舉之；各部有容隱者，科臣舉之；六科有容隱欺弊者，臣等舉之。」這種「陽」為績效改革，「陰」為權力集於一人之手的作法，嚴重違反了《太祖寶訓》：「高皇帝鑑前代之失，不設丞相，事歸部院，勢不相攝，而職易稱。……二百年來，既有擅作威福者，尚惴惴然避宰相之名而不敢居，以祖宗之法在也。乃大學士張居正偃然以相自處，自高拱被逐，擅威福三四年矣。……閣臣例無印信，銜列翰林，翰林之職，止備顧問，從容論思而異已。居正創為是說，欲脅制科臣，拱手聽令。」，也是使他遭到最多反對的措施。

革，天下百官要向內閣負責，因此，內閣首輔張居正就成了貨真價實的宰相，由此可見張居正的機心與謀略。

### 箝制言論：從劉台事件看張居正的陽陰之道

張居正用考成法擴大了內閣的權力，自然要引起一些人的反彈，特別是主管監察的給事中、御史的監督、考核，也由內閣負責，這一下就惹怒了一些監察官員。言官們認為張居正此舉是箝制言路，是對成熟的監察體制一種破壞。科道官發現張居正用考成法控制了監察官員，權力集中於內閣，沒有了獨立性，負責監察的給事中、御史誰願意冒著丟官甚至生命的危險，直言為政的過失呢？張居正在對言官與派系鬥爭方式，並不需要由派系最高領導者親自動手，展現了他高明的手段，從張居正初掌權時就可以得知。我們可以從「劉台與張居正」事件上來分析：

「張居正在人事任免中起著實際上的決定作用，這就理所當然地招致了不滿。…有人說他擅作威福，升降官員不是以國家的利益為前提而是出於個人的好惡。有人更為尖銳，竟直說皇帝聽信阿諛之臣，為其蒙蔽。」(黃仁宇，1991:18)

這正說明當張居正權傾一時，深獲皇上信任時，假藉皇帝旨意，利用自己的權力及關係網絡，組成一個施政團體，對於反對者則置若罔聞，不以提攜，反對者乃接二連三地對張居正提出糾舉。他的學生言官劉台的奏摺的題目便是《懇乞聖明節收輔臣權勢疏》，言辭十分激烈。

<sup>131</sup>然而，張居正利用「陽陰謀略」的反擊辦法，就是「陽」以辭職來證明清白，同時給皇帝施加壓力。皇上慰留他，並聲明要嚴懲起奏彈劾之人。<sup>132</sup>此時張居正對待門生劉台，就如他

<sup>131</sup> 《懇乞聖明節收輔臣權勢疏》部分內容如下：「高皇帝鑑前代之失，不設丞相，事歸部院，勢不相攝，而職易稱。……二百年來，既有擅作威福者，尚惴惴然避宰相之名而不敢居，以祖宗之法在也。乃大學士張居正儼然以相自處，自高拱被逐，擅威福三四年矣。……閣臣例無印信，銜列翰林，翰林之職，止備顧問，從容論思而異已。居正創為是說，欲脅制科臣，拱手聽令。」劉台的立論法寶是祖制，就是太祖高皇帝朱元璋創立的不設宰相的製度，為了顯示自己是大公無私，他還特意強調：「臣舉進士，居正為總裁。臣任部曹，居正薦改御史。臣受居正恩亦厚矣，而今敢訟言攻之者，君臣誼重，私恩有不得而顧也。」這當然也是政治上相當正確的手法。

<sup>132</sup> 皇帝下旨對劉台廷杖一百，充軍遠方。並且如黃仁宇所寫「這時張居正顯示了他的寬容。他懇請對犯官免加體罰，……這種雅量使萬曆極為感動，無端遭受別人的攻擊，還要代這個人說情，可見他確實是不計個人恩怨，有古大臣之風。…然而萬曆所不會理解的是，權傾朝野的張居正，他的作威作福已經達到了這樣的程度：凡是他所不滿的人，已經用不著他親自出面而自有其他的內外官員對此人投井下石，以此來討好首輔。果然，在幾年之後，萬曆皇帝獲悉當日免受杖刑的這位官員，竟在流放的地方死去，其

上疏挽留高拱一樣，必須擺出一副心胸開闊的姿態。劉台不顧座師的情誼和首輔的權勢，冒死直諫，「陽」層面博得了道義上的支持。如果因為上疏彈劾張居正而被廷杖，張居正在輿論上將會更加失分，所以他上疏皇帝替劉台求情，免了劉台的廷杖和流配，僅僅削籍回家，以待「私底下」來個「秋後算帳」。在這裡張居正及馮保利用機會面奏萬曆，以展示自己對皇帝的忠心耿耿，不在意任何怨謗，深獲皇帝的信任。這樣的作為是一種極高明的鬥爭謀略。張居正借力使力，反而使自己獲至「大公無私」的美名。後來張居正「陰」層面以「栽贓陷害」的藉口處分劉台；所謂「栽贓」，就是為了達到陷害政敵的目的，有意編造攻擊的依據和藉口，使讒毀誣陷行為在表面上看起來似乎言之鑿鑿，從而增加讒毀誣陷內容的可信程度，促使上司和輿論對之深信不疑，迫使政敵為之承擔罪責。對付劉台事件上，有些人都是張居正授意的，他們要拼命討好張居正，周納羅織證據，而貪贓枉法等問題，往往是打擊報復政敵最佳的方式，因為貪官誰都恨。由此可知，這種陽奉陰違式的派系鬥爭，檯面上的派系領袖必須「奉其陽」，以尋求正當性與好名聲。至於「陰違之」，則可由派系內其他手下在檯面下代為執行。

#### 道德面向的陽陰行為

敢於任事、通達識變的張居正沒有海瑞那樣的道德潔癖，隨著閱歷的增加對於官場的潛規則，他運用得越來越純熟。張居正柄權後，專橫跋扈和貪腐互為催化劑，便成為讓人詬病之處，也成為身後被萬曆帝清算和政敵報復的理由。至於被後人多有提及、認為是張居正品行上污點的是他的私生活問題，比起親屬受賄、重用親信等問題來說，個人生活問題是危害最小的。因為前者是發生在公共領域內的，傷害的是公共利益，後者是私德問題。學者陳弱水有了很相關的研究證明。<sup>133</sup>在華人社會中，私德問題若被公開化，對於領導者具有極大的殺傷力。因為華人社會本來就沒有領域上的公/私概念，張居正的私生活正顯示出「公德」的缺乏。就華人陰陽二元結構傳統的社會來說，在陰陽二元結構的影響下，公領域中的衝突往往不易解決，尤其「道德」面向，個人的私下作為常因背負過多不必要的道德負擔，而只能私下藉人際網絡來處理。因此，在公／私領域的區分有所不同，很多事及很多時候是無法以私領域的關係來轉化

---

死情極端可疑。」參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：18。

<sup>133</sup> 參見陳弱水（1994），《公共意識與中國文化》，〈華人社會文化現代化的幾點省思：以公德問題為主〉，《香港《二十一世紀》》，21：85-97。

的，私領域的友好關係是否能化解公領域的衝突，頗受質疑，因為二者是遵循「陽陰」不同邏輯，嵌進不同的脈絡。按諸經驗，恐怕反而是公領域中的衝突回過頭來引發私領域的爭議情況較多。王世貞評張居正性好女色等生活情事導致病痛即為一例。史學家朱東潤在《張居正大傳》以同情的筆調為居正「辯護」說到：「明朝的政治，充滿無數腐化的因素。現代認為不應存在的事實，在當時只是一種習慣。最痛苦的是在未經指摘的時候，儘管認為習慣，但是一經指摘後，立刻又成為貪污。因此從事政治生活的人，隨時隨地，都受著物質的誘惑，也就隨時隨地，會蒙到仇敵的指摘。」（朱東潤，1943，293）張居正畢竟也是生活在文化和制度下的凡人，明朝強大到無處不在的制度和制度，實是如影隨形。朱東潤對歷史人物的評判，以私人道德、事功成敗來論歷史人物的傳說史觀，依然難以完全超越。明史專家王春瑜指出說，張居正一面搞改革，懲治腐敗，一面自己又在腐敗，實在是「陽奉陰違」。（熊召政，《看了明朝就明白》，2007：56—61）筆者認為身為改革家當真以身作則方能上行下效，風行草偃。尤其是身在明朝末世「泛道德主義」的社會結構，「既想貞牌坊，又要當婊」，將如何完成千秋大業？張居正的改革歷程告訴我們，任何改革都會面臨既得利益集團的抵制，如何處理好少數既得利益者和多數改革受益者的矛盾統一關係，也就是「調和陰陽」，是改革者最需要著力解決的問題。

## 二、申時行中庸之道的陽陰思維

從社會學理論來看，申時行身為一個政權實際施行者本身即意識到「社會交換」理論的效用。美國著名社會學家布勞（Peter Michael Blau）以社會結構的原則來考察人與人之間的社會相互交往過程，他認為社會交換與經濟交換是有差異的。社會交換過程中所預期的報償是模糊的義務行為，而經濟交換是建立在一個契約上的，所有用於交換的物品在雙方交換時就已講清楚。因此，布勞認為社會交換過程需要某種程度的信任；並以社會結構的原則來考察人與人之間的社會相互交往過程，試圖經由對簡單的人際交往關係的探討，最終達到對社會生活中複雜的社會結構的深刻認識。因此，布勞的研究範圍涉及解釋人際互動過程中所產生的社會秩序、社會衝突、權力關係等社會結構因素。職是之故，申時行的「協理陰陽」就是讓各類文官的「私慾」與「權力」來換取行政運作的順暢，達到萬曆皇帝滿意，並且能在彼此的交往中建立和諧的人際關係，不使結構內各組成份子造成衝突，破壞群體的運作。

### 調和人際陰陽

「張居正案」成為歷史後，申時行也決心防止這樣的政治波瀾再來掀動本朝的上下機構，

他呈請皇帝停止張居正所制定的考成法。現任首輔申時行認為這種方法有欠公允，因為考成法仍有很多現實面呈現出「不公不義」，會造成官員考核升遷的為難。<sup>134</sup> 其次，他能把握 1587 年是京察之年的契機，宣揚他作為大政治家的誠意，並祛除反對者的疑慮。<sup>135</sup> 申時行力主人事上的穩定，京察的結果讓政府大小官員各安其位。這種運握方式穩定了文官集團的情緒，也穩定了首輔自己的地位，受讚譽為老成持重，有古君子之風。這種功效使他和萬曆之間的關係也越來越好，概言之，即已經由協調進而為親密。其次，注重人際關係的和諧與溝通，力行中庸之道來經營官場資本。為了表示胸襟開闊，申時行對參劾過自己的官員概不追究，也在私下行動中調和官員和皇帝的衝突。<sup>136</sup> 這些事情，如果不是申時行採用恰當的方式調停，很可能造成皇帝與百官間的衝突。因為在這些地方文官們有他們堅定強硬的看法，要是他們一定要以道德的名義在御前海諫，言語衝突之餘，萬曆一動反感，很可能導致一意孤行。

作為歷史王朝的首輔，申時行的治國之策帶有很大的時代性，有些不是能從技術和組織層面能解決的，它沒有法律上的依托，僅憑道德習慣、政治和人事手腕來維持帝國的照常運轉。他執政時不事宣揚，不採用如張居正那般大刀闊斧的改革，以穩定平和的態度調和文官內部的利益之爭，去協調文官集團與皇權的衝突，折衝樽俎。而不是用力改變現有利益分配體制，盡量不去動搖現有政治體制，他認為那是非常不切實際的，實際上也是如此。因此，治理黃河和平定北方動亂充分證明了他這種治國方略的可行性。申時行防患於未然，確已盡到從中調濟的職責。反對申時行的則仍稱他為妥協，一味只顧目前適用，放棄原則。申時行當然有他的辦法答辯。他表示，要是不恢復百官間的彼此信賴，怎麼可以使他們大有作為，為皇上推行開明的

<sup>134</sup> 參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：76。黃仁宇指出：「稅收能否如額征足，有其多方面的原因，而不完全決定於縣令府尹的能力和辦事精神；匪盜就擒或漏網，更多出於偶然的機會，如果上官不顧困難，一味逼迫下屬，下屬又逼迫兵丁捕快，就會促成許多嫌疑犯屈打成招，這也不是清明寬厚的本朝所宜有。」

<sup>135</sup> 參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：77。

<sup>136</sup> 申時行的「中庸作為」作了下列幾件事，拉近自己與文官及皇帝的關係包刮他替鄒元標說好話。這一位鄒元標，除了上書觸怒聖顏之外，還幫助反對申時行的一派逐走了他的兒女親家徐學漢。萬曆本來想重辦鄒元標，申時行出來討價還價，終於使鄒沒有受到廷杖，僅以除籍了事，而在鄒元標離職以後，申時行還在設法使他能第二次被召復職。冊封萬曆的寵妃鄭氏為皇貴妃時，他被委為正使之一。申時行又奉派為總攬大峪山今上陵寢的建築工程，並已到施工之處巡視多次，一次在嚴寒，一次在酷暑。1587 年，他報告一切進行都很順利。萬曆龍顏大悅，特賞首輔申先生織有雙喜字的錦緞一匹，讓他制成新衣，以供閱陵時服用。在皇帝的心目中既已取得了很高的信用，申先生又能以他高超的勸說能力，委婉地請求今上放棄他禁中內操，即在皇城中訓練以宦官編成的軍隊，並同意不再隨便出城巡閱，管束職掌特務的宦官張鯨。

政治？

熟知陰陽之運用

申時行是個標準的儒官，他沒有海瑞那種儒家對自身各種行爲的要求，然而，他在官場的應對進退，就是以包容的心態坦然面對，試圖以「拿捏分寸」的手法，調和利益。正如劉子健指出：

政治是永遠含有妥協性的，只是妥協的大小輕重不同。所以，可以說一切政體之下，都有包容。但包容政治是個特定的概念。這一種政治，有他確定的特點。大政方針是最緩和或最不費事的安排，以鞏固政權。所以採用包容的手段和方式，保守謹慎的作風，以達成內外上下安定的目的。（劉子健，1987：43）

在官場要鞏固政權，他也是公開拉幫結派，任用私人，培植心腹。並且，爲了穩住自己的地位，廢除了張居正的考成法。他也與張居正一樣利用言官來發動政治鬥爭，只是他與張居正最大的差別在於，申時行有張居正的前車之鑒。張居正太張揚，喜怒行之於色，所以得罪太多人。申時行取得教訓，於是一切都暗中進行。人前，他是和事佬，是溫和長者，是妥協者，是調劑者。人後，他佈局深遠，扯後腿，拉關係，虛偽不實「和稀泥」的人，實際上是個最令人恐怖的儒官。鄒川雄曾對人際互動做了以下分析：「和稀泥」是指行動者在互動時，不求別的目的，只是「爲了和諧而和諧」。也就是讓所有的事物，不問是非對錯，不管有理無理，全部包容在一起成爲一和諧的整體。名爲和事佬，其目的只是在於恢復和諧。誠如楊國樞所言：

和事佬並不真正弄清楚誰是誰非，只是強調「識大體」、「為和諧」、「為大家」「家醜不可外揚」，必要時還會拿出最後的殺手——『你們雙方都沒有錯，我這個中間人錯了，我向你們磕頭』。這種和稀泥的策略相當有效，因為雙方都怕擔負破壞和諧的罪名，也不願得罪和事佬，何況還可藉此向和事佬賣個人情。（楊國樞，1993：103）

上面的引文說出了申時行的「陰陽」作爲帶著「和稀泥」的風格，其道理何在？申時行篤信這些治國方略不是來源於四書五經，禮義道德，而是源於他對官僚體制的深入了解。「他把

人們口頭上的仁義道德、公認理想稱為“陽”；把人們私下的慾望稱為“陰”。（黃仁宇，1990：60）如何調和陰陽就成為穩定政治的關鍵所在，申時行運用「時位」趨勢達成中庸運作，一切行為以維護政治安全為基點。同時還要調和各種官員依據不同的社會關係組成的各個小集團的利益。申時行的為官之道就是：「“與其打擊暴露官員的陰，不如提倡鼓勵他們的陽”」（黃仁宇，1990：63），以共同的道德價值觀去凝聚文官，以共同的利益吸引他們，使全國上下文官協調一致，盡量消融他們之間的矛盾，這比直接揭發打擊他們的陰效果更好，不致引起文官集團的動亂。同時他還以恕道原諒個人過失，使各個大才小才、庸才劣才都得以發揮長處，不過份苛求；申時行最大的成功在於他最大限度地在仁義道德的範圍之內，保護文官的既得利益，力避分歧，以維持官僚體制的正常運轉。最重要的，是不要讓文官集團出現分裂。即便不能和衷共濟，至少也得相安無事。所以，儘管申時行被斥為「四面逢迎」，其本身都認為這正是自己應盡的職分。但更重要的還是「協調陰陽」，調和君與臣、臣與臣、臣與民之間的關係，維護政治領域的「生態平衡」，才能讓國政長治久安。

### 三、陽剛張居正/陰柔申時行

張居正在中國歷史及明史佔有舉足輕重的地位。在他任首輔期間，深受萬曆及其母慈聖太后的尊敬，實行的一系列新政，給明朝帶來了一些活力，史家稱為「萬曆新政」，一說「萬曆中興」。黃仁宇先生對張居正的行事作風寫道：

「為了貫徹自己的意圖，他經常以私人函件的形式，授意於他親信的總督巡撫，要他們如此如此地呈奏皇帝，然後他以內閣大學士的身份票擬批准他自己的建議。為了鼓舞親信，他有時還在函件上對他們的升遷作出暗示。這種做法，實際上是以他自己作中心，另外形成一個特殊的行政機構，以補助正常行政機構之不及。這在旁人看來，就是上下其手；以氣節自負的人，自更不願向他低頭，以免於趨附權勢的譏訕。」（黃仁宇，1990：70）

張居正任首輔時，迫於環境，權力中心就是張居正，但張居正存有「階級意識」的觀念，認為地位不同享受就該不同，這明顯是容許自己享用權貴的想法。因此，張居正以自己為中心

籠絡心腹，僅把權力放給這些人。「以補正常行政機構之不及」，指的是什麼呢？<sup>137</sup>也就是不經皇權許可，私下利用自己的派系人員參政，並謀取利益。這種做法違反文官體系裡大多數人的利益，死後遭到清算是可以預見的。這種「陽奉陰違」、「權力專擅」的作為，雖然為他在政事處理上帶來了效率與成果，然而張居正卻沒有得到善終，他死後被參劾、抄家，大量與他關係密切的官員也遭參劾。為什麼張居正這樣令人痛恨？黃仁宇有了如下的記述：

「原因在於他把所有的文官擺在他個人的嚴格監視之下，並且憑個人的標準加以升遷或貶黜，因此嚴重地威脅了他們的安全感。……這些官員之間關係複雜，各有他們的後台老闆以及提撥的後進。他們又無一不有千絲萬縷的家族與社會關繫，因之得罪了一個人，就得罪了一批人；得罪了一批人，也就得罪了全國。這正如他同年王世貞所說，張居正一套偏激的辦法，是和全國的讀書人作對。」（黃仁宇，1990：76）

張居正以「帝師兼首輔」集權力於一身，沈德符有如下描述：「江陵以天下為己任，客有諛其相業者，輒曰：『我非相』，乃揖也。」<sup>138</sup>也就是「越權」，被棄傳統儒家道德「不在其位，不謀其政」的禮制。他不但任用私人親信、監視百官、罷黜異己。在明朝官僚結構中，各官員分別來自不同的系統，在「官官相護的原則下，任何一個成員的升遷連帶著影響各個系統的利益。<sup>139</sup>因此，「任用親信」帶給了文官們在職位與利益上動輒得咎沒有保障。因為明代的文官集團大部分已經因為各種人際與人情網絡形成各種小圈圈、小組織，甚至這些小圈圈小之間也存在著各種複雜的家族與社會關係。在「權力爭逐」中，得罪了一個人等同得罪了一群人。因此，他採取了一種謙和的低姿態，處處向人們展示他的真誠，使他得以穩坐首輔之位，申時行雖然

<sup>137</sup>朱元璋創明後，為集皇權，廢了沿襲幾千年的宰相，並以凌遲酷刑嚴令後世不得重設。內閣大學士不過是皇帝的秘書兼顧問，終明一朝僅是五品，只是後來皇帝偷懶，才慢慢權重起來，根本不是傳統意義上的宰相，根據朱明祖宗家法絕不允許任何臣僚擁有統轄百官的權力，權勢越大，離合法性越遠。所以張居正做不成堂堂的大臣，只能走權臣一路。既做權臣，便不得不以手腕弄權，用領會自己意圖的親信來履行王朝的程式，由此推行自己的政策：考成法、一條鞭法、度田清丈等等。

<sup>138</sup>參見沈德符著《萬曆野獲編》〈三詔亭〉。

<sup>139</sup>黃仁宇書中寫到：「各式各樣的社會關繫也使他們結成小集團。出生於一省一縣，是為「鄉誼」。同一年考中舉人或進士，是為「年誼」；同年的舉人或進士就像學校裡的同班一樣，在原則上有彼此關照的義務，他們的考官則不消說是終身的恩師。婚姻關繫，包括男女雙方的遠親近屬，是為「姻誼」。這多種的「誼」堤形成文官派繫的一個主要原因。各派繫的主要人物亦即後臺老板就有提撥新進的義務；私人的困難，可以協助解決，錯誤也可以掩飾。被提撥的和被幫助的當然會對後臺老板效忠賣力，終身不渝。」（黃仁宇，1990：62）

也同受參劾而被迫辭官，但較張居正的下場，有若於天壤之別。

張居正、申時行二人都位至首輔，卻遭至了不同的下場，這種結果的產生與二人對文官集團的認識有關。文官集團在朝廷中是一股舉足輕重的力量，在中國歷史上同樣有著重要的作用。因此，若想在朝廷中根基穩固，就必須與文官集團拉上緊密關係，進而認清文官集團的本質。張、申二人同為文官集團中的一員，是這個集團的層峰。然而，張居正卻未能認清文官集團的「雙重性格」本質；即是黃仁宇所說的「在名義上說，文官還是人民的公僕，實際上則已包羅了本朝的出色人物，成為權力的源泉，也是這一大帝國的實際主人，…按照過去的眼光仍然把文官集團當作行政工具，對其中最孚眾望的人物不加尊敬，就使自己陷於孤立的地位」(黃

仁宇，1990：71)，因為，明代依科舉取仕，各官員的任用是經過層層關卡的競逐來的，所以能在朝廷任官之人即是當代出色人物，而文人名士更是備受尊榮，王世貞與海瑞即為代表。張居正按照自己的意願任意任免官員，只重循吏不用清官，不顧忌文官們的個人感受，勢必與這個「權力的源泉」產生矛盾，導致自己被孤立在這個集團之外，造成了自己的悲劇結果。相對於張居正極端地把持朝政，申時行上任後在人事上的運籌想法就意圖揉合陰陽衝突的誠意，申時行對權力的分配相當公平，深深以為要讓朝臣願意實際遵守政令行事，就必須尊重他們的利益，了解陰陽並存的事實，除了違反重大紀律外，一概寬恕他們私底下的行為，這表示申時行對權力三角結構有相當程度的認識。

申時行認識到了文官的「雙重性」以及「道德」在國家中的作用。<sup>140</sup>文官們標榜道德的形式化，卻存著不願公開的利益私慾，申時行認識到這點提出了「陰陽說」，即口頭上公認的理想稱為「陽」，人們不能告人的私慾稱為「陰」。至此之後，他就開始了他的陰陽調和的工作，這是一項複雜的工作，而他也只是希望「不肖者猶知忌憚，而賢者有所依歸！」(黃仁宇，1990：60)為了達到這個目標，申時行開始竭力向世人表示他的誠意，充當和事老，力求給人以一種平和、真誠的感覺，他這麼做確實有一些成效，在他居首輔的幾年中，他這種真誠的態度確實

<sup>140</sup>黃仁宇認為申時行看到了「我們的帝國在體制上實施中央集權，起精神上的支柱為道德，管理的方法則依靠文牘，…道德至高無上，它不僅可以指導行政，而且可以代替行政，…施政的要訣，仍不外以抽象的方針為主，以道德為一切事業的根基」，所以「朝廷最大的任務是促進文官之間的互相信賴與和諧。…他（申時行）確實看透了國家為解決問題而設立文官，但國家最大問題也就是文官」。(黃仁宇，1990：53-57)

得到了一部分文官的尊敬。申時行雖致力於「陰陽調和」，卻沒取得成功，這也導致了日後他被參劾而被迫辭官，但較之於張居正，他得以全身而退。其實，申時行解決陰陽對立的方法就是將道德約束藏諸於心，只要文官不以道德矛盾，便達到了不以陽逼陰的效果，如此一來雖不能保證違背道德的貪瀆現象能逐漸好轉，實際上卻減輕了千萬文官自相矛盾所造成的內耗。

張居正的十年新政，其重點在改變文官機構缺乏條理的作風。然而，他卻得不到文官們的支持；原因歸結於「文官集團」在「陽」的方面乃是以「文采藻飾」競異，「陰」的需求才是「經世之學」。張居正對他人的批評非常敏感，而有名的文士尤甚。<sup>141</sup>張居正是一個改革者，但他在改革的時候沒有看清中國政治的特殊之處—「文官集團」的作用，強硬、剛愎的行事態度，沒有遵循「時中」邏輯來行動，改革終歸失敗，本人也以身敗名裂而收場。他的處事態度顯現出「外方內圓」的性格，如同鄒川雄所言：「外表鋒芒畢露、正氣凜然，但底子裡卻是善變的，易於為目的隨波逐流，毫無信念可言；因此在人際往來中不僅易招致人怨，且愈關鍵時刻常常因現實問題而自毀立場。」（鄒川雄，2000b：148-149）申時行雖然認清了這一點，採取了充當和事佬的辦法。所以外表對人十分圓融和諧，為和諧而和諧，「圓融」變成「圓滑」，「和諧」變成了「鄉愿」；這種處事態度雖然深諳陰陽之道，過於老成世故，權謀與機心較深，常使人感覺「陽奉陰違」且不可信賴。

筆者認為，儒家的領導哲學是一種「執其兩端而用其中」的中庸之道領導，執兩用中的中道，即指「中和之道」而言，所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者天下之大本也，和也者天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」儒家中道哲學的基本精神，即希冀領導者或君子於自我修養和待人接物時秉持不偏不倚客觀公正的立場，例如「毋意、毋必、毋固、毋我」、「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」即針對個人自我修養而發，又如「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」、「居上不驕，居下不倍」、「執其兩端，用其中於民」均指為政處世之中道。（吳光，79）儒家領導哲學的中道

<sup>141</sup>張居正認為這些名士生平只知用華美的文章大言欺人，決不會對他扎實的作風起好感。然而，張居正對待這些文人的態度是否「拿捏合宜」，卻因此牽累了自己。因為在這些人眼中，他總是張居正的私人。史載，張居正對待一般文人，確實過於偏激而有失寬厚。這些撰寫文章的士子們根據「學而優則仕」的原則，認為他們的詩詞歌賦是贏得厚祿高官的資本。

思想，雖可避免偏執之弊端，為其並不陷落為相對主義，而是能夠在變動不居的社會現象中掌握客觀的規律。其中變動不拘的社會現象，就是「變易」；而共同的客觀規律，即是「不易」，如何在「變易」中把握「不易」，就是一種權變的領導哲學。由上觀之，儒家的權變領導，不僅係一種強調「允執厥中」的中庸之道的領導，也是一種「順勢而變」、「順勢制宜」、「因格損易」、「以得時中」的變易之道的領導。

### 第三節 三類與文官集團陽陰模式相扞格的代表性人物

前一節中，我們解析了內閣首輔與文官集團權力衝突的陽陰行動策略，他們之間會以各種不同程度的「拿捏」面貌呈現出來。本節中，我們將舉三個與文官集團有不同思維與實踐方式的人物做探討，來探討「陽陰二重性」在處於不同社會網路的行動者，他如何達成自己行動目的，所採行的實踐法則。

#### 一、以陽抑陰的海瑞

《明史·海瑞傳》對海瑞下了「秉剛勁之性，戇直自遂，蓋可希風漢汲黯、宋包拯。苦節自厲，誠為人所難能」評述，正表彰顯示他為人剛直耿介、高風亮節的一面。從海瑞一生的事蹟，我們可發現海瑞不但謹遵聖賢教誨且身體力行，而且還要和不良風氣作鬥爭，而無論對方職位有多高，勢力有多大，只要是違反明朝洪武帝祖制、仁義道德，他一概堅決抵制，不畏權勢。從「胡宗憲之子」、「左副都御史鄢懋卿」<sup>142</sup>兩個故事可以表現出他「嫉惡如仇」的個性，也能了解當朝官場文化的現象。

就明朝官場文化來說，「陽」的表徵乃是「儒學禮教」的行事風格，諂媚、阿諛、奉承、巴結是人際關係中常見的「陰」層面的作風，也是中國古代政治鬥爭中經常應用的權術之一。諂媚者為了一定的目的，採用不正當的手法，奉承巴結，吹捧討好，博取被諂媚者的好感和歡心。諂媚是以「下」事「上」的手段。諂媚的對象必然在身份、地位、權力、財富等方面高於諂媚者，否則也就失去了諂媚的意義。中國古代階梯式的等級制度和官僚制度，形成了多種

<sup>142</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：145-146。

層次的上下關係，從而為諂媚之術提供了適宜的生存條件和廣闊的表演舞台，在官場中，做好「陰陽調和」就能左右逢源。<sup>143</sup>海瑞拿捏「時位」，以卑微的職務公然對抗權臣，不但是個庶民心中「好人」的榜樣，而且是偉大的英雄。對以「儒學道統」為統治核心的明朝文官體系中，這樣的英雄如果不能加以表彰，委以重任，那不但是帝國的奇恥大辱，而且是吏部的嚴重失職。<sup>144</sup>海瑞在官場，唯一的目的似乎是用自己個人道德操守來襯托別人的「陽奉陰違」的一面。在「嘉靖與海瑞」的故事中，海瑞上疏表達「罵皇帝」的奏章。<sup>145</sup>此舉乃諫嚴嵩之流迷惑皇帝的行徑。然而奏疏中最具有刺激性的一句話，還是「蓋天下之人不直陛下久矣」(黃仁宇，1990：148)，就是說普天下的官員百姓，很久以來就認為你是不正確的，而且是違反帝國「祖訓」，天天與方士人物相處，背離「儒學」道統。<sup>146</sup>

海瑞不理解朝廷為什麼對他在「形式上」表示了足夠的尊敬，「實際裡」卻又不給予信任，致使得在一個體面而又無聊的閒職虛擲光陰，終至請辭。<sup>147</sup>海瑞這種「以退為進」的作法，體現於當代時位，利用「經權之道」，應用巧智謀略，以聲望換取各人抱負，沒人當真膽敢罷黜，朝廷只能依「拿捏分寸、執兩用中」委曲求全，應運庶民的冀望。我們感到疑惑的是「鎮雅俗、

<sup>143</sup>中國官場歷來就是以人劃線的。嚴嵩一倒，他所扶植任用的胡宗憲、鄒懋卿之流也得跟著下台。這些人既然被確定為壞人，那麼，當年反對過他們的人也就一律是好人。這也是中國政治鬥爭中最通用的邏輯「非正即邪」、「非陽即陰」，歷來如此。

<sup>144</sup>於是，被派擔戶部主事一職。戶部主事，是一個不大不小、不上不下的職位。正如黃仁宇先生所言：「大政方針出自堂官尚書侍郎，技術上的細節則為吏員所操縱。像海瑞這樣的主事，根本不必每日到部辦公，不過只是日漸一日增積做官的資歷而已。」(黃仁宇，1990：147)

<sup>145</sup>參見《明史》•〈卷二百二十六 列傳第一百四十四〉黃仁宇寫道：「奏疏中指出，他是一個虛榮、殘忍、自私、多疑和愚蠢的君主，舉凡官吏貪污、役重稅多、宮廷的無限浪費和各地的資匪淺熾，皇帝本人都應該直接負責。皇帝陛下天天和方士混在一起，但上天畢竟不會說話，長生也不可求致，這些迷信統統不過是「捉風捕影」，蓋天下之人不直陛下久矣。」(黃仁宇，2009：172)。

<sup>146</sup>這奏疏簡直把皇帝比作如商紂王、隋煬帝那種「離經叛道」，皇帝看後大怒將奏章扔到地上，對左右說馬上去把他抓來，不要讓他跑了。天子震怒，要殺他不是一句話嗎？旁邊一個宦官為了平息皇帝的怒氣，就不慌不忙地跪奏：「萬歲不必動怒。這個人向來就有痴名，聽說他已自知必死無疑，所以他在遞上奏本以前就買好一口棺材，召集家人訣別，僕從已經嚇得統統逃散。這個人是不會逃跑的。」也許正如萬曆皇帝之語「訕君賣直」，以「死諫」搏取士大夫千古永垂之聲望。刑部議決對海瑞按兒子詛咒父親的律例處以絞刑，為什麼呢？其因在中國思想中有「別內外、定親疏、序長幼、排統序」的原則，而且「家國一體」，國君即為「君父」，臣民即為「子民」，所以，「君臣」猶如「父子」。然而嘉靖皇帝在以前雖然批准過許多人的死刑，在這時候卻沒有在刑部的建議上作任何的批復，因此，海瑞被入獄十個月。最後事情的發展竟是：「有一天，獄中忽然沒酒肴相待。海瑞以為這是臨死前的最後一餐，他神色不變，飲食如常。提牢主事悄悄告訴他，皇帝業已升通，新君不日即位，你老先生乃是忠臣，一定會得到重用，海瑞聽罷，立刻放聲號哭；號哭之餘，繼以嘔吐。」(黃仁宇，2009：173-174)。另請參閱劉和平，(2007)，《大明王朝—嘉靖與海瑞》一書有唯妙唯肖的敘述。

<sup>147</sup>箇中意求正如「海瑞並不是完全不懂得陰陽之道的精微深奧。他陽求罷免，陰向管理人事的官員要挾：如果你們真的敢於罷黜我這樣一個有聲裡的、以令諫而名著天下的忠臣，你們必然不容於輿論；如果不敢罷黜我，那就請你們分派給我能夠實際負責的官職。」(黃仁宇，1990：150)

勵顏風的節操偏偏成為當局任事的障礙」，(黃仁宇, 2009: 171) 這是什麼境況呢？一位以「道德自持」的監察大官，竟然是官僚體系中的花瓶，是一間樣板屋？這種情況跟整個文官體系所著墨甚多的「仁義道德」、「修身齊家」的精神悖離。其原因乃在於整個社會結構的問題，也就是明朝是一個「陽奉陰違」的官僚體系。皇帝在群臣的爭論中要能做出兩方都能接受的決定，也就是「調和陰陽」，不使之產生極端而導致失衡，引出紛亂。皇帝在「陽」的層面肯定海瑞「海瑞屢經薦舉，故特旨簡用」，在「陰」的層面卻又以「近日條陳重刑之說，有乖政體，且指切聯躬，詞多遷怒，聯已優容。」來貶抑。(黃仁宇, 2009: 171) 再者，正如黃仁宇所言：帝國的政治措施至此已和立法精神脫節，道德倫理是道德倫理，做事時則另有妙法。要在陰陽之間找出一個折衷之點而為公眾所接受，也就越來越困難。所以，在封建官場中要有所作為，僅僅憑道德的力量是遠遠不夠的，是不能保持個人品德的高潔，有時還得不擇手段，自污名節。

總之，海瑞對明朝帝國的規章制度，堅持己見，已無法見容於二百年後的帝國的社會文化，尤其是他「外方內方」的處事態度，無法依照「時、位、中、應」的法則相應於人際。與雖然固守原則，過於自命清高，不知通權達變，行事法理不存陰陽之道，也無法拿捏分寸，容易食古不化、不通情理。甚至，海瑞無法有效應用「權」的辯證性、普適性、規律性和適度性的特質，<sup>148</sup>無法實踐儒家權變觀的視野，來善用「圓、通、道、中、時」等發展變化的行動因素，從而提升個人的處世哲學。對中國人來說，會做人比會做事來的重要，謹言慎行、與人為善，和任何人都能維持良好的人際關係，私下領域才容易辦事。而傳統的華人社會中，做事情有時是靠人脈而非自身的能力取向。因此，當一個人在人際關係中處事圓融，事事拿捏得宜，也就更容易辦事；反之，個人若在人際關係中拿捏有失分寸，他所推動的政策欠缺支持，勢必窒礙難行。海瑞高舉「道德主義」的大旗，然而，他卻無法在待人處世中「拿捏分寸」，又不謹言慎行「今舉朝之士皆婦人也」，當使支持他的朝中人士，無法接受。儒家對士人有著道德的高標準要求，可是如果真的成為道德完人，在政治場上基本上不會有什麼作為。孔子和孟子一生政治上不得意，如果他們真的像張居正那樣掌握了極大的權力，還能說「仁者愛人，吾養吾浩

---

<sup>148</sup>參見張立文（1995），《中國哲學範疇發展史（人道篇）》，中國人民大學出版社。

然之氣」嗎？

## 二、調和陽陰武官戚繼光

黃仁宇先生在《萬曆十五年》一書中論及明代名將戚繼光時，亦論及萬曆朝幾位名將的命運，其結論是：「通觀本朝武將的經歷，其不幸似乎又不僅止于于戚繼一人。....本朝從洪武開始，就具有這重文輕武的趨向。大約經過了一百年，文官集團進入了成熟的階段，對他們的社會地位上升到歷史上的最高點；換句話說，也就是武官的社會地位下降到歷史上的最低點。」其實，從明王朝整個歷史來看，萬曆朝幾位主要將領的命運不過是有明一代武將命運的縮影而已。朱元璋的誅戮功臣無疑體現了帝制時代兔死狗烹的歷史慣例。但我們不能就此而將明代武官的不幸僅僅歸因於皇帝的打擊。因為，朱元璋本人在打擊武官的同時，同樣也打擊了文官集團。然而，在開國皇帝成爲歷史以後，武官並不像文官集團一樣成爲主宰社會的權力源泉。相反，在和平的歷史環境中，武官的地位顯得完全無足輕重。武官地位的低下除了中國農業社會的廣泛歷史背景之外，有一直接的原因就是文官集團對武官的壓制。

在明代的政治格局中，從中央到地方的各級政府要員均由進士出身的文官擔任。即使在中央專門負責軍事的兵部權要的都是文官。由軍人執掌的五軍都督府只負責軍籍與衛所的管理，而無調動與指揮軍隊的權力。衛所中的軍官經常調動，將不專兵，兵不受將。武學人才的培養極不受重視，甚至長期被並入儒學之中。明末孫承宗曾一針見血地指出：「以將用兵，而以文臣招練。以將臨陣，而以文官指發。以武略備邊，而日增置文官於幕。以邊任經、撫，而日問戰守於朝，此極弊也。」<sup>149</sup>范中義研究明朝軍制指出：

文官參加軍隊的領導和決策，一則是由於明代後期的將領多為一介武夫，素質較低，往往沒有政治頭腦，不能很好貫徹朝廷的意圖；一則是朝廷對將領不放心，擔心他們會威脅自己的統治，所以採取“太阿之柄不假武臣”的政策。這種政策有兩面性。一方面使將領地位下降，不能充分發揮將領的才能。將領中並不都是一介武夫，其中也有的既有政治頭腦，又有軍事才幹，但由於他們處處受文官制約，才幹受到壓抑，甚至導致戰爭的失敗。另一

<sup>149</sup> 《明史》·卷二五〇《孫承宗傳》。）

方面，文官管理部隊，有利於部隊的穩定和貫徹朝廷的意圖。由於文官受過較多的文化薰陶，比武官更能忠實地執行朝廷的命令，其中也不乏具有軍事才幹者。因此，他們參加軍事決策，對穩定部隊，使部隊真正成為統治階級的工具更有利。明朝後期沒有發生大的軍隊叛亂，明朝農民大起義過程中，也沒有形成軍閥割據的局面，和文官執掌部隊不無關係。轉引自（范中義，《中國史研究》，1998：129～139）

從這段引文我們可以知道由文官所控制的政府和社會，對武將採取歧視的態度。文官所理解和需要的武將，只是沙場上的猛士；至於運籌帷幄，則是他們文官的事。<sup>150</sup>在大明帝國的文官，則一貫以保持各方面的平衡作為施政的前提，如果事情弄到動用武力，對他們來說就是失敗的像征。他們具有一種牢不可破的觀念，即上自國家，下至個人，不能把力量作為權威。如果一個地區有什麼特殊的經濟利益，那麼就應當加以壓抑而不是提倡，讓「文質並重」，甚至「不偏不倚」才是中庸之道。可是，在文官與武將之間的權力卻失衡，是什麼原因呢？所以《明史》曾評價：「明至中葉以後，建言者分曹為朋，率視閣臣為進退，依阿取寵則與之比，反是則爭，爭則名高」。其實也很簡單，依常理言，軍務制度上是職守專長，也就是「陽」層面是武將主導，「陰」層面為文官輔佐；反觀明朝，卻是「陽」層面重「文」，「陰」層面輕「武」，在軍事上的勝利一般首先是當地撫督文官的功勞，其次才輪得到帶兵的武將，得勝之後，上奏章是文官的事，可以依己意擅改，而武將的戰功因被冒領而一筆帶過是常見的事，反過來，如果戰事失利，文官則可以用很具體的理由把責任推到武將身上。武將要保住自己的部分功勞，也容易，只要投靠某個大員，成為其黨獠或至少與其同利即可，此所謂「朝中有人好辦事」。

除了精神上對武官進行摧抑之外，文官對武官的壓制尤其反映在對武官職責的干預上。<sup>151</sup>在文官的這種控制之下，武將除了效命疆場之外，在軍事上很難有所作為。然而，對真正的軍

<sup>150</sup>可以說，在文官控制的社會中，武官不可能被允許成為軍事家。這在明代最為流行的小說《水滸傳》和《三國演義》中可以看出。在這兩部小說中，最高領袖分別由不文不武的宋江和劉備擔任，而梁山政權和蜀漢政權的靈魂則分別是文人身份的吳用和諸葛亮，武將群體如蜀漢五將及梁山群雄，所具有的特點則為「忠勇」二字，在二位軍師面前，他們是被差遣的工具。意圖對軍師不服的張飛、李逵等，無不受到軍師的愚弄，並從而贏來讀者的譏笑。可以說，這兩部小說反映的文武關係，正是明代現實中的情況。

<sup>151</sup>武官被要求培養成一勇之夫，自然要由文官擔任的總督巡撫來對他們進行指揮。在總督巡撫之下還有兵備使或海防道，他們名為監察，實則握有調度攻防的權力。在軍政方面，人事的任免以及補給、交通各項也均由文官主持。尤為嚴重的是，在戰事發生期間，還有由文官擔任的監軍御史對武將進行監督，以免他們虛報戰功。

事家來說，他們的使命是完成國防系統工作，而不是僅僅做一個不怕死的戰士。應該說，在明代政治軍事體制之下，這樣的軍事家並不多見。除明代軍事體制尚未建立時期的開國諸將外，萬曆時期以抗倭衛國成名的將領俞大猷、戚繼光即是這樣的人物。<sup>152</sup>正因為長期從事戰爭指揮和軍政管理的原因，他們形成了自己完全不同於文官的軍事思想和行為風格。他們由此出發提出了許多旨在提高軍事效率和增強國防實力的改革方案。如俞大猷曾建議組織強大砲船，將倭寇殲於海上。但由於這種建議必將帶來部分地集權於武將的結果，因而被文官所阻止。對文官來說，武將所能做的最大改革只是訓練一支有個人風格的部隊，而不是逾越一位總兵官的權限。戚繼光所組建的「戚家軍」即是這樣一種改革，但即使是這樣一種小範圍的改革，也屢次遭到文官們的攻擊。戚繼光之所以取得成功，在很大程度上得力於當時兩位有眼光的文官譚綸和張居正的個人支持。<sup>153</sup>

從這可以看出，對戚繼光來說，要得到文官的支持，是十分難得的。而文官們的不合作，甚至說壓制打擊，又無疑是戚繼光最為擔心的。戚繼光深諳儒學倫理為學處世的原則，為了回報張居正的「知遇之恩」，盡到人情世故，竟為朝廷出力而落到走後門的地步，也可謂報國無門了。明朝為了削弱武將的權勢，實行分權、制約的軍制原則和重文輕武的政策，使武將、士卒的社會政治地位日益低微，備受壓抑；文官與武將的不和，陰陽失調，甚至「陰」凌駕於「陽」，無法達到文武官之間的中庸平衡，特別是文官對武將的摧壓，到明代可以說是中國歷史上最為嚴重的時期，體現了儒教中國官僚集權體制的日暮途窮。

### 三、陽陰矛盾的李贄

明朝知名哲學家李贄，立志要創造出獨立的思想與人格，因此長年以思考經書義理自居，

---

<sup>152</sup>俞、戚二人雖然都是武將出身，但都有著很高的文化修養，都能詩善文，有詩文集行世。但他們又並不屬於文人集團，他們的性格和作風與文人完全不同，他們著述的主要成就也並不是文學，而是軍事著作。俞大猷著有《劍經》，戚繼光著有《紀效新書》和《練兵實紀》。這些軍事著作與文人們所作的兵書不同，完全是軍事實踐的總結。<sup>153</sup>譚綸一直是戚繼光的上司，他本人對軍事懷有濃厚興趣，甚至親自上前線殺敵。特殊的軍事經歷使譚綸能理解和賞識戚繼光的軍事才華，將他推薦為福建總兵，又調任薊遼總兵，使他得到發揮軍事才能的機會。張居正是一位與明代文官集團的群體性格不同的政治家，他一生的改革事業也可以說是在與很多文官的鬥爭中進行的。他對戚繼光十分信任和支持，二人之間有很密切的私人感情。戚繼光出任薊遼總兵時，遭受很多文官反對，張居正利用職權將他們調職，排除阻力。萬曆六年張居正回老家江陵葬父，特別給戚繼光去信通知，說接任薊遼總督者為可靠的自己人人樑夢。

他為官有長達十幾年的時間從事教育事業，交游之輩又多是思想名士，因此我們試圖以李贄作為例，觀察明朝文官的思想，從這當中，我們居然發現，李贄在哲思行為上的矛盾，居然可以正確地擴大解釋出明朝文官陰陽對峙的現象。黃仁宇指出：「李贄的悲觀不僅屬於個人，也屬於他所生活的時代。傳統的政治已經凝固，類似宗教改革或者文藝復興的新生命無法在這樣的環境中孕育。社會環境把個人理智上的自由壓縮在極小的限度之內，人的廉潔和誠信，也只能長為灌木，不能形成叢林。」（黃仁宇，1990：218）這也說明他具有中國歷史上反封建傳統、反封建禮教、反權威主義，主張個性解放、思想自由的先驅者的特性，他的思想對後人反傳統權威、反君主專制、反封建禮教思想的形成具有重要的啓蒙作用，這種作用很大程度上是人類兩種主要文明相互碰撞中產生的光芒，只是在當代環境，卻無法得到多數文官、士大夫的認同。

李贄是明代的「卓立不群」的儒生，以思想離經叛道、言朽督誕聞名。我們以有關「性」方面的觀念來看，李贄已經觸犯「文官」的禁忌。李贄基本上是個禁欲主義者，卻表現出世人所無法容忍的「陽奉陰違」行徑。正如黃仁宇所寫：「在多數文官看來，李贄自然是罪有應得，然而又不免暗中警扭。本朝以儒學治天下，排斥異端固然是應有的宗旨，但這一宗旨並沒有經常地付諸實施。但是另一方面，李贄之所以罪有應得，則在於張問達的奏流具有煽動的力量，而他使用的‘羅織’方法，也把一些單獨看來不成其為罪狀的過失貫穿一氣，使人覺得頭頭是道。何況把可能的後果作為現實的罪行，也是本朝司法中由來已久的習慣。而全部問題，說到底，還在於它牽涉到了道德的根本。」（黃仁宇，2009：297）禮科給事中張問達上疏參劾李贄邪說惑眾，罪大惡極。<sup>154</sup>張問達運用官場鬥爭文化，以羅織的手法，將個別單獨並不成其為罪狀的行為，貫穿成一整體，使之看起來有罪。明神宗下旨由錦衣衛抓拿治罪。其罪名中竟有「姦誘婦女，公然宣淫」之條，此實值得大堪玩味。受到當時非議的乃是李贄在講學時亦公然

<sup>154</sup>茲將張問達參劾疏文序列於下：李贄壯歲為宮，晚年削髮；近又刻《藏書》、《焚書》、《卓吾大德》等書，流行海內，惑亂人心。以呂不韋、李園為智謀，以李斯為才力，以馮遯為吏隱，以卓文君為善擇佳偶.....以孔子之是非為不足據，狂誕悖戾，未易枚舉，大都刺謬不經，不可不毀者也。尤可恨者，寄居麻城，肆行不簡，與無良輩遊於庵，挾妓女，白晝同今，勾引士人妻女入庵講法，至有攜翁枕而宿庵觀者，一境如狂.....至於明劫人財，強撲人婦，同放禽獸，而不之恤.....近聞贄且移至通州。通州離都下僅四十里，倘一入都門，招致盡惑，又為麻城之續（續）。望敕禮部檄行通州地方官，將李贄解發原籍治罪，仍檄行兩畿各省，將贄刊行諸書，並搜簡其家未刊者，盡行燒毀，毋令貽亂於後，世道行甚。（《明神宗萬曆實錄》卷三百六十九：轉引自王春瑜著，金聲嘆評（2007），《看了明朝就明白》：71）

吸收許多婦女參加。這種超越習俗的行動，在當時男女授受不親的上層社會裡，自然引起了眾人的側目而視。但是李贄對輿論不加理睬，反而毫無顧忌地對這些女弟子大加讚賞，並與她們通信來往，談學論問。此驚世駭俗的思想、文章，對當時絕大多數的官僚紳士而言，那真是如芒刺在背，這種種超越常俗的舉動，終使政府及地方衛道人士無法容忍，竟以「誘姦婦女，公然宣淫」加以指責。平心而論，《觀音問》的內容本身只是談論佛學，完全沒有違背禮教之處。但這只是陰的層面，問題卻出在陽的層面。這個著作的完成與公開發行，以及李贄種種「公然」的舉動，在傳統中國社會是十分驚世駭俗的，這是陽/陰默認體制所不能容忍之事。<sup>155</sup>

在這事件中，在「文官集團」內就是一個「文官對立」陰陽矛盾的實例，也是釋出文人們「陽陰二重性」的一面。東林黨人基本上全都是極力維護「封建統治秩序」、維護皇權者。所以，這樣的「正人、君子」，自然要將「代表社會進步傾向」的李贄，視為洪水猛獸！他們固然反閹黨，也尚學行、重氣節，但他們甚至比魏忠賢閹黨更加維護皇權、維護極私統治哲學；只是強烈期待皇帝能自己管控自己的私慾，能讓「正人、君子」掌握政權如此而已。可以說，東林黨的政治傾向屬極端保守，自然無法將「代表社會進步傾向」、「思想解放」的李贄視為同道。迂腐的社會習俗結構與標新立異的個性解放，怎不導致衝突呢？<sup>156</sup>學者費振鐘對這個時代的思想衝擊提出他的見解說：「以禪悟為學的文人，一時之間形成了一股令人側目的個性主義潮流，從而衝擊著以道德為藩籬的意識形態中心。一面是放縱自我的文人極力股盪他們的禪學精神，一面則是道德君子們手執儒學信條而大加撻伐，甚至於透過權力進行排斥和清洗。因此，這種對立無疑已超出學術之分，而變成一方對一方的思想對峙，由此必然會產生強勢者對

<sup>155</sup>正如黃仁宇對李贄所作的評論：李贄的這種行動，在當時的高級官僚看來，可以視為怪僻而不必和公共道德相聯繫。但下級地方官則不能漠然置之。因為他們負責基層的行政機構，和當地紳士密切配合，以傳統思想作為社會風氣的準則，教化子民。他們的考成也以此為根據。李贄的言行既然有關風化，也就是和官僚紳士的切身利益有關。然而如果把問題僅僅停留在這一點上，也還是皮相之談。因為對官僚紳士自己來說，行為不檢甚至涉及淫亂，本來是所在多有，毫不足怪。如果他們本人不事聲張，旁人也可以心照不宣。李贄究竟無邪還是有邪，可以放在一邊不管，關鍵在於他那毫無忌憚的態度。他公然把這些可以惹是生非的情節著為文字，而且刊刻流傳，這就等於對社會公開挑戰，其遭到還擊也為必然。而且，他的聲名愈大，挑戰性就愈強烈；地方官和紳士也愈不能容忍，對他進行懲罰已屬責無旁貸。（黃仁宇，2003：294）

<sup>156</sup>明朝這些頑固的正統思想衛道之士，指責李贄作為一個僧人，不節欲，倡亂倫，有傷風化，懲患士大夫「逐遊僧、毀淫寺」。頑固的地方官吏鄉紳「陽」以維護風化為名，「陰」卻指使歹徒燒毀李贄寄寓的龍湖芝佛院，毀壞墓塔，搜捕李贄。但是，對李贄來說「剃髮雖真，出家卻假」。李贄從來沒有受過戒、拜過師，佛祖門下，簡直是平白無故多了個榮譽弟子。至於說李贄「宣淫」，已是「欲加之罪，何患無辭」，七十六歲垂老之人怎能在龍湖芝佛院「挾妓女、勾引士人妻女」？

弱勢者的思想迫害和誅殺。」(費振鐘, 2002: 243—244) 由此可知, 陽/陰體制本就是一個「默認」的體制, 只要依此二重性體制默默來行動, 在陽層面與陰層面採不同的標準, 也不必於以解脫的心態看待去挑釁眾人。如此, 彼此心照不宣, 相安無事。這個「默認」體制最無法容忍的就是被人「公然揭穿」, 或與其「公開對抗」。綜觀李贄的言行, 似乎顯示出是對陽/陰默認體制的「逆向操作」, 挑戰社會的批判尺度, 以求他的書籍思想的實現。在陽/陰默認體制下, 陽層面雖是性壓抑, 但它卻保留給陰層面間隙化的性思想的自由空間。李贄在陰的層面, 似乎就像是一個去情斷欲的修道者, 而在陽的層面反而毫不忌諱地與女人來往。這種與陽/陰默認體制反其道而行的作風, 當然為傳統中國社會所不容了。因此, 要讓陽/陰默認體制的陰陽能調和, 就必須讓「陽」與「陰」各安其位。其由, 明朝政府查禁《藏書》、《焚書》, 以及社會輿論對貞節的宣揚, 其目的只在於(在陽層面)「正人心, 厚風俗」, 而不是真正的徹底查禁, 因為這樣做將會侵犯到陰層面, 況且, 明朝的社會思想已然涵括各學派領域, 甚至西方傳道士也被奉為上賓, 何獨李贄? 因此, 查禁政策若要真正促進陰陽調和, 則其象徵的和宣示的意義與功能就應大於其實質的或執行的意義與功能。

李贄是中國歷史上反封建傳統、反封建禮教、反權威主義, 主張個性解放、思想自由的思想先驅, 他的思想對後人反傳統權威、反君主專制、反封建禮教思想的形成, 具有重要的啓蒙作用。<sup>157</sup>我們只能說他是啓蒙者, 李贄絕非革命者; 時代沒給他革命的能量, 甚至也只給他少許的啓蒙能量。以天下名教之是非為己任的東林黨人, 把晚明「非名教所能羈絡」的社會風氣歸罪於李贄的學說。其實, 這種推託責任, 正顯示出「天下名教」之脆弱。「名教」若然有其份量, 豈可能因李贄一人而左右之? 問題恐怕正好在「名教」本身矛盾叢叢。如果說張居正的改革, 僅僅是因為觸及了官僚階層的既得利益而失敗的話, 那麼李贄之死, 則徹底暴露了僵化的封建意識形態, 與代表社會進步的新思想之間有不可調和的衝突。其實, 李贄之死向世人宣告: 一切敢於觸動封建綱常名教、動搖傳統儒家道德倫理的思想學行都不被允許, 任何觸動

<sup>157</sup>誠如費振鐘指出: 「李贄性格矛盾複雜, 行為激進孤絕, 同時代的人很少人能真正了解他。事實上李贄在思想觀點和精神立場上, 最能夠代表晚明時期文人自我同的文化性格。傳統的文化秩序已經發展到了極至, 而新的文化生命卻無法從中誕生, 文人們普遍焦慮不安, 左衝右突難以找到出路, 所以不能不陷入個人心靈需要與自由價值的實現之間無以調和排解的矛盾之中, 理智的意義就在於表達了這種世紀末衝突的豐富內容」(費振鐘, 2002: 315—316)。

官僚縉紳階層特殊利益的思想家，都將受到官紳階層的清算。換句話說，李贄作為一名啓蒙思想家，他早有利用既存體制，以自己之死，為自己的思想加溫，成就自己人生的歷史使命的動機；當然，他這個盤算作用有限。歷史中國所缺的，其實是一次徹底的思想解放。

## 第六章 「陽/陰二重性」的實踐方式之三： 地方官場文化與庶民生活

在本章中，筆者將探討在「陽陰二重性」下，明末傳統中國官僚體系的運作中，地方官吏、鄉紳以及庶民的實踐方式，在此會涉及庶民生活在人際、法律、經濟活動等互動的現象。我們將分為三個部分來討論。首先，我們探討在明朝庶民生活上，存在著普遍化的「陽陰二重性」的現象是哪些？它們展現出的運作形式，將如何體現於社會生活上。其次，我們以文士李贄「辭官鉢依」的例子做解析，期能了解明代社會思想家在哲學思考中對「陽陰二重性」矛盾心理的苦悶，探悉他的行為實踐與這種社會文化有哪些符應的事例。最後，我們會針對在這種模式下各層級生活中官民互動的基本現象做探討，我們將其互動視為一種包含「白、灰、黑」三個層次。也就是在法律與經濟活動政策施行中，探究整個社會何以形塑「陽」為道德禮儀與文官體制結合的統治型態，「陰」為庶民文化與貪腐矯俗的表面行為的原因。

### 第一節 「陽陰二重性」生活現象的探究

中國的官場裡有句老話叫「千里求官只為財」，它深刻的道出了參加科舉考試的文人們的心理；《醒世恆言》中「飛過海」就談到市井小民位求做官走後門的請託途徑。<sup>158</sup>總之，明末社會環境「陽」層面是個崇尚儒學教條，在名利上沒有各種先進理論的啓蒙和教導的，然而「陰」層面社會上流行的價值觀就是有功名、地位、錢財、美女等標誌著和販夫走卒們不一樣的身份。學者吳思在〈縣官的隱身份〉一文中描述了官場中白、黑、灰的演變。中國人習慣把正規的東西稱為白色或者紅色的（如紅色政權、白色收入）；把非正規的東西稱為黑色的（如黑社會、黑幫、黑官）；把介于紅黑之間的成為灰色（如灰色收入、約僱人員）。因之，社會大中就將這些「白、灰、黑」的現象體現於日常生活中。現在眾人所談論的「灰色地帶」

<sup>158</sup> 參見吳思（2002）《潛規則》，190-191

通常指的是一種混屯不明、曖昧不明、是非黑白難以分辨的狀態。<sup>159</sup>

## 一、地方官場互動的文化溯源：人情與人際關係

盤根錯節、無法割斷的關係網與無法推脫的人情，是中國社會的特色，這種網絡和這種人情一但應用於權錢交易，必然產生大面積的腐敗。明朝官員的尋租活動的展開，主要就是通過這個網絡來進行的。這種非正式社會關係網絡由於能夠牽動諸多資源的流動，影響其流向，因而成爲一種具有資源配置功能的資源，並進而成爲尋租者逃脫法律制裁的依仗和憑藉。具體的說，這個關係網主要有兩種，一種是基於人情而建立起來的親屬、戰友、同學、老鄉等；另一個則是基於利益互補關係而聚合起來的各種資源與權力擁有者的結合體。龐大而緊密的關係網並不是現代中國的產物，輕視公德，重視私人關係的狀況長久地存在於我們的文化傳統中。

楊慶堃（1980）在〈中國官僚行爲的一些特色〉文中談到，「無私」是指導中國的官吏行爲，但如欲無私，他必須與社會的一些壓力作鬥爭。因爲在中國社會中私人關係不只是在倫理上被認爲有價值，而且是做人做事的媒介。官吏們會受到來自朋友圈、兄弟團體、地方性協會以及所有的親屬組織的要求特權。若不尊重彼此間的義務感就會自外於建築在非形式私人的聯繫上的整個社會體系。就是因爲「人情」關係使得官僚行爲處事風格具備了「陽陰二重性」，他須在這兩個不適切的組織中效忠，不至於「順了姑情、逆了嫂意」產生衝突。因此，官僚們在處理私事上，藉由中國人差續格局下的人情法則，常自行調整尊重並利用私人關係。<sup>160</sup>所以一旦碰到必須公事公辦的場合，必須衡量一己和親友間的利益與眾人利益孰輕孰重的時候，當事人往往會選擇背公就私。金耀基指出：

在傳統中國，一般言之，文官系統或科層組織是依理性績效原則而建構的，而它的道德規範則是就次級團體之普遍主義化的關係而設的，即「公事公辦」、「一視同仁」、「不講情面」、

<sup>159</sup> 例如明末官員人事任免就產生「抽籤」與「論資排輩」非正式的升遷管道；又如在當代所產生的爭議如：鬧的很沸騰的特支費與國務機要費；因爲特支費介於合法與非法的邊緣之間，無法明確分辨是否對或錯；因爲每個政府官員幾乎都有這項費用與支出，而且法律也沒有明確規範何種方式是屬於正確且正當的方式。因此，在法律沒有界定下，很多游走法律邊緣的勢力常成爲「灰色地帶」。

<sup>160</sup> 社會學者，金耀基認爲世俗化的儒家倫理對中國人爲人處世的巨大影響，例如以家庭爲本位，看重親朋同鄉同里同學等等的私人關係，依此依「差序格局」分別親疏內外的不同待人和處事之道，不能平等看待與我無關的他人，並且爲了擴大一己一家的勢力範圍，乃精於擴大和經營個人的關係網絡等等。如此不僅形成了做人比做事重要的普遍人情心態，由於看重倫理上特殊性和選擇性的道德，也就是從一己的好惡和人際交往爲依據，依內外親疏的關係來決定人與人，人與事如何應對的內容。

「王子犯法與庶民同罪」。可是，一個官員作為科層組織的一員，所受制約的除了這一套道德規範（王法）外，作為一「社會人」，他還受到以「初級團體」之特殊主義化的道德規範（人情）的約束，而就整個社會言，後面這套道德規範毋寧是更基本、更有約束力的。因此，一個官員在面臨到二種不同的規範、即王法與人情的壓力時，…常常是捨王法而就人情。……這不是道德不道德的問題，因為確切地講，人情才是整個社會所接受的基本道德規範。（轉引自中社：30）

這種以私為重的官場行為很多國家都難以避免，傳統中國由於文官和司法未能成為抗衡統治力量的獨立機構，政治透明度不高，使官場裡上下其手的空間很大，所以關說請託、安插一己人馬、嚴人寬己、貪污舞弊、執法不公、官商勾結、分贓公共利益等等，都是官場生活中的「陽陰作為」，並不因為不同派系掌權而有所不同。這種惡習可從在黃光國（1988），〈人情與面子：中國人的權利遊戲〉中得到證明。「人情大於法」，它的後果是，一個官員如果出於人情而適當牟利，能在相當程度上得到人們的認可和默許；而他如果膽敢做出六親不認的樣子，則不但會遭到親人們的責難和社會輿論的攻擊，有時甚至會落到眾叛親離的下場。「人情回饋」是派系和個人用來保護和獲取利益的首要工具，養成為了拉攏關係可以不擇手段的普遍心態，於是金錢、欺騙和派系動員都成了當代選舉的重頭戲，而選舉之後勝選者或是為了撈回龐大的競選經費而努力虧公利私，或是回饋政治金主而損害公共利益等等，都是「人情文化」的毒瘤。

## 二、文官僚屬、鄉紳與庶民的生活互動

「郡縣治，則天下治。」這是自中國建立郡縣制度以來治國的金科玉律，深刻揭示了「縣令」在國家治理中的重要性，代表著「父母官」無與倫比的崇高，同時也體現出「皇權」與「紳權」的共構治理。黃仁宇在《大歷史不會萎縮》一書中說：「明清社會裡最與基層接近，而且最有實際功效之機構為縣級衙門。」明清政府採取「結構一體」的方式，知縣既為地方官，也是中央派來的專員，除了很少的地方有極少的例外，一般縣境之內就沒有代表上級的分局和分處。知縣雖為文官，守土有責，在有事故時應當與縣城共存亡。他既是行政官，也是司法官，與庶民生活較為貼近。就中國社會來說，人與人之間的關係在中國一直稱之為「人倫」，「倫」字的意思後世的注家說是「序」，即表示一種秩序。人倫之情是建構理性社會的大眾心理基礎，

因為個體的人通過情感和血緣紐帶先與家庭，繼而與整個社會聯為一體，就不必借助超驗的未知世界去找尋意義的依托。孔子認為，君子應該修身齊家然後治國平天下，家是人們行為的起點。在這個意義上，余英時先生指出，中國政治社會的組織只是人倫關係的逐步擴大。由人情及人情法則構成的「關係網」的大小，常被稱為「面子工夫」，這是中國人常玩的一種權力遊戲。「拉關係」、「攀關係」、「拉交情」成為新中國人的日常生活用語，並內在地成為中國人人際關係的某種潛在規則。

前述論及，中國社會特重「差序格局」以及「人際關係」、「重視人情」，因此，凡是「攀關係」的人，都可以是個人「官場升遷」的一隻棋子。所以，同省同縣的有「鄉誼」，同年考中的有「年誼」，如果是兒女親家，則還有「姻誼」。事實上地方官和京官的關係就是：或為門生，或為故吏，或為舊雨，或為新知，每個人都有派系，每個人都有後臺。對於自己派系或有關係的人如不關照，今後就別想在官場裡官運亨通。以個人為單位產生的關係取決於建立起多少種「互屬性」。<sup>161</sup>以這些人際關係也存在著時代性和地域性，就是這些關係會隨著時代和地域的變遷，在重視程度上有所增減，還有關係的內容也有所改變。<sup>162</sup>以往，師生的關係除了出自「教學」雙方的關係外，還有在科場考試中，主考官與考生之間的關係，同學關係也增加了同年科考中在考生之間的關係這一層意義，而朋友關係在昔日還有一種「結拜」的「異姓兄弟」與今天純粹的「哥們」關係也有不一樣的地方。這樣，假設以上的所有關係都集於一個人身上，而且此人又在這些關係上加強和建立起人際關係的「互屬性」。這樣在其中的「利益授受」關係中，除了在平時朋友與親戚交往中，那種習以為常的「請客送禮」外，還有一種「非交際式」的「利益授受」，也就是請託行為。

在一個團體乃至國家中，人際關係可以編織成一幅無形的網絡，而其中的「網線」就是一條條的人際「互屬性」，這些「互屬性」在思維層面上影響著個人的判斷標準，個人行為不是以團體內的法規為唯一的行為準則，反而「互屬性」的作用往往成為了行為的基礎，這就造

<sup>161</sup>個人可以通過以下的人際關係加強或建立起的「互屬性」有：血親、姻親、師生、同學、鄰里、朋友、同鄉(鄉誼)、同事(包括上下級關係)、僱傭、利益授受等身分關係。

<sup>162</sup>例如在昔日，因為居住環境與現在的不一樣鄰里關係就顯得較現代重要，還有農村地區的鄰里意識也比較強，同鄉的意識在農村和傳統社會中，要比現在和城市地區重視很多。

成了「假公濟私」和「以法殉情」的普遍現象。而且當作爲團體政策的制定者企圖扭轉這種情況時，也變得無從入手，不得其法，因爲這「互屬性」是無形的，是只存在於思維層面的東西，那就只有本人才真正知道「互屬性」的走向。在中國歷史上，中國人因爲重視「互屬性」而多於政治觀點，所以黨爭不絕。<sup>163</sup>其實在這些黨爭的黨徒中，並非每一個都爲政治觀點而爭，更多的只是團結在「年同學」、「師生」、「門第」或「鄉誼」（地域）等「互屬性」關係下結黨而爭。直至現代的中國官場，我們還聽到以地域組成的政治派系集團。

## 第二節 科舉與仕紳社會的符應—對李贄生活世界的解析

李贄基本上仍不脫傳統道德，服膺做官就是要肩負治國平天下的重任，要服務社會大眾，但行爲上，但是他卻具表現出「陽陰二重性」。<sup>164</sup>李贄和兩千年來根深蒂固的家族觀念聯繫起來觀察，才能使人理解。因爲按照當時的習慣，他所需要照顧的決不能僅止於自己的家庭。他是族中有名望的人物，又做過知府，那就一定會陷入無數的邀勸糾纏之中而不可自拔。李贄認爲自己已深思熟慮，一方面已按照儒家的倫理道德完成了世俗責任，一方面實在因爲外部干擾太大阻礙了他的精神追求，剃髮顯然是迫不得已，所以落髮者其來有自。<sup>165</sup>事實上，在家出家與辭家出家顯然有著本質的出別，因爲落髮出家畢竟意味著李贄對儒家教義的嚴重背離以及追求自我的決心。正所謂冰動三尺非一日之寒，李贄剃髮的勇氣與決心來自多種力量長期綜合作用的結果，其中最不能忽視的就是李贄漫長的社會底層生活經歷。

黃仁宇在書中寫到，早在二三十年前，在李贄喪父家居的時候，他就已經有「照顧族人衣食溫飽」的經驗。當時倭寇犯境，城市中食物奇缺。他雖然只是一個最低級的文官，也不得不接受親族的擁戴，負起了爲三十多人的大家庭尋找飲食的義務。<sup>166</sup>黃仁宇描述著：

<sup>163</sup>繼北宋的「新舊黨爭」（新黨以南方人爲主；舊黨以北方人結黨，唐代「牛李黨爭」（以牛僧孺和李宗閔爲首的寒族官僚，與李德裕爲首的世族官僚，兩大集團各自結黨，互相傾軋），再到明末的「東林黨爭」。

<sup>164</sup>李贄卻爲了追求人生意義、重建人生觀而背棄對宗族應有的照顧，表示家族閒人以俗事強我，我便剃髮以示不歸，這當然是違背孔孟思想修身齊家治國平天下的倫理順序，自相矛盾。1587年，李贄爲追求自我而落髮，在與好友曾繼泉的交流中，李贄介紹自己先後經歷了兩種出家，即在家出家與辭家出家。

<sup>165</sup>黃仁宇寫道：「因家中時時望望歸去，又時時不遠千里迫我，以俗理強我，故我剃髮以示不歸，俗事亦決然不肯與理也，又此間無見識人多以異端目我，故我遂爲異端，以成豎子之名。兼此數者，陡然去發，非其心也。」（黃仁宇，1990：223）

<sup>166</sup>何良俊，《四友齋叢說》的作者，就提到過他在南京爲避難的親族所包圍，要求解決吃飯問題。另一位著名的散文家歸有光則在信上向朋友訴苦，說他不能避難他遷。

「這種對宗族的照顧，不是暫時性的責任，也不僅是道德上的義務，而有其深刻的社會經濟和歷史的背景。…一個農民家庭如果企圖生活穩定並且獲得社會聲望，惟一的道路是讀書做官。然而這條道路漫漫修遠，很難只由一個人或一代人的努力就能達到目的。通常的方式是一家之內創業的祖先不斷地勞作，自奉儉的，積殊累寸，首先鞏固自己耕地的所有權，然後獲得別人耕地的抵押權，由此而逐步上升為他主。這一過程常常需要幾代的時間。經濟條件初步具備，子孫就得到了受教育的機會。…所以表面看來，考場內的筆墨，可以使一代清貧立即成為顯達，其實幕後的慘淡經營則歷時至久。這種經過多年的奮鬥而取得的榮譽，接受者只是一個人或至多幾個人，但其基礎則為全體家庭。因此，榮譽的獲得者必須對家庭負有道義上的全部責任，保持休戚與共的集體觀念。」（黃仁宇，1990：222）

從這段敘述中，我們可以理解中國自宋代以後，科舉考試日趨複雜，投考科舉不僅要投入更多的精力，也需要相當的財力支持，於是演變出了以宗族或鄉里的力量來培養族中或鄉里中優秀子弟投考科舉的情形。王霜媚（1982）在〈帝國的基礎—鄉官與鄉紳〉文中指出：「這種以宗族、鄉里、或家族的支持為背景來參加科舉的仕子，及第後，其光榮屬於全家、全家族、全鄉里。這是因為投入者，不僅有他個人的才能與努力，背後還有龐大的經濟力量。宋代後，士大夫的行動不再個人化，他們對支持他的家族、鄉里或家族有道義上的回報責任。」（王霜媚，1982：404）而且這種集體觀念還不止限於一個小家庭的範圍之內。一個人讀書中舉而後成為官員，如果認識到他的成功和幾代祖先息息相關，他就不能對他家族中其他成員的福利完全漠視。何況這種關心和幫助也不會全是無償的支付，因為沒有人能夠預測自己的子孫在今後不受他們的提攜。這種經濟上的利害關係被抽象而升華為道德。

中國社會的舊有觀念，升官就是發財，而一個舉人的產生，背後又往往是一整個農村家族苦心經營數代才有的結果。據明朝成例，舉人官九品，考上舉人便可因此掌握行政權力，但明朝官俸微薄，要用官俸經營家族過去所預期的社會地位根本不可能，於是文官間發展出一套心照不宣的圖利管道，而這個管道的正當性便是建構在皇權無法伸張，與道德過分流於形式的漏洞上。貪瀆的輕重拿捏全落在文官手中，這是一個人數高達兩萬人的複雜團體，有主子與從屬

之分，有京官與鄉吏之別，他們所自訂的標準都不同。其次，中國人是一個注重人情世故的社會，就「家族意識」來說，「中舉升官」對族人來說是帶有「功利性質」的，因此，李贄需要對家族「報恩」。而且，報恩才能加強人與人之間的聯繫，有利於群體的團結和秩序的安定。因此，李贄會有這種抗拒想法其來有據。<sup>167</sup>由此，我們可以想像李贄得以自由的前六十年奔波於世俗的艱辛程度，這些均可能成爲他的精神創傷並演變成一種自卑情結。李贄落髮因此表現爲一種缺失性超越，並直接表現爲對高尚生活的強烈訴求，對低俗的極端厭惡。

### 第三節 庶民社會陽陰行為的探討—認知與實踐的背離

明開國之君朱元璋，建立了極端專制的皇權政治體系。此後經守成之君的不斷發展和完善，明朝形成了中國封建社會晚期獨具特色的皇權政治結構，並成功地利用它自上而下地干預或控制著國家政治生活的各個層面。本節筆者將探討的是《萬曆十五年》一書中的場域結構的時代背景—明朝。也就是分析明朝官僚體系的運作情況與社會結構中身份層級關聯。中國傳統政治結構組合機制的最大特點就是權力中心制和權力等級制。它同時也是大一統中央集權、皇權專制、官僚政治的粘合劑。而這些運作的權力掌控又是如何區分呢？無可否認的，皇帝是這個金字塔等級結構中的塔尖，其下又區分爲不同層級的官僚，在地方就授予地方官員跟鄉紳管理庶民的權力。明代官僚階層本身就是權力結構體系，因此它對社會的管理職能就是通過權力手段和權力信息的傳遞和反饋來完成。歷史中國統治階級權力傾軋、內爭不斷的事件，在明朝，更是將這種模式體現到極致。

#### 一、皇權與紳權的運作

明朝在政治運作上分爲君主中央集權與地方分權型態；而且運作的核心也本著祖制所定「道德」與「禮儀」爲依歸，然而，「陽陰二重性」卻充斥著明朝官場與社會生活。鄒川雄在建構皇權與紳權「陽/陰默認體制」雙軌化的運作形式上，有了很精闢的解析。而這種分析很適切於明朝的體制：

<sup>167</sup>李贄二十五歲中舉，爲養家糊口提前申請就職。之後因任職卑微生活困窘，長期處於流離奔波之中，一段時間會有多天沒吃到東西，多個孩子也因此先後夭折，夫婦倆“秉燭相對，真如夢寐”。另一方面，明朝海防鬆懈倭寇犯境，泉州的國際貿易遭遇重大挫折，家鄉生存環境變得惡劣，李贄有大量的親友需要救濟，前述已提及此前他也曾經幫助三十多人的大家族解決生計問題，但是，李贄沒有同一般文官般的擁有財富來光宗耀祖，周濟親族。

當宗法倫理被政治化後，宗族倫理就從意識型態的權力轉化為一種準政治權力。……表面上它形成各層社會穩定的力量，以及形式上臣服於最高皇權的統治，並成為官僚體系的輔助力量。但實際上這些制度載體本身都有自己的利益與關注。對皇權有利的事不見得對地方宗族就有利，對族長、家父畏和幫會首領的效忠不見得真正會轉化為對皇帝的效忠。在這裏隱藏著皇權與族權、父權或幫權之間的內在矛盾。但是，很自然地，這種矛盾不會表面化或公開化，而是通過「彼此默認」的陽奉陰違的實行模式來解決。皇權的神聖性不容許被公開挑戰，因此表面上，大家仍共同尊奉著以皇權為核心的和諧體系。但實際上，在檯面下或非正式場合，人們則通過各種互動—如拉抬、折衝、調和與搓揉的功夫，來讓皇權的利益和其它利益之間獲得妥協與平衡。（鄒川雄，2000a：265）

從皇權政治倫理轉化成宗族政治倫理的統治方式成了中國社會「陽陰二重性」的統治方式後，從地方基層到中央皇權，每個社會行動者將思考如何在「陽/陰」原則下做「拿捏分寸」的行動。表面上看似和諧的大一統皇權體制，其實內在也隱藏諸如下述的矛盾：一是皇權與「族權、紳權和幫權」之間的內在矛盾；二是皇權與各官僚權力之間的矛盾，以及各官僚權力本身之間的矛盾。這些矛盾使得大一統的政治體系成爲一個極爲複雜的權力網絡。最明顯的就是兩造間牽涉到「利益」與「權力」的衝突時，「陽陰二重性」的行爲實踐將更加明確。（鄒川雄，2000a：265-267）爲什麼會有這種情形發生呢？事實上，歷代皇權統治者，基本上對「法、術、勢」的重視遠遠超過四維八德。「儒表陰法」才是皇權運作的主要內涵。然而法家傳統是極端反宗族的，它強調以專制國家本位消除家族本位，建立沒有任何阻隔而直達到每個國民個人的君主極權統治。所以在形式上和公開場合，皇權的權威是絕對的及不能受到挑戰的；但是在實際和私下的場合，每個宗族本身會考慮到如何在皇權命令和宗族利益之間找到一個平衡點，盡量給予皇權面子，自己贏了裏子。

其次，在地方上，由於大多數人不識字，於是退休的文官或是讀書人，自然成爲地方上領袖。<sup>168</sup>傳統中國各地鄉團非常普遍，領導者就是鄉紳，亦即是「紳權宗法倫理」的統治。費孝

<sup>168</sup>在章回小說或戲劇裡看到的那些員外之流的人，好像不少人屬慈眉善目的老好人，其實多數人屬地方角頭型人物。擁有大批田產、包賭、包娼、包攬訴訟、放高利貸、收高租，甚至建立自己大小不等的武力（如莊丁）；一則保護人身安全，再則保證債權、田租等等可以順利取得，甚至透過暴力兼併田產。然而，面對這種事件官方們爲什麼常常是「睜隻眼，閉隻眼」，其因安在？

通與吳晗，曾提出「紳權」的概念。費孝通說：「仕紳是退任的官僚或是官僚的親戚」；吳晗說：「官僚是士大夫在官時候的稱呼，而仕紳則是官僚離職、退休、居鄉以至未任官以前的稱呼。傳統中國的分法：士大夫居鄉者為紳。紳也就是縉紳，專指那些有官職、科第功名居鄉而能得到鄉里敬重的人物。」因此，大概可以這樣區分：「仕」是指出任官員的知識分子，而「紳」則是離職、退休、居鄉的知識分子，廣義的甚至包括他們的部分家人。傳統中國皇朝對國家的控制，其實一直就是這樣間接的，透過基層地方領袖來達到統治目標的。<sup>169</sup>所以，基層地方領袖，在鄉人面前的「官老爺」架勢也是很重的。基本上，這些人有錢、有官方作靠山，還擁有對佃農的生殺予奪之權，許多人不免於作威作福，當起土皇帝。傳統中國從來就是如此。俗話說「天高皇帝遠」，庶民確實可以不怕京城裡的皇帝，但卻受脅於地方的土皇帝，只因他是實際的統治者。事實上「紳權管理」具有重大的社會意義。因為它是皇權賦予管理地方權責的。黃仁宇說道：

「農村的組織方式是以每一鄉村為單位，構成一個近於自治的集團，按照中央政府的規定訂立自己的鄉組一村內設“申明亭”和“旌善亭”各一座，前者為村中耆老仲裁產業、婚姻、爭鬥等糾紛的場所，後者則用以表揚村民中為人所欽佩的善行。……各村都要舉行全體村民大宴，名曰“鄉飲”。在分配飲食之前，與會者必須恭聽年高德助者的訓辭和選讀的朝廷法令，主持者在這一場合還要申飭行為不檢的村民。如果此人既無改悔的決心而又規避不到，那就要被大眾稱為“頑民”，並呈請政府把他充軍到邊疆。」（黃仁宇，1990：156）

所以，「紳權」是皇權所賦予的。因此，「紳權」也可以利用權力的「間隙化」空間從事私下的事務進行，只要讓帝國「社會秩序」和諧穩固的持續，地方官吏幾乎是執行「形式化」的規勸罷了。然而，鄉村中的士紳耆老，雖然被賦予了法律方面的仲裁權，但是他們更關心的是自己的社會地位和社交活動。官員們在執法時就免不了「陽陰二重性」的作為。因此在「社會

<sup>169</sup>換句話說，整個王朝政權，其實由統治階層的皇族、貴族、官吏與無官職、無俸祿的基層地方領袖（官紳）一起分享；基層地方領袖無官職、無俸祿，但負責地方稅收與治安。

秩序」的道德旗幟下，「皇權」與「紳權」可以在公開的、形式規定的或正式制度層面，提供一個和諧秩序的共識基礎。這個體系在，「維持社會秩序」的原則下，利用「陽陰運作」可以防止整個社會因謀略和利益衝突所造成的間隙過大而趨於瓦解。「陽陰運作」儘管從權力衝突的觀點來看，這個思維體系會被行動者（尤其是權勢者）工具化與謀略化。從各種歷史小說、戲劇內容顯示這種思維行動已深入人心，已成為大多數人共同承認的價值或規範的設準，以致於行動者因為熟稔之而不敢公然與之對抗。若是這「陽陰二重性」崩解，表面的共識將被破壞，人與人的利益衝突變成暴力相向，社會秩序也就會跟著解體了。

### 一、灰色地帶的「常例」的陽陰解析

明朝稅制複雜，明朝官吏的正常俸祿少，有些富商就看準了這一點，賄賂官吏，讓自己可以逃漏稅，或是取得特權來壟斷市場，因此，官員貪污問題嚴重。一般人民沒本事賄賂官吏，因此承受稅賦之重不可言喻。王亞南（1948）在《中國官僚政治研究》中提出中國古代社會主要矛盾是官僚與民眾的矛盾。官僚政治是一種特權政治，老官僚的貪污和受賄，無孔不入，任何嚴刑峻法都難以禁止。明朝雇用太多官吏，做事很沒效率，更因為貪污的官吏數量多，而增加人民的負擔。當前，貪污腐敗問題研究上，學者們用「尋租理論」來解釋貪污腐敗行為和利益追求行為，因此，尋租理論是研究貪污腐敗行為不可缺少的架構，正可以作為明朝的社會風氣來釋論。吳思在《潛規則》中提到「新官墮落定律」中朱元璋對官吏的看法，新官第一次接受聖賢教育，第二次接受胥吏衙役和人間大學的教育，衍生了文官們「陽陰二重性」的處事態度。鄒川雄闡釋「人格社會化的兩面性格」指出，在傳統中國的陽陰默認體制下，其人格社會化過程中最主要的特色是「先學陽，再學陰」，及「在正式體制中學陽，非正式體制中學陰」其來有據。黃仁宇在書中提到：

「要消除文官中不願公開的私欲是不可能的臉綠果爾的。因為整個社會都認為做官是一種發財的機會，不少的小說和筆記都寫到，一個人得中進士，立即有人前來出謀劃策，如何買田放債，如何影響訴訟，如何利用權勢作額外收入的資本。二北京的一些放債人，經常借錢給窮困的京官，一俟後者派任地方官，這些債主就隨同任所，除了取回借款之外，還

可以本外加利，利又成一地方官兜攬民政與財政，致富的機會至多。至於官員本身，向這種社會風氣投降的程度則各有不同。大多數人覺得在似合法又似非法之間取得一部分額外收入，補助官俸的不足，以保持他們士大夫階級的生活水難，與情操無損。」（黃仁宇，1990：60）

上述我們可以了解明朝文官在「道德」與「利益」中呈現的「陽陰二重性」，文官們可以利用權勢來獲取財物等利益。這種「購置田產」與『放高利貸』的致富方式，如同現在經濟學的「尋租行爲」，何謂尋租？「尋租理論」（rent-seeking）的概念起源於西方，近二十年來，經濟學家越來越多地關注到上述種種非生產性的追求經濟利益活動。西方經濟學者在討論財富的轉移而造成的資源浪費的活動時，用「尋租」的概念來解釋。<sup>170</sup>夏樂生（1999）研究指出：「尋租是1980年代以來，西方政治經濟學中非常重要的範疇。第一個用「尋租」一詞來描述所探討過這種活動的是克魯格（Krueger，1974）他在「尋租社會的政治經濟學」一本書中探討尋租問題，賄賂、腐化、走私、及黑市等的行爲是非法手段來追求利潤的方式，創造了少數持有特權者透過不平等競爭方式，憑權力取得超額收入的機會，此種行爲即稱爲尋租活動。」<sup>171</sup>筆者認爲，尋租理論儘管已對腐敗的原因做出了深入而有效的解釋，但它顯然忽視了影響腐敗的還有一國的政治文化傳統。中國政治文化中對道德自律和人倫關係的極端重視促發了現代中國官員腐敗的兩個特色，即道德感薄弱和關係網盛行。因爲對道德的極度信任暗含了對制度約束的忽視，降低了防範人性風險的能力；而對人倫的高度重視則造成了法制觀念的淡漠，背叛人情和宗族傳統，還會給官員造成極大壓力。只有通過強化制度安排和提高制度供給能力的方式，削弱文化傳統中的不利因素，才能恢復政治的生機與健康。

黃仁宇在《萬曆十五年》一書中講述的事例也涉及到吳思所提及的「合法傷害權」的問題，就是一般的宦官利用職務之便對「倉廩」物件上下其手。也有他們的額外收入。<sup>172</sup>皇室宦官既

<sup>170</sup>所謂的尋租理論是指由供給彈性不足而產生的穩定的超額利潤。譬如說，因爲土地是有限的，所以土地的供給彈性低。一般的製造品，沒有進入障礙，利潤一高，供給就會很快的增加。但是，使用土地權所導致的收入，譬如房租、地租等，因爲土地資源是有限的，供給無法隨時增加，所以會有穩定的超額利潤。

<sup>171</sup>尋租理論的思想最早萌芽於1967年塔洛克（Tullock,1967）的一篇論文。但作爲一個理論概念是到1974年才由克魯格（Krueger，1974）在她探討國際貿易中保護主義政策形成原因的一項研究中正式提出來的。在這以後的十多年中，尋租理論長足發展，其理論影響力已遍及經濟學的各個分支，乃至爲社會學、政治學、行政管理學等等其他社會科學學科，亦提供了新的研究思路。這主要是因爲尋租理論對於現代經濟學的研究方法有獨特的創新。

<sup>172</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：14-15

然如此，文官集團自然也有一套徵收租稅與生財之道，那就是流行在官員與庶民間的「常例」<sup>173</sup>。明代俸祿微薄，制度上無法改變，官員只能從制度外覓金助俸，官場形成了許多不成文的規例。明代官員通過官場慣例，獲得了許多「合法」收入，「常例」就是其中一筆重要的收入。

174

明朝的財政收入，主要靠納稅完糧。這種稅收通常有兩種繳納方式，一是交錢，一是交糧。繳給國庫有銀子和糧米。但從地方到中央，千里運糧，豈能不損耗？老百姓交上來的碎銀子要鑄成元寶，損耗也是有的。然而，這當中的虧損如何處理？當然不能算各級官員的，只能在收銀收糧的時候多收一點，叫「米耗和火耗」，「陽」層面是合法、合理的補損，統稱「耗羨」。然而在「陰」層面地方官就會在計算歲捐時，私自加計損耗費用，「損耗」的計量就給州縣官有了一筆額外收入。<sup>175</sup>財政稅收這種「灰色地帶」的情況致使在文官體制上，普遍使人感到困難的是各級地方官只能隨環境的變化「因時制宜」。誠如鄒川雄（2000b）所指出：「這個陽陰默認體制下的政府，在『陽』層面，他為公益的表徵和民心的代表，但在『陰』的層面，他卻展現出家天下的皇族之私人利益，以及不同官吏的不同關係網路之私人利益。因此，在這個名實不符、公私不分的情況下，表面上看起來轉入『公家』手中的財富，實際上反而會轉入許許多多的『私人』口袋中去了。」他們沒有完全駕馭下級的能力，因為各人自抽「常例」，即下級也擁有財政權；人事權則集中於北京，對下級的升降獎罰上級只能建議而無法直接處理。而且，由於它的源頭是被視為「合法收入」的「耗羨」，因此，以後的一連串孝敬，也就不能算作賄賂，頂多只能算是「陋規」。因此，京官沒有征收常例的機會，而全靠各省地方官以禮儀

<sup>173</sup>常例錢，通常簡稱常例。明代文獻中涵義有二：一常例，意為通行慣例的做法。該涵義在明代文獻中最為多見，如《明史》載賜諡，“親王例用一字；郡王二字，文武大臣同。與否自上裁。若官品未高而侍從有勞，或以死勤事者，特賜諡，非常例。”轉引自單學勇（2002），〈試論明代的薄俸制及危害〉。

<sup>174</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：97-98。黃仁宇寫道：地方官的“常例”是一種普遍的不成文制度。亦在規定的稅額以外抽取附加稅：征收白銀，每兩附加幾分幾釐，稱為“火耗”；征收實物，也要加征幾匹幾鬥，稱為“耗米”、“樣絹”。除此之外，一個地方官例如縣令，其家中的生活費用、招待客人的酒食、饋送上司的禮物，也都在地方上攤派。對這種似合法非合法的收入，中央聽之任之而又不公開承認。

<sup>175</sup>參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：14-15。其次，因為在明清兩代，只有州縣才是直接和老百姓打交道的「牧民之官」。州縣作為「一方父母」，在征收常規稅費之外再加派其他，只要「拿捏分寸」地方上也能承受。州縣有此「合法」的額外收入，就可以孝敬府道；府道有此額外收入，就可以孝敬撫督；撫督有此額外收入，則可以孝敬京官。這樣「惡性循環」，非典型腐敗的實行，就有了經濟保障。

為名所贈送的津貼。銀兩源源不斷地流入北京，尤其是在考核地方官的那一年為數更多。考核者既然接受了被考核者的津貼，還哪裡談得上一切秉公辦理呢？

這裡的「常例」就是所謂「陋規」，也就是吳思所謂「潛規則」。<sup>176</sup>從常例錢這種規例可以看出，明代官風歪斜，吏治腐敗不堪，積習難返，如同毒瘤侵蝕著有機體。官員主動需索常例錢無疑是索賄行為，若是下級官員懷有一定目的而饋送則是行賄行為，此二者如同一枚硬幣的兩面，就本質而言皆屬於貪污行為。明代官場常例錢的存在，既有制度上的原因，也有人貪欲本性方面的因素。從根本上說，是一種不正當的現象，但又有它存在合理的一面。<sup>177</sup>這種常規的運作方式，彼此心知肚明，是一種官場上的「計劃經濟」，以備人際關係的運用之需。由於強調倫理道德，所以造成整個文官系統所有官員的兩面性，明代官員應該是人民的公僕，應該保持勤儉的生活，所以官員的薪水很低，甚至基層官員只依靠薪水無法維持正常的生活。經濟富裕者尚可應付官場交際，而貧困者就只能憑藉他的道德良心做取捨。所以官員實際上利用其他的收入來維持生活，地方官是從稅收中加收「常例」，京城的官員則是靠地方官的孝敬，特別是地方官員的考核年為數更多，這是一種制度的結構，歷史的循環。

## 二、經濟、文化與法律的陽陰實踐—以海瑞為例

在傳統中國社會不少統治者都看到了存在于中國社會中的基本問題，而且歷代王朝都有皇帝曾致力於予以解決，但囿于農業社會的政治經濟現實，所有的努力最終都毫不例外歸于了失敗—那就是土地問題。力圖土地平均，防止土地集中，大力保持自耕農在人口結構中的主體位置，最為顯眼的是明太祖朱元璋的土地分配政策。<sup>178</sup>不僅如此，為防止當時豪戶地主家產不致

<sup>176</sup>明代官員對待上司的方式不但上級來了要招待，要請吃，要送禮；下級到上級衙門辦事，也要送禮送錢。送給地方政府的叫「使費」，送給中央部院的叫「部費」，其他的還有冬夏送禮，分別叫炭敬和冰敬，是給上級官員買木炭和冰水的，也就是取暖費和降溫費。再就是「三節」（春節、端午、中秋）、「兩壽」（官員和其夫妻生日），照例也要送。

<sup>177</sup>官員對此的態度是：一、為取得一定額外收入保持士大夫階層生活的水準，無可厚非；二、能貪時則多貪點，腐敗的程度讓人震驚；三、要保持絕對清廉，不取任何額外的收入。對貪多少這一點意見不一致，本身文官系統已經分裂。官員們嘴上仁義道德、聖賢之說，實際上卻在貪污，言行之不一致，也造成官員們個人心理上的衝突。

<sup>178</sup>朱元璋即位後「連興大獄，打擊官僚、縉紳、地方等高級人士，從朝廷內的高級官員直到民間的殷實富戶，株連極廣。據有的歷史學家估計，因之喪生者有逾十萬。沒收了案犯的家產并把其中的土地重新分配，加上建國以來大批的移民屯田開荒，就使全國成了一個以自耕農為基礎的農業社會」（黃仁宇，P150）

無限擴大，朱元璋則給他們加之以很多額外的服役義務。<sup>179</sup>也因為這樣的土地政策，每一代王朝在其初始，自耕農都占據著全國人口的大多數，帝國的稅收也因為人口和土地的增長而有一時的充實。然而，這樣的管理制度只能「治標不治本」，甚至不具前瞻性。到了明朝中葉後，商品經濟的熱絡，更是帶給了帝國的危機。這種危機就是「重農抑商」的政策導致「農業」與「商業」發展失去均衡，無法「陰陽調和」，無法提出健全的管理制度，也就是「數目字管理」，給予文官集團在管理上出現了「陽陰二重性」的機會。

《萬曆十五年》對文化觀念如何影響經濟組織與法律體系，有很多的敘述與描繪。如論及「古怪的模範官僚」海瑞提倡農民「一歸本業，力返真純」時，黃仁宇的評論是：「希冀以個人的力量，領導社會回復到歷史上和理想中的單純。但是他和洪武皇帝都沒有想到，政府不用技術和經濟的力量扶植民眾，而單純依靠政治上的壓力和道德上的宣傳，結果只能是事與願違」。(黃仁宇，1990：151) 在批評海瑞只能以空洞條文禁止民間當舖高利貸剝削農民無法收效時，黃先生說道：「我們的帝國缺乏有效的貨幣制度和商業法律。這兩個問題不解決，高利貸就無法避免」。但是：

「本朝法律的重點在於對農民的治理，是以很少有涉及商業的條文。合資貿易、違背契約、負債、破產等，都被看成私人間的事情而與公眾福祉無關。立法精神既然如此，法律中對於這一方面的規定自然會出現很大的罅漏，因而不可避免地使商業不能得到應有的發展…本朝的官僚政治把這種情形視為當然，因為立國以來的財政制度…無需乎商業機構來作技術上的輔助…扶植私人商業的發展，則照例不在（地方官）職責範圍之內。何況商業的發展，如照資本主義的產權法，必須承認私人財產的絕對性。這絕對性超過傳統的道德觀念。就這一點，即與《四書》所倡導的宗旨相背。海瑞在判決疑案時所持的「與其屈兄，寧屈其弟」等等標準，也顯示了他輕視私人財產的絕對性，而堅持維繫倫理綱常的前提。」(黃仁宇，1990：161-162)

這段話表述了下面的二項意義，一是黃仁宇將《四書》儒家經典反映的「倫理綱常」傳統

<sup>179</sup> 「這種服役名目繁多，而且按累進稅的原則分派，即家室愈是殷富，其負擔也愈是繁重。比如各地驛站所需的馬匹、船轎和飲食，完全出自大戶供給，一年中的供應量又沒有限額，旅行的官員越多，他們的負擔也越重。」(黃仁宇，1990：151)

道德，視爲是與「私人財產的絕對性」相互對立的文化觀念。前述洪武皇帝打擊縉紳之士、土地豪強就是要建立以「自耕農」自給自足的小農社會，因此，文人士大夫科舉題本《四書》即是教導「義利之辨」。<sup>180</sup>因此，一個做了官的君子，只能利國、利民、利公，絕不能利私。但如果以此作爲對所有官員之普遍和基本的要求，則既不現實，也未必正確。一方面則同時呈現了「商業機構、產權法、私人財產的絕對性」三項關鍵字眼，印証本文用以解析黃先生「數目字管理」的三組基本要素：「經濟組織、法律體系、文化觀念」，讓這三項管理能相互包容運作及可以形成資本主義的社會。黃仁宇先生建構的「數目字管理」概念確實具有若干洞見，能夠比較有效地點出當時中國缺乏「經濟組織、法律體系、文化觀念」三者間的互動與支撐；而不是當時中國市場與政府之間，即如黃先生所謂的僅是藉由政治上的壓力和道德上的宣傳來連繫。筆者認爲中國社會欠缺「數目字管理」主要有下列原因，首先，中國傳統商業競爭，一直缺乏理性的公開、公平的市場競爭，不是商業組織之間的「效率競爭」，而是發生在人際關係層面之間的競爭。傳統社會的當商人將親戚、朋友、熟人、官員、權力、壟斷等等都當作了商業利潤的可能來源，就意味著「效率」失去了管理的價值。通俗地說，假如一個官員、一紙批文能夠帶來巨額暴利，那麼，沒有人會費勁去面向企業內部挖掘組織效率—當組織「效率」變得毫無意義，「數字」也就同時變得毫無意義。其次，以儒家文化爲主流的中國傳統社會，歷來缺少經濟效益的「數字化」概念，即沒有投入產出的基本概念，也沒有機會設計「停損」的管理意識，而是習慣於以純粹的道德、道義爲標準來衡量經濟活動的合理性。以道德代替法制，以繁瑣的禮儀代替數目字管理，這是中國傳統政治管理的特色。而這種政治管理方式也深深地影響了傳統的商業管理。

朱元璋「小農社會」的財政政策基本上是種如「潛水艇夾麵包」中「大而無當的結構」，財政系中中缺乏總攬其成的國庫制度，中央財政主管機構戶部以及全國各地稅收機關之間，幾乎不存在任何可由戶部統轄調度的「分支財庫」，也因而在財政制度上缺乏暫時集中財稅收入

<sup>180</sup>海瑞立志當個清官以名垂青史，因此，從「義利之辯」即可以判定文官士大夫對儒學倫理的貞定性。揣摩他對「士、農、工、商」階級的想法，人生的追求無非「義」與「利」。如果追求利，可以爲農、爲工、爲商。農、工、商原本是興利之事，求利無可厚非。唯獨爲士做官不可求利，只能是爲國盡忠，爲民辦事。因爲士的追求是義。世界上之所以有士農工商的區分，就因爲有義利之別。義高於利，所以士高於農工商。一個士人如果也去追名逐利，那就不夠資格當一個士，也不夠資格當君子了。

的有效「中層機構」，只能純任各級地方政府以洪武祖制「基本稅率」繳納稅糧，各地稅收記錄主要只是上報戶部交差了事的「官樣文章」，不反映真實稅收數字的變動。因為是採用「基本稅率」繳納稅糧與計算報銷，即使民間經濟成長帶來商業部門稅收增加，政府基本上也不必主動因應，無需針對農業、商業稅收比率結構調整財政制度，充份呈現一種「被動性格」，全國財政的主要目標乃放在「維持政治現狀，而非反映經濟社會的動態」。而維持這套財政制度的主要手段則是將「文化與政治的支配」強壓在「一種大而無當而又自給自足的經濟系統」上，可以完全不顧「商業壓力及外來的競爭」。只要文官體系不受到威脅而能正常運作，依個別的關係網絡達到自身生活無虞，又何必另行成立新的管理體系來為難自己呢？<sup>181</sup>

就上述而言正可說明行政官僚本身「陽陰二重性」，也顯現了中央與地方實行上的隔閡。或許國家的統治者—皇帝或少數中央決策官員對此一現象也並非毫無所悉，有時他們可能體會更深。歷史的經驗告訴統治者，深負雄才大略，想要大刀闊斧來推行政策者，通常會以失敗收場。不僅因為傳統文化保守的惰性所使然，也不僅因為社會的技術與組織動員的水平無法配合，更因為拿捏分寸所造成的間隙化效果，會使得政策在實際執行時被浸蝕甚至被消融了。因而表面上以「皇權」名義，勢必應該要兼顧中央與地方的公義，對整合人心和鞏固皇權是必要的。但在實際政策推行上，最好採用「無為」或「拿捏分寸」的方式，不要擾亂民間生活的步驟。因為唯有如此，才能達成表面上看似有為，但實際上卻無為的效果。由上分析可知，不論是地方基層的宗族、地方官員或中央官員甚至皇帝本人，均採用了陽奉陰違的方式來面對皇權的政令。只是彼此心照不宣罷了。這種彼此默默遵循但又不公開承認的行為模式，意味著陽奉陰違本身已是個「默認的體制」。也就是大家對於自己與別人「公開與私下」的不一致行為模式是彼此默認的，是心照不宣且不言而喻的。如同鄒川雄所言：「人們不但默默承認及遵循陽奉陰違的行事邏輯，而且也頹期對方也會如此默認及遵循。這種陽/陰的默認體制本身絕非由

---

<sup>181</sup>我們可以從下一段話來了解政令推行的概況：張居正擔任首輔的時候，他用皇帝的名義責令各府各縣把稅收按照規定全部繳足，這一空前巨大的壓力為全部文官所終身不忘。批評張居正的人說，他對京城和各地庫房中積存的大批現銀視而不見，而還要用這樣的方式去斂財，必然會通致地方官敲撲小民，甚至鞭撻致死。這種批評也許過於誇大，但是張居正的做法和政府一貫所標榜的仁厚精神相背，卻也是事實，同時也和平素利用鄉村耆老及外所行“間接管制”的形式不符。這種間接管制雖然行政效率極低，實際上卻為事勢所需，它在成萬成千農民之間解決了官方鞭長莫及的難題。（黃仁宇，1990，157-158）

欺瞞矇騙或權謀所組成，因為光靠這些無法形成一個日常化的體制，相反地，它是人們集體的「生活慣習」(habitus)。」因此，「陽奉陰違」的行事態度關係臣民對中央皇權的政令的執行率，尤其有關於財政稅收的政策，此關係到帝國生存的經濟基礎，統治者是不允許政令完全形同具文的。而且所有的政策之執行，必然涉及到與此相關的人或團體的利益，因而如何在執行過程中，讓所有相關利益均能相互整合或協調，乃是十分重要的工作。只是這個工作的完成無法公開為之，而是「只可做而不可說」。<sup>182</sup>

中國文官具有「陽陰二重性」的特質，使他們具有兩面性，一方面他們從小即受四書五經的道德宣教化，以忠君愛國、仁義道德相標榜，以施展治國平天下的宏大抱負為國家服務，以直言諍諫為價值取向；另一方面現有體制存在很大漏罅，法制建設極不健全，這為文官的腐化墮落提供了契機。再加上當時官俸極低，中下級官員無力支付家庭日常開支更遑論相互之間必要的禮尚往來，向上級的貢獻，於是他們接受下級官員的饋贈就是合理而不合法的了。對於中國官僚體系來說，大多數的士人參與科舉進入文官體系為國服務，主要目的是謀求官職、求名求利，利用自己的人際網絡，冀求取得經濟與政治資本。而最佳捷徑則是「收購土地」。因為，政府不明確的財經政策，無法解決農民的信用貸款，當時的官僚富戶能大肆借貸、搜刮土地，剝削農民，以維持官僚家族的龐大開銷，這些錢財週轉正是小農社會的經濟景象。貧富的社會階層流動也因科舉制度的興盛銷替流轉，因此，也就形成「上層」與「下層」這兩個穩定的社會階級。海瑞以「陽」層面同情「農民」被剝削的心理，而「陰」層面看待上層集團的土地與錢財都是「非道德」行為得來的。因此，海瑞以自己的「盛名」為資本，想顛覆形塑已久的社會階層，已不是他能力所及了。於是，反對勢力批評的聲浪風起雲湧般的出現。

海瑞依照太祖制度下決心改變土地侵奪問題，不僅「陽」是出於保持法律的尊嚴，而且是為了維護道德的神聖。私下裡也帶有「陰」層面「劫富濟貧」的思想。他有限制富戶過多地占有土地、縮小貧富差別的願望，這種信念使他一往直前，義無反顧。因此，他毫不猶豫地接受了大批要求退田的申請，首當其衝的竟是他的恩人—徐階。<sup>183</sup>徐階曾是文官集團的為高權重

<sup>182</sup> 這些團體包括皇權、從京官到地方的各級官員、以及地方宗族或會社的團體。

<sup>183</sup> 南直隸境內的豪紳富戶，最為小農百姓所痛心疾首的是徐階家族，家庭成員，據稱多達幾千。其所占有的土地，

的首腦，在「陽」的層面當是踐行儒家的「仁義禮智」、施行仁義；然則「陰」層面卻放任家人橫行不法，無限地擴充家產，巧取豪奪，則不能不與文官集團的整體利益發生衝突。他的所作所為已經激起民憤，威脅了整個的官僚政治。無論出於陰還是出於陽，文官集團都不能允許徐階如是地獨占利益，為所欲為。<sup>184</sup>中國社會是一個「陽情陰法」的社會，講求「人情義理」，「知恩圖報」又是被人們普遍讚頌的美德。海瑞如此對待恩人徐階，對當時官場人士或士大夫、鄉紳就認為這個人不通人情。然而海瑞卻決心要揚善懲惡，移風易俗，作出一個規範。這種先聲奪人的氣勢讓許多貪官污吏土豪劣紳聞風喪膽。<sup>185</sup>海瑞認為，這樣既可以使那些逢迎拍馬的人無從下手，也可使那些藉出巡之際搜刮民脂民膏的人一無所獲。他堅持認為，「勿以善小而不為，勿以惡小而為之。」在這裡，就「時、位、中」的哲理來說，海瑞是否有在道德、法律層面「拿捏分寸」，也端是他的「身心狀態」吧！

再以海瑞的法律裁決為例，他充分重視法律的作用並且執法不阿，但是作為一個在聖賢經傳培養下成長的文官，他又始終重視倫理道德的指導作用。其審判斟酌的標準是：

「凡訟之可疑者，與其屈兄，寧屈其弟；與其屈叔伯，寧屈其姪。與其屈貧民，寧屈富民；與其屈愚直，寧屈刁頑。事在爭產業，與其屈小民，寧屈鄉宦，以救弊也。事在爭言貌，與其屈鄉宦，寧屈小民，以存體也。」（黃仁宇，1990，144）

這層意義就是說，亦即在官僚面前，原告與被告本來在人身上的不平等（社會資本），因

---

一說是八萬畝，另說是四十萬畝。上述數字無疑地有所誇大，但徐家為一大家庭，幾代沒有分家，放高利貸的時間已頗為長久。海瑞把有關徐家的訴狀封送徐階，責成他設法解決，最低限度要退田一半。從他們往來的文牘中可以看到，徐階被迫接受了海瑞的帶有強迫性的要求。這事件發展如下：徐階於海瑞有救命之恩。在他任首輔期間，海瑞因為上書而被繫獄中，刑部主張判處絞刑，徐階將此事壓置。他退職家居以後，聽任家裡人橫行不法，根據當時的法令，他可以受到刑事處分。海瑞強迫他退田，並且逮捕了他的弟弟徐皖，一方面顯示了他的執法不阿，另一方面也多少可以減緩百姓的不滿，體現了愛人以身才德的君子之風。

<sup>184</sup>案情經揭發公開，受到政敵高拱一方的攻擊，即為全部輿論所不容，而使徐階失去了防禦的能力。文官們可以用皇帝和法律的名義加給他以種種罪名，使他無法置辯。他在海瑞罷官之後，受到他的政敵高拱等人清算。他家裡的全部土地全部被沒收。他的大兒子遠戍邊省，兩個小兒子降為庶民。如果不是張居正的援手，徐階本人都會難於幸免。這件事情對海瑞的殺傷力極大。

<sup>185</sup>縉紳之家紛紛把朱漆大門改成黑色，以示素樸，弄得蘇州城裡好像家家都在操辦喪事。證物的指導原則是道德至上、公務儉樸，也曾對皇上提議要杜絕官吏的貪污，除了采用重典以外別無他途。條陳中提到太祖皇帝當年的嚴刑峻法，凡貪贓在八十貫以上的官員都要處以剝皮實革的極刑。不論他的屬下，甚至來訪官員皆人心惶惶。（黃仁宇，2009：150—153）

血緣關係、社會身份及道德品質而互有上下。官僚重要的是保存這梯級的社會價值，而可忽視訴訟之性質及提出訴訟之動機。換言之，法庭審案原不是為民服務，可以置案情的經濟性格於不顧，而只著意保全中國傳統的社會組織。單就鄉宦與小人的爭訟而言，海瑞的「聽訟」價值取向，與孔子「君子喻以義，小人喻以利」；及孟子「何必曰利？亦有仁義而已矣！」完全一致。可見得他看來離奇的態度，出自於一種千百年以來已成為風俗的思想與信仰，已不是單純的司法問題在傳統中國社會裡，法律其實與儒家的禮儀規範有著密切的關係的，甚至在歷朝歷代法律就是從儒家的典籍裡抽象出來的，另外為了實現最高統治者的意願，這些法律又摻雜了很多的統治者的願望，所以我們可以說古代中國的法律其實根本不是近現代意義上的「法律」，它們夾雜了太多的儒家道德倫理說教，因此從本質上說它們只不過是儒家倫理的法典化，而它們的權威來源則是「系統編撰而成的皇朝法令集成只因為它本身有強制性及巫術性傳統來支撐，所以才被認為是不可觸犯的。」這種所謂的「法律」其實是不能保證案件評判之公允的，也無法實現法律所追求的司法之公正。<sup>186</sup>也就是說古代中國的縣官在審批案件時，所尋求的並不是真正的公正和公允，他們只是利用自己所受的儒家教育來判案，只要達到了聖人所說的所謂公道就可以了，而不管是不是符合當事人所追求的判決的公正，甚至可以這樣說在很多情況下歷朝歷代都有那麼多的冤假錯案。<sup>187</sup>其因即在缺乏法律的確切執行，這些「形式化」的法律斷絕理性化。士大夫們越是崇奉這些經典就越保守，就越堅守傳統主義的政治與經濟模式，以保證他們的既得利益。

吳思(2002)在《潛規則—中國歷史中的真實遊戲》提到中國社會常於隱藏在正式規則下，另有一套實際運行的規矩。不是說官員按不按照聖賢教導的辦事就不會下台，而是有沒有侵犯到原有的官吏集團既得利益跟那一套根深蒂固的官場規矩。<sup>188</sup>儒家隱惡揚善的特性，造就了

<sup>186</sup> 正如韋伯所說：「政府官員以家產製的方式，自費僱傭僕役來擔任治安與細瑣的公事，官紳行政基本上反程序主義的，家父長式的性格，是錯不了的——遇有冒犯的行爲，不需要引具體的法規就可以加以懲罰。最值得注意的是法理的內在性格，以倫理為取向的家產製，所尋求的總是實質的公道，而不是形式法律。」

<sup>187</sup> 參見黃仁宇著，《萬曆十五年》，1990：156-157。

<sup>188</sup> 吳思(2002)《潛規則—中國歷史中的真實遊戲》的內容這是一本批判中國(古代)官場政治，講如何淘汰清官的故事，主要的例子在明清。作者講述隱藏在正式規則下，一套實際運行於中國社會的規矩。不是說官員按不按照聖賢教導的辦事就不會下台，而是有沒有侵犯到原有的官吏集團既得利益跟那一套根深蒂固的官場規矩罷了。儒家隱惡揚善的特性，造就了漂亮跟表達政府善良願望的規定，卻忽略了隱蔽的實際利害關係。整本書講超多陋規的，老百姓永遠是最大的受害者。

合於體面跟表達政府善良願望的規定，卻忽略了隱蔽的實際利害關係。維持表面上的和諧與利益共享，卻私下實質地進行利益攫取，實可謂「合則兩益，分則兩害」。在中國歷史上，王安石變法以及本書作者所著重討論的張居正的改革最後都以失敗而告終，其原因就在於文官集團的層層阻撓，使得改革舉步維艱，所以，不論是王安石，還是張居正，作為改革者，一旦得罪了龐大而又迂腐的文官集團中的一人，就會進而得罪整個的文官集團，其失敗是必然的，他們的下場也是令人扼腕的。改革不成，社會只能在原有的道路上繼向前行走，最後走向滅亡，再由另一個朝代取而代之，還是回到大歷史的輪迴。

## 第七章 結論

前面各章的探討乃以本土中國為本位，提出關於傳統華人思維邏輯與行事謀略的嵌合事例。內容以鄒川雄教授所提出的「陽/陰默認體制」為基調，探討《萬曆十五年》人物的思維核心：「陽陰二重性」。其次，就型塑華人社會的文化深層結構與布爾迪厄的實踐邏輯為取向，從季登斯與布勞岱爾等人的理論為分析觀點來論述《萬曆十五年》書中人物、體制與社會結構互動具有的實踐功能做了說明。在本章中，將提出筆者研讀本書在行動者/結構的研究架構下，提出對當代文化的一些可行性建議。首先是在皇權實踐上，我們需在遵循「禮治秩序」原則，建構名實相符的君臣關係，調和權力均衡共治，才能政通人和，造福桑梓。其次，在文官集團上，勢必確立實踐義利分際的行政體系，讓義與利能在經權原則，切合時中，給予各個行政體系安分守己、各得所需。最後希望制度文化與庶民生活面向上，能夠提供合理性途徑來規範「人情面子」文化運作，建構與時俱進、適合時代潮流的華人文化。

### 第一節 皇權：建構名實和諧的君臣實踐

我們從通過對明朝政治的考察尋繹到皇權從實體化走向象徵化的軌跡，也就是「名實分離」。考察這個問題時，首先應當把焦點投向皇位世襲制的演進。從這個角度考察，筆者發現了幾項看法。<sup>189</sup>在這觀點中，尤其是皇帝若是幼年即位，就更離不開顧命大臣的輔佐。從輔佐

---

<sup>189</sup>筆者認為：第一，開國君主大多是通過戰爭、政變等非常手段奪取政權的。這種取得政權的方式，勢必使開國皇帝大權在握，成為行政首腦，而絕不可能成為僅具象徵意義的禮儀性的虛位君主。然而，由於人的生理極限，即使是極有能力和精力的皇帝，也不可能做到事必躬親。這就給以宰相為首的執政集團的權力發展留下了空間。第二，能夠取代前政權而登上皇位的開國皇帝，一般說來具有較強的能力，非屬平庸之輩。而後繼的君主，則往往與自身的能力無關。即位登基，一般也不需要經過激烈的角逐，僅僅由於宗法關係而繼承了皇位。即位的君主缺乏政治實踐與政治經驗，更缺乏政治威信。這種皇位世襲制，不可避免地造成了人主的低能。僅此一點，後繼君主就勢必要比開國皇帝顯出弱勢。他所擁有的名義上屬於他的權力，往往並不代表他的政治實力，而僅僅由皇位這一特殊地位所帶來的。因而這種地位更多的是帶有一種象徵性。第三，在皇位世襲制下即位的皇帝多是幼主。由於尚未成年，難以理政，所以決事多由前朝顧命元老和宰執大臣。新君對於前朝元老，往往是畢恭畢敬，唯恐不尊。這就使新君從即位之始，便直不起腰身，受宰執所左右。第四，除了開國皇帝，後世的皇帝自幼就在保傅制度下接受嚴格的君道教育，即位後，又有侍讀侍講制度進行繼續教育，這使多數君主都具有一定的自律性，能在士大夫規定的“禮制”中循規蹈矩。較之規勸皇帝過失的諫官制度，保傅制度和侍讀侍講制度是一種防患於

到親政，不僅不起實際作用，也大多養成了事事聽命於大臣的庸儒性格。因而，君弱臣強亦勢所必然。明代的皇帝，除了洪武和永樂，也多以“先生”稱呼實際的宰相內閣大學士，尊為師長。歷史上頻發的外戚、宦官、權臣弄權與太后攝政，都是假皇權之威來行弄權之實。這一方面反映了皇權的變質，形成「角色的不協調」。另一方面也正顯示出皇權並沒有實權來決定大事，僅具有「權威性」象徵意義。

### 一、皇權名實不符的原因

傳統中國社會裡，制度的意義是有限的，尤其是對一個領土廣闊的帝國而言。《禮記·中庸》：「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」中國禮樂制度的維持乃取決於天子。君權不重，一定有其它力量來填補真空。好的時代，就是權力有序的時代；壞的時代，就是權力無序、相互爭奪的時代。明朝內閣制的確講究分權，但是它分的是百官之權；而且皇帝奪走了原屬於宰相的權力，使皇權和相權失衡，而且將權力私人化。總體上是向集權和專制邁進了一大步，明朝的權臣或權監都依賴於皇帝的信任和授權，本身說明了皇權的絕對強勢地位，明朝決策權完全歸於皇帝，無論內閣票擬還是內監批紅都是代行權力，因此取決於皇帝的意思。朱元璋的內閣分權決無「弱化虛化皇權」之意，相反是爲了讓內閣和中書省「內鬥」，以鞏固皇權。這就是因爲在古代中國君主制度下，人事的影響往往還要大於製度。制度是死的，人是活的，以死的制度治理活的人，自然會有疏漏。故就制約皇權而言，必須指出的是：僅靠宰相一人制約皇權往往會靠不住，只有形成多人參與的分權制衡體制才能真正有效制約皇權。明朝也就是因爲有了這樣一批專權和清高的大臣，才能形成一個強大的文官集團，做爲文官集團之首的內閣才能有效制約皇權。

君主集權的弊病將導致「相權大過皇權」的危險，當該怎麼因應呢？明末思想家黃宗羲意識到這個問題，並提出了相應有效的制度方案，也就是「君權、相權」共治天下，但同時在兩者之外，加上一個清議權，也就是「監察權」。「祭酒」可以憑藉制度化的清議權，特定時候高

---

未然的更有效的預防機制。這種“諫心”之製必然使皇帝主動向以宰相爲首的執政集團讓權。其結果是皇權逐漸虛化。

於君權、相權，與位卑權重的給事中合作，抑制君權、相權過大帶來的危害。<sup>190</sup> 如此，中央行政體制的三位一體，加之地方士紳督導地方官主導地方政務，完成了華夏意義上的「三權分立」。黃宗羲猛烈抨擊君主專制之弊端，提出精心擘畫改良式君主制之方案（徐進 1992：36）。他分別從理念層次和實踐層次，藉《明夷待訪錄》一書，描繪出理想社會之藍圖。在理念層次上：（一）紹承儒家民本主義的政治哲學，首提「天下為主君為客，君之經營為天下」（〈原君〉）的反專制主張，作為最高的政治指導原理。他認為「君天下」是盡勤政之義務，而非圖享樂之權利，君主若自利，以天下為私，則將成天下大害，必招敗亡之禍；而天下人民既已為「主」，則當有其應享之權，即人群平等、人各得其利、及人民七種權利。（二）據「民本民貴」之原則，認為臣之出仕，乃為天下，非為君；臣之職責，不為一姓之興亡，而為萬民之憂樂（〈原臣〉）。並強調君臣之間的合作性質與師友關係，以駁斥「君父一體」的觀念，和糾正「君尊臣卑」的政治文化，而主張君臣分權，共同議政，才不會導致權臣、文官集團的把持，破壞皇權「名實相符」的政治行動。因此，皇權必須依循臣民能供同接受的公共規範：「名分禮秩」，國家理法始能在公共體制發揮作用，不至於流於形式。也才能對皇帝施予最大程度的限制，皇權不敢流於絕對專制，而有讓天下人信服的正當性。

## 二、以禮制規範君臣秩序

筆者認為，要建構名實和諧的君臣實踐的方式，祛除上述「陽陰失調」的弊病，就是建構以「禮」為規範的體制，落實道德的考核。以「禮」為核心理念，用禮制、禮樂追求組織體制的合理化。激發人們的邏輯判斷的潛在能力，讓人們能夠自覺地從理智上求真。其要旨就在於追求符合天時、地利、人和的規律性，以富於人文精神，合乎人性的禮制和禮樂來規範組織秩序；用禮制約束人，用禮樂營造敬業、敬人的組織氛圍。孔子的治道強調「正名」，要求做到「名正言順」，各司其職，做到「君君、臣臣；父父、子子」，也就是與其組織角色、職務相稱，

<sup>190</sup>官名。古禮，祭祀宴饗時，由最年長者舉酒以祭於地，故祭酒為尊稱。戰國時齊國稷下學官尊長亦稱祭酒。《續漢書·百官志二》劉昭注引漢人胡廣說，謂官名祭酒，系部門之長。漢博士之長，本稱僕射，東漢改為博士祭酒，秩六百石，此外又有郡掾祭酒、京兆祭酒、東閣祭酒等。西晉以國子祭酒為國子學之長。歷代沿置。北齊國子寺，隋、唐國子監，都以祭酒為長。歷代均置。唐國子監祭酒秩從三品。明、清祭酒從四品。清光緒三十一年（1905）廢國子監，設學部，置尚書，國子監祭酒乃廢。參見奇摩網頁：  
[http://tw.babelfish.yahoo.com/translate\\_url?doit=done&tt=url&trurl=http%3A%2F%2Fwww.tcm100.com%2FShuJuKu%2FZhiGuan%2FzzZhiGuan1115.htm&lp=zh\\_zt&.intl=tw&fr=yfp](http://tw.babelfish.yahoo.com/translate_url?doit=done&tt=url&trurl=http%3A%2F%2Fwww.tcm100.com%2FShuJuKu%2FZhiGuan%2FzzZhiGuan1115.htm&lp=zh_zt&.intl=tw&fr=yfp)

也就是其「實」與其「名」相符合。而且「不在其位，不謀其政」，防止角色或職司的紊亂，用完善的層級制度和制度的文化氛圍約束體系成員。就如孔子所說：「以約失之者鮮矣。」（論語·里仁篇）這就是說：用禮制來約束之，犯錯誤的人就少了。孔子又說：名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」（論語·子路篇）必然造成治理體制的紊亂。所以，禮樂的關鍵性作用在於形成一種敬的組織氛圍，敬重自己的組織角色或職司，敬重上司，尊重下屬，使組織秩序井然，能成大事。職是之故，治道之首即制度化的組織治理；而決不是人們所附會的隨意性極大的所謂「人治」。

孔子以及後世文化精英所倡導的「禮」和德治，是建立在個體內部「反求諸己」的道德實踐上的，但人們究竟是不是在按他們的設想和標準修身養性、修養的程度又究竟如何，外部難以用統一的量化標準來衡量。相反，在缺乏制度和規範約束的前提下，誰能保證官員中沒有「滿嘴仁義道德，一肚子男盜女娼」的小人儒和偽君子。杜維明先生就認為，「實際上這種道德自覺性很高的領導階層在當前的政治體系中還沒有出現。」<sup>191</sup>事實上，出於一種政治上的功利思想和現實主義考慮，相當部分的官員會以道貌岸然的姿態出現在眾人面前，而且可以把這種偽善表演到不但逼真，而且動人的地步。因此，將儒家的「禮治主義」涵容於官場有其必要的意義。面對全球化、現代化的情景，我們不可能只停留於面向過去、局限於東方社會來批判孔子管理思想的得與失，做出歷史主義的評判；我們需要的是面向未來、立足於普世價值，現實主義地繼承和發揚孔子的管理思想，使儒學管理的現代轉換工作順利進行，與全球化的潮流相適應，為人類的經濟發展提供更多強有力的精神力量。

## 第二節 文官集團：實踐義利分際的行政體系

「陽陰二重性」的言行邏輯是中國社會特有的官場文化。作者黃仁宇考察明朝社會對當時「文官集團」與社會結構互動的行為方式作出全面、深刻、系統的總結，揭露出各層及文官「陽陰互動」的目的大都是為了名利和權勢，也就是利用「權」來進行「義」與「利」的爭鬥。陽

<sup>191</sup>杜維明：《現代精神與儒家傳統》，生活·讀書·新知三聯書店 1997 年版，第 428 頁。

奉陰違者，權力鬥爭權謀之始也。陽奉陰違亦非與生俱來的，只是由於難敵強者的霸道或蠻橫，難拒上司的獨裁和專制，處於弱勢或下屬者，出於某種目的和動機，在執行上司的指令時，爲了保全各方的利益，就不得不採取陽奉陰違的策略。正如所有的事情都有它的多面性一樣，陽奉陰違的表現形式也是呈現出多面性的。<sup>192</sup>

## 一、明代文官集團特性與利益爭奪

明朝「文官衝突」有個特點，不僅是權臣之間的爭鬥，而更重要的是首輔大臣和皇帝之間的爭鬥，也是具有資本主義分權性質的「黨爭」，這種爭鬥最後都是以很殘忍的方式結束。<sup>193</sup>沒有如同君主立憲的西方社會一樣最終以和平分權的形式結束。明朝的「黨爭」是爭權的開端，對皇權的抗爭往往被認爲代表了某種道義觀點或者人民的利益。然而，過度的黨爭破壞了官員之間的信任和團結，弱化了國家的力量。畢竟，當兩派相互之間激烈鬥爭是否出於道義原則？黨派利益？或者純粹是義氣之爭？再者，士大夫階層相對於其他階層，相對於皇帝，具有相對的獨立性。在與外界發生衝突時，士大夫之間以往的恩怨往往會煙消雲散，共同維護全階層的利益。然而，士大夫階層和其他階層一樣，人的集結總會產生派別之爭。<sup>194</sup>在士大夫政治之下，所謂的皇權和相權之爭已經成爲次要的問題，政治鬥爭大多是以宗派之爭的形態呈現的。在派系政治之下，無論是作爲言官的諫官御史或侍從學士，無論是執政大臣，還是皇帝，都無一例外地成了派系鬥爭這作用各異的要素。本來在中國傳統的政治體制中，按照原本的設計，言官的確應當是獨立於皇權和相權之外的第三勢力，但由於宗派政治的緣故，言官則事實上無法獨立，不可能超脫於政治鬥爭的圈子之外。在政治鬥爭尚未激化之時，言官或許還可以行使其規

<sup>192</sup>就陽奉陰違在我們的社會生活中的幾種表現形式進行大致歸納，究竟扮演著怎樣的角色。誠如鄒川雄（2002b）所強調的，在陽／陰的默認體制下，中國人會展現如下的陽奉陰違的實踐邏輯：在政治場域，「陽」宣揚禮義道德而「陰」則爲利益分贓、「陽」爲文人政府而「陰」則爲胥吏暗盤政治，以及「陽」強調共識團結而「陰」則拉關係和搞派系；在法律場域，「陰」的私下調解與「陽」的國法公斷產生二元化現象；在經濟場域爲行會自治；……在人際場域，「陽」重視面子與和諧而「陰」講人情關係、界定自己人和外人以判定私下和公開場合；最後在個人場域，區分「公己」與「私己」，以及推崇「外圓內方」的處世哲學。（鄒川雄，2002b：015）

<sup>193</sup>縱觀整個明朝的首輔大臣，幾乎都是「不得好死」的，即便威權如張居正，在世時堪稱「相父」，神宗不稱其名而尊曰「元輔張先生」，真正的「參贊不名」，死後也被立馬降罪，人亡政息。而嚴嵩、高拱也是一個例子。明代文官黨爭的特性是參與者的多樣性，除了皇帝和代表整個「士大夫」階層利益的宰輔，還有一群莫名其妙的「宦官」，他們代表的利益不是固定的，因此明朝的「黨爭」比西方複雜。

<sup>194</sup>因爲士大夫階層具有「緊密」的差序性人際網絡，在士大夫階層內部，由科舉而生成恩師、門生、同年等關係，由薦舉和共事而生成故吏、僚屬等關係，由婚姻而生成聯姻關係，由志趣而生成友朋關係，由政治立場而生成黨派關係，總之存在著大大小小的有形或無形的圈子和宗派。在傳統中國的政治生活之中，黨同伐異的派系角逐隨處可見。

諫君主，但當政治鬥爭趨於激化之時，言官幾乎毫無例外地成爲某一政治勢力的附庸。走向象徵化的皇權，儘管有著「空洞化形式化」的一面，但仍存有「實體性」的一面。所以在君主制政體中的黨爭背景下，皇帝像神佛一樣被尊崇著，皇權作爲戰勝對手的王牌，成爲各方爭取的對象。只要能與皇帝結盟，左右皇帝，就可以在黨爭中掌握主導權。以宰輔爲首的執政集團，是派系政治中的當權派。但當權派也常常會產生分裂。在黨爭中，皇帝沒有超然置身於局外的可能。並且，捲入黨爭旋渦的皇帝並不能主導黨爭，只會被黨爭左右，成爲某一派系的利用工具。派系政治不僅是文官士大夫政治的最主要的特徵之一，也是中國的傳統政治的基本特徵之一。如果從派系政治的角度考察包括皇權在內的許多政治現象，幾乎都可以得到合理的解釋。

然而，派系政治對於「官民」分際中，是否當能造福庶民社會？從陽陰層面來區分，中國社會人民職層貴賤即是「陽」爲官，「陰」爲民，「陽陰對立」就產生了社群矛盾。在帝制社會中，權力決定一切，權力也決定經濟，所以，在「君臣」、「文官」、「庶民」的互動位階中即存在著「權力爭逐」的矛盾，權力關係劃分人群，管理者與被管理者，即官民兩大階級。然而，由於人性的貪婪，掌權的官員貪污腐敗，往往對政策執行會由「陽」轉「陰」，公權力腐化墮落爲掌權者的私權力，掌權集團形成了特權階級，對無權的人民實施專政；使權力爲公的原始民主社會異化成了權力私有化的家天下社會。中國傳統官僚集團儒家的聖王、君子之類就屬於「刑不上大夫」的特權階級。統治階級與人民階級，它們之間建產生官民矛盾；就是超越於法律之上、不受法律制約的、少數人享受的特殊權利造成人與人的不平等，致使公權力異化爲私權力的禍害性力量。

中國農民的耕地是國家的國土，皇帝是國家的代表，農民自然是皇帝-官僚體系的臣民或子民，依附於國家。皇權專制制度對於農民的予奪生殺的「天然權力」，毫無限制的權力體制通過賦稅、稅外加稅、費外加費等名目，不斷加重對農民的掠奪，通過五花八門、無奇不有的方式直接牟取暴利。因此，中國古代社會的基本矛盾是皇帝、官僚集團與該集團以外的全體社會成員的權術鬥爭。其中庶民地主與官僚地主（鄉紳）的矛盾是不容忽視的。庶民地主具有雙重性，他們一方面在經濟上剝削農民，另一方面又受官僚地主的剝奪和欺壓。庶民地主受官僚

剝奪的程度遠遠超過了他們自己對農民的剝削，同時官僚地主對庶民地主的剝奪的程度也大大超過了對一般農民的剝奪。張顯清在《明代官紳優免和庶民『中戶』的徭役負擔》指出：明代官紳等級與庶民等級的劃分是最基本的。官紳等級，係指具有進士、舉人、貢監生員身份的出仕、致仕、未仕人員的階層，皇族、貴族也屬於官紳等級。庶民等級，除了廣大的農民階級之外，還包括庶民地主。官紳有免役權，而庶民必須服役當差。對於官紳等級，不僅他們本身及其家內人丁皆有免役之特權，而且其田地也部分或全部享有免役之特權。<sup>195</sup> 王亞南（1993）在《中國官僚政治研究》中提出中國古代社會主要矛盾是官僚與民眾的矛盾。<sup>196</sup> 官僚政治是一種特權政治。特權政治不僅不表達人民的意志和利益，反而在「國家的」或「國民的」名義下壓制人民、奴役人民，以達成權勢者自私自利的目的。所以，讓官民之間的關係能達於和諧狀態，才不至於造成社會的動盪不安。<sup>197</sup>

## 二、建構義利分際的行政體系

筆者認為，要祛除「文官集團」對「義利」的「陽陰二重性」態度的弊病，就是建構以「義利」分際的行政體系。就「德行」修持層次，也就是以「義」為核心理念，用義、信追求利益獲取的正當化，以激發人們的價值判斷的潛在能力，讓人們能夠自覺地在意志上向善。然而，我們也應該考慮「權宜」與「時中」的應運，修持自我善良信念。就如孔子說：「惠則足以使人。」《論語》這是說利益和好處能夠驅動人去做事。而且如《論語》所說：「邦有道，貧且賤

---

<sup>195</sup>王曾瑜（1996）在《宋朝階級結構》中指出，宋朝將臣民分為官戶和民戶。官戶享有種種特權，可以強佔和強買土地。由於宋時地主佔有大部分耕地，故官戶的主要兼併對象就是地主的田地，而非農民的田地。宋朝的鄉村上戶作為編戶齊民，沒有特權，並且必須按其田業和家產，承擔各種賦役。由於推行戶口等級制原則，鄉村上戶的負擔還比鄉村下戶更重，有不少鄉村上戶因承擔賦役而破家蕩產。《水滸傳》裡的宋江、柴進、陸俊義等，都是地主或大莊園主之類的身份，但他們屬於被壓迫的人民集團。因此，他們都被迫走上了「官逼民反」、「逼上梁山」的道路。

<sup>196</sup>王亞南指出了消除中國官僚政治的幾個條件：中國的官僚政治，必得在作為其社會基礎的封建體制（買辦的或官僚的經濟組織，最後仍是依存於封建的剝削關係）清除了，必得在作為其他與民對立的社會身份關係洗脫了，從而必得讓人民，讓一般工農大眾，普遍地自覺自動起來，參加並主導著政治革新運動了，那才是它（官僚政治）真正壽終正寢的時候。”（轉引自王亞南：《中國官僚政治》，第195頁。）

<sup>197</sup>明代官制敗壞已極，而破壞官制之兩大毒素，在上則奄宦，在下則為胥吏（黃尚信，1991：161）。中國傳統政治有官與吏之分，吏管一般業務，略等於今日之事務官；在兩漢時代，每一機關之長官獨稱官，屬官皆稱吏，官吏之出身，無大區別；唐代之吏與官，已分得遠，而判斷劃分之時期為從明代起，明成祖規定吏胥不能當御史，吏胥不准考進士，於是在中國政治上之流品觀念中，吏胥被人看不起，而其本身亦不知自好，常舞弊作惡，唯吏胥流品雖低，但對當時政治影響卻很大，蓋因明清之地方行政官，大都是管官不管事，事都交由吏胥去辦，而使其得以上下其手，四面八方相勾結（錢穆，2002：137-140），以致弊端叢生，為非擾民，危害社會甚烈。

焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」。符合道義的貧窮和不符合道義的富貴同樣都是可恥的事。但是孔子明確地指出：「放於利而行，多怨。」（《論語·里仁篇》）就是說：放任一味追求利益而行動，就會招致更多的怨恨。因此，才有必要區別追求正當利益和唯利是圖：「君子喻於義，小人喻於利。」強調「見利思義」，取正當利益，而遠不正當的利益。教導人們實行恕道：「己所不欲，勿施於人。」就是要做到：自己不願意的，不要強加給別人。不正當利益損害別人的利益，自己不願意別人這樣做，自己也就不應該這樣做。這就是「義」所表達的價值觀。

就「行政管理」層次來講，就是「中庸之道」，筆者認為中庸的本意就是「中」用，也就是直接把執中而應用的意思。「中庸」思想其一是依準繩執行要「無過無不及」；其二是執行要「時中」，懂得權變。中國的傳統哲理要求人們執兩而用其中，因而將民眾不易執行的「執兩用中」，變換成「中用」的易於執行的儒家程序。中國的傳統管理哲學：執兩用中，持中致和也就退居後台，做為根基，於是中庸思想便是具體執行信條的行動哲學。所以，讓文官集團能夠在義利上已「時中」為圭臬，以禮制為準繩，以中庸哲學為行動指南，不使自己的「陽陰」兩面奪商道德價值觀。孔子說：「君子之中庸也，君子而時中。」指明「時」變了，執行就須依時而權變，以求其和。正如「君子和而不同，小人同而不和」，求得和諧才是目的。不因分配不均而造成對立。對此朱熹解釋說：「執中無權，則膠於一定之中而不知變。……道之所貴者中，中之所貴者權。」<sup>198</sup>孔子的中庸哲學，正是儒家以禮制、禮樂治理組織的哲學基礎。

所以，調和「君臣」、「官僚集團」、「官民」之間的「陽陰」關係，在任何場域能夠調和「陽陰」運作中「時中」與「時位」，方能體現實踐「中庸之道」的運行道理。「中庸」是孔子思想方法的核心，「仁」就在這種思想方法中蘊育，禮的規範就在這種思想方法中表現。中庸也講「位」的問題，「在其位，謀其政」，而不在其位謀其政則是犯上作亂。當然，中庸也不是主張無原則的調和，它必須是必須符合「禮」的規範和體現「仁」的精神。<sup>199</sup>「中」是「不偏」，

<sup>198</sup> 參見朱熹《孟子集注》，凡四十六章。

<sup>199</sup> 余英時從中國人的價值層面上也認為：“禮”雖然有重秩序的一面，但其基礎卻在個人，而且特別考慮到個人的特殊情況（余英時，1987）

「庸」是「不改」，而「中庸」就是「中和恆常」的意思，也就是適度、合乎中道的方法。不管「正名實」、「通經權」、「合表裡」、「和言行」、「順天應人」，在人倫交際中凡是「協理陰陽」就能順乎中庸之道，達到政通人和的境界。

### 第三節 制度文化與庶民生活：規範「人情面子」的運作

「權力」在官本位意識、利益主導下的人情面子交往規則的背景下，往往超出權力本身而被濫用放大延伸到社會各個領域及角落。這時的權力就完全可能延伸向市場，經由「陽陰二重性」的轉化，將破壞「權力」市場的中性，產生所謂的「權力尋租」<sup>200</sup>。因此，要消除人情面子下的權力尋租的關鍵在於建立健全社會運行制度，培育良性人際交往倫理，通過改造傳統的「人情面子」文化，削弱權力主體的人情運作空間，健全情面與權力交易的懲處機制等手段，從正式制度與非正式制度層面探討人情面子下權力尋租的矯治方略。

「人情面子」是中國人情社會的潛規則，禮俗社會的種種博弈與權力遊戲都與面子、人情有著種種神秘的關聯。傳統中國人幾乎將全部的聰明才智用在了面子與人情的把握和平衡上面，由此繁衍出種種實用的人際技術。<sup>201</sup>在人情面子觀下，巨大的情面攻勢下，「陽」為公義僅僅只是雙方不當交易的一個擺設和藉口，私利總是第一位的。凡是對公義的損害越大，人情面子的作用也就越深，在利益交換中的談判能力也就越高，私利的獲得也就越多，容易產生「經權」潛規則。強調講人情面子，權力難免尋租轉嫁，人情面子就自然成為同謀。因此，私利的獲得往往以對公義的侵吞為代價，人情面子的獲得往往與對公義的損害程度相對應。再者，權力競奪使得人際關係日益急功近利，人際倫理日益功利化、庸俗化、形式化，以利益為基礎的人情面子解構了熟人面紗下的「溫情」與「和諧」，

<sup>200</sup>權力尋租概念源於經濟學中一個解釋特定腐敗現象的重要理論，即尋租理論。相關的概念，\包括租金、尋租、權力尋租、腐敗等的交互作用。（任建明，2007）。

<sup>201</sup>人際互動理念和規則中包含三種組成要素：「人緣關係」、「感情投資」與「期權回報」，這些互動也形成「人情與面子」多面向的回報系統。黃光國提及人與人之間的關係原則上可區分為「情感性」、「混合性」及「工具性」三種。（黃光國，〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉，《中國人的權力遊戲》，1996。）中國社會是一個講人情面子的社會。眾多的研究成果和文化比較研究已證實了這一點（韓少功，2001；閻雲翔，2000；翟學偉，1995；金耀基，1993；胡先縉，1988）

也顛覆了「物質利益」、「人情關係」的傳統情面觀。<sup>202</sup>其次，傳統法治社會的制度規則重視的是「形式」，而人治社會的制度規則重視的是情面，在人情面子的情面被強化後形成「潛規則」。人們在辦事處事的時候，往往不是尋求法理，而是尋求人情關係。當法制與律條的嚴肅性被破壞侵蝕，其必然結果是阻礙傳統社會法制文明的進程。反觀華人社會差序格局之關係網絡，凡事憑藉著裙帶關係、用人唯親，不僅模糊公私界限，更凡事以個人私利、關係為主要考量，使得西方的民主價值無法落實於中國。有鑑於此，筆者認為在華人社會中要調和「公」與「私」間的「陽陰和諧」，勢必須有明朝大如黃宗羲「民主」的理念，才能祛除「人情面子」的弊病氾濫。人民可以對政府或重大政策提出批判與建議，或是透過表演、對話方式或其他活動，反應或參與公眾的活動。

職是，為了排除華人社會的「人情運作」，我們務必建立健全法律規章來界定明確人情面子的運作空間。任何權力必須在法律與制度的範圍內行使，人情面子同樣也必須在遵守法律與制度的前提下運作，使權力運行與人情面子的操作有章可循，有規可依，既照顧溫情，更考慮理性。都應該在不違反制度與正式規則的前提下對其規範。從「利益至上」轉變到「制度至上」，從「關係取向」轉變到「法治取向」，實現政府層面上的法制化、社會、層面上的道德教化與庶民的責任強化，在生活領域中，人民要具備學習自我尊重、團體認同、合作協力的價值以及公共道德，並且每個人都需力行共同規範和義務，才能獲落我們的社會生活。

《萬曆十五年》引導我們去思考一些過去從來沒有想過的更深刻的東西。揭示了中國傳統文明的沉重的一面：腐朽的製度束縛了經濟，僵化的體制使社會發展封閉，沒有全面改革和全社會參與，任何個人行為都屬無濟於事。明帝國的這些皇帝們、首輔們、勇猛的將軍們，以及孤獨的思想家們也力求用他們自己的努力，來與腐朽的制度抗爭，然而這種衝突中，他們個人的力量實在太微弱了，而他們自己又在為自己的政治生存勾心鬥角。凡此種種現象，使任何嘗

---

<sup>202</sup> 翟學偉（2004）指出通常情況下，中國人的人情交換有三種類型，一種是某人在遇到危難的緊急關頭得到了他人的幫助，這在人情交往中屬於“恩情”的範疇，對此困難提供幫助的人叫做“恩人”。另一種是比較有目的的人情投資，通常叫“送人情”，“送人情”導致接受的對方有虧欠或愧疚感（也就是中國老百姓常講的“不好意思”），雙方構成一種“人情債”關係，結果在對方提出要求的時候不得不按對方的要求回報。第三種是一般性的禮尚往來，也就是有來有往的互相走動、請客或過節時的送禮行為，以加強彼此的感情聯絡，最終會在“給面子”中實現交換。

試改變現實的人們無異於是以前擊石。他們或者身敗名裂，或者鬱鬱而終，甚至成爲犧牲品遭殃受害。制度比人更重要，這是人們所熟知的至理箴言。制度可以給一個民族以繁榮與幸福，也可以給一個民族帶來悲劇與災難。當我們掩卷而思《萬曆十五年》的書頁時，古老文明的衰落的命運，將不得不使我們舉一反三。正如「大歷史是不會萎縮的」。任何時代的人們爲了自我認識，都需要反省自己民族的歷史，歷史學的生命力與魅力，正體現在作爲一個民族的自我反思的時間之流中。

最後，「陰陽理論」的實踐不只適用於本土化的「結構/行動」，也應運於現今社會的各種行爲場域的研究。司徒達賢教授（2005）在其新著《管理學的新世界》中引用了華人社會的「陰陽理論」，強調現今企業管理的目標與價值、認知與事實、決策與行動、創價流程、能力與知識、有形與無形資源等六大管理元素，應從組織面與員工面加以整合，使之陰陽調和、平衡發展。這樣的說法也符應於黃仁宇對於明代管理學上的一般管理學在討論規畫、組織，甚至決策時也是利用「謀略」行動在商場競爭，期使管理者能全心全意配合組織目標來評估利弊、採取行動；然而在討論激勵方法或溝通領導時，又隱約假設組織中的每一個人其實都有個人目標或人生方向，兩種理論體系之間乎存在著某些前提上的矛盾。我們也了解「個人與組織」或「公私分際」的課題在組織中無所不在。若是能夠善用中華文化中的「陽陰和諧」、「陽陰協調」的觀念，利用「文化互動」的視野，可藉此觀念尋求生活事物上的圓融與愜意。

參考書目：

- 黃仁宇（1988），《萬曆十五年》，台北：食貨。
- 黃仁宇（1988），《放寬歷史的視界》，台北：允晨。
- 黃仁宇（2004），《大歷史不會萎縮》，台北：聯經。
- 黃仁宇（1991），《資本主義與二十一世紀》，台北：聯經。
- 黃仁宇著（2001），阿風、許文繼、徐衛東譯，《十六世紀明代中國之財政與稅收》，台北：聯經。
- 黃仁宇（1990），《赫遜河畔談中國歷史》，台北：時報文化。
- 鄒川雄（1998a），《中國社會學理論》，台北：洪葉。
- 鄒川雄（1998b），《中國社會學理論》，台北：洪葉。
- 文崇一（1995），《歷史社會學：從歷史中尋找模式》，台北：三民。
- 文崇一（民 81）。從價值取向談中國國民性。李亦園、楊國樞編，中國人的性格，49-89 頁。台北市：桂冠。
- 楊國樞主編（1997），《中國人的思維方式》，台北：桂冠。
- 葉至誠（1997），《社會學》，台北：揚智。
- 胡正光（1998），《紀登士》，台北：生智。
- 陳孟賢（1993），〈紀登斯與他的構建論〉，《二十一世紀》，第十五期，87-92
- 賴建誠（2004），《布勞代爾的史學解析》，台北：桂冠。
- 洪鑣德，（1996a），〈紀登士社會學理論之述評〉，《台灣社會學刊》，第 20 期，1996 年 10 月，163-210 頁。
- 金太軍、王慶五（2004），《中國傳統政治文化新論》，北京：社會科學文獻出版社。

- 林啓屏（2004），《儒家思想中的具體性思維》，台北：台灣學生書局。
- 李猛（1998），〈布迪厄〉。李康、李猛譯（1998），《實踐與反思—反思社會學引導》，北京：中央出版社。
- 蘇峰山編（2002），《意識、權利與教育：教育社會學理論論文集》，高雄：復文。
- 安東尼·紀登思著，李康，李猛譯（2002），《社會的構成》，台北：左岸文化。
- 劉光華（1998，）《季登斯結構化階級理論分析》，東吳大學社會學研究所碩士論文。
- 陳柳朱（1996，）《論布爾迪厄和紀登斯關於行動與結構的理論》，東吳大學社會學研究所碩士論文。
- 邱天助（1993），《Bourdieu 文化再制理論研究》，台灣師範大學教育研究所博士論文。
- 高夫曼著，徐江敏、李姚軍譯（1992），《日常生活的自我表演》，台北：桂冠。
- 吳 思（2002），《潛規則—中國歷史上的進退遊戲》，台北：究竟。
- 易中天（2007），《品人錄》，台北：馥林文化。
- 易中天（2007），《帝國的惆悵—中國傳統社會的政治與人性》，台北：大地出版社。
- 辜 雲（2008），《陰與陽：五個角度看中國人》，台北：前衛。
- 鄒紀孟（2007），《學而優則仕：中國文人的仕宦生涯》，北京：中國文聯出版社。
- 樊樹志（2007），《歷史長河—中國歷史十六講》，台北：聯經。
- 樊樹志（2008），《張居正與萬曆皇帝》，台北：中華書局。
- 余華青（1997），《權術論》，台北：稻田。
- 謝幸芳（2003），《以傳統中國人生活互動特質看王安石的教育改革》，南華大學教育社會學研究所碩士論文。
- 黃光國（1988），〈人情與面子：中國人的權利遊戲〉，黃光國編《中國人的權利遊戲》，台北：巨流。

- 胡先縉（1988），〈中國人的面子觀〉，黃光國（編），《中國人的心理》，台北：巨流。
- 翟學偉（1995），《中國人的臉面觀》，台北：桂冠。
- 翟學偉（2001），《中國人行動的邏輯》，北京：社會科學文獻出版社。
- 費振鐘（2002），《墮落時代—明代文人的集體墮落》，台北：立緒文化。
- 李亦園、楊國樞主編（1988），《中國人的性格》，台北：桂冠。
- 楊國樞、曾仕強主編（1988），《中國人的管理觀》，台北：桂冠。
- 曾仕強（1993），《圓通的人際關係的管理法》，台北：方智。
- 楊國樞主編（1997），《中國人的思維方式》，台北：桂冠。
- 楊國樞主編（2007），《華人性格與人際互動》，台北：心理出版社。
- 林 端（1994），《儒家倫理與法律文化—社會學觀點的探索》，台北：巨流。
- 尼微遜等著、孫隆基譯（1980），《儒家思想的實踐》，台北：商務印書館。
- 楊慶堃、孫隆基譯（1980），〈中國官僚行爲的一些特色〉，《儒家思想的實踐》，台北：台灣商務。
- 費孝通（1993），《鄉土中國與鄉土重建》，台北：風雲。
- 杜正勝（1992），《古代社會與國家》。台北：允晨文化。
- 杜正勝（1982），《吾土與吾民—中國文化新論（社會篇）》。台北：聯經。
- 張德勝（1989），《儒家倫理與秩序情節：中國思想的社會學詮釋》，台北：巨流。
- 錢 穆（1979），《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，台北：聯經。
- 錢 穆（1990），《中國歷代政治得失》，台北：東大圖書。
- 金耀基（1997），《中國政治與文化》，牛津大學出版社，總代理：台北：台灣商務。
- 王亞南（1987），《中國官僚政治研究》，台北：谷風。
- 張治安（1992），《明代政治制度研究》，台北：聯經。
- 李 渡（2004），《明代皇權政治研究》，北京：中國社會科學出版社。

- 吳宗國主編（2004），《中國古代官僚政治制度研究》，北京：北京大學出版社。
- 孫隆基（1992），《中國文化的深層結構》，修訂版，香港：集賢社。
- 熊召政（2007），《看了明朝不明白》，台北：聯合。
- 王春瑜（2007），《看了明朝就明白》，金生歎（評），台北：聯合。
- 劉子建（1987），〈包容政治的特點〉，《兩宋史研究彙編》，台北：聯經出版社
- 瞿同祖（1984），《中國法律與中國社會》，台北：里仁出版社
- 費振鐘（2002），《墮落時代—明代文人的集體墮落》，台北：立緒文化。
- 王天有、高壽仙（2008），《明史—一個多重性格的時代》，台北：三民。
- 汪龍莊、萬楓江 原著（清朝），祁曉玲譯（1993），《中國官場學》，台北：捷幼。
- 任恆俊（2003），《晚清官場規則研究》，海南：海南出版社。
- 牛建強（1997），《明代中後期社會變遷研究》，台北：文津。
- 陳寶良（2004），《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社。
- 金觀濤、劉青峰（1994），《興盛與危機》，台北：風雲時代出版社。
- 冷成金（2006），《智道—明清宦術》，台中：好讀。
- 杜維明（2000），《道·學·政》，上海：上海人民出版社。
- 李 喬（2005），《官場溜滑踢》，台北：遠流。
- 楊仕、岳南（1996），《風雪定陵》，台北：遠流。
- 杜婉言（1989），《失衡的天平—明代宦官與黨爭》，台北：萬卷樓。
- 李 喬（2005），《官場溜滑踢》，台北：遠流。
- 劉和平（2007），《大明王朝—嘉靖與海瑞》，台北：人人。
- 劉和平（2007），《大明王朝—陰陽君臣》，台北：人人。
- 邱仲麟（1989），《獨裁良相—張居正》，台北：久大文化。
- 朱東潤（1957），《張居正大傳》，湖北：人民出版社。
- 孟 森（2002），《明史講義》，上海：古籍出版社。
- 陳清輝（1993），《李卓吾生平及其思想研究》，台北：文津。

費爾南.布勞岱爾(Fernand Braudel)著(2002)，曾培耿、唐家龍譯。《地中海史：集體的命運和總的趨勢》，臺北：臺灣商務。

費爾南.布勞岱爾(Fernand Braudel)著(1988)，劉北成譯，《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》，台北：五南書局。

費爾南.布勞岱爾(Fernand Braudel)著(1997)，顧良、張慧君譯，《資本主義論座》，北京：中央編譯出版社。

皮埃爾·布迪厄(Pierre Bourdieu)著，蔣梓驊譯(2003)，《實踐感》，台北：譯林出版社。

布爾迪厄(Pierre Bourdieu)著、包亞明譯，《文化資本與社會煉金術—布爾迪厄訪談錄》，上海：人民出版社，1997。

韓格理 Gary Hamilton 著(1996)，張維安,陳介玄,翟本瑞譯，《中國社會學與經濟》，台北：聯經。

季登斯 Giddens, Anthony, (1998d)，李康、李猛譯，《社會的構成》，(The Constitution of Society)，北京：三聯書店。

高夫曼 Erving Goffman(1992)，《日常生活中的自我表演》，(初版)(徐江敏，李姚軍 譯)。台北：桂冠

卜正民 Timothy Brook (2004)，方駿王秀麗、羅天佑合譯，《縱樂的困惑—明朝的商業與文化》，台北：聯經。

布勞 Peter M.Blau (1992) 著，孫非等譯，《社會生活中的交換與權力》，台北市：桂冠出版社。

Giddens,A. (1977) . “*Studies in Social and Political Theory*” .London:Hutchinson.

Giddens,A.(1979). Central problems in social theory: action,structure, and contradiction in social analysis. London: Hutchinson.

Blau, P. (1964a) Exchange and Power in Social Life. New York: John Wiley.

#### 期刊論文：

葉啓政主編(1992)，〈結構化論的旗手—季登斯〉，《當代社會思想巨擘—當代社會思想家》，台北：正中，270—299頁。

- 鄒川雄(1997),〈和諧型思維與張力型思維-老子與聖經思維方式之比較〉《本土心裡學研究 7—中國人的思維方式》,台北:台灣大學心理系本土心理學研究室。
- 許殷宏(1998),〈紀登斯(A.Giddens)「結構化理論」對教育社會學研究的啓示〉,《教育研究集刊》,第40期,頁93-111。
- 文崇一(1982),〈報恩與報仇:交換行爲的分析〉,楊國樞、文崇一主編《社會及行爲科學研究的中國化》,台北:中央研究院民族學研究所。
- 尤淑君(2005)〈公與私:明代大禮議的名分意義〉,《明代研究》,第8期,頁67-98。
- 林麗月(1986),《評價〈萬曆十五年〉》,《明史研究通訊》1986年第一期
- 邱家宜(1989),《也談〈萬曆十五年〉》,《歷史月刊》1989年6月第17期
- 黃仁宇(1989),《赫遜河畔談中國歷史》,(台北:時報)。
- 黃仁宇(1997),〈《萬曆十五年》和〈我的大歷史觀〉〉,頁268。
- 黃仁宇(1986),〈我對「資本主義」的認識〉,頁46-47。
- 邱澎生(2001),〈數目字管理〉是洞見或限制?黃仁宇大歷史觀下的明清市場與政府〉,收錄於「與大歷史對話——黃仁宇研討會」論文集,(台北,中國時報人間副刊主辦)
- 江政寬(2001),〈歷史、虛構與敘事論述——論黃仁宇的《萬曆十五年》〉,收錄於「與大歷史對話——黃仁宇研討會」論文集,(台北,中國時報人間副刊主辦)
- 張顯清、林金樹編(2003),《明代政治史》,(桂林:廣西師範大學出版社,2003,上冊,頁216至219。)
- 馮爾康等(1994),《中國宗族社會》,浙江:人民出版社1994年版,第1頁。
- 翟學偉(1999),〈個人地位:一個概念及其分析框架——中國日常社會的真實建構〉,《中國社會科學》,1999年第4期,頁144-57。
- 樊樹志(1995),《帝王心理:明神宗的個案》,《學術月刊》,1995年第1期。
- 韋慶遠(1998),《有關張居正研究的若干問題——〈張居正與明代中後期政

局〉一書的序言》，《史學集刊》，1998 年第 2 期。

樊樹志（1999），《張居正與馮保——歷史的另一面》，《復旦學報》，（社會科學版），1999 年第 1 期。

馬康莊、張家銘（2003），〈學術與政治之間—韋伯論科學與民主〉，《中國論壇》，第二六七期，頁 55。

詹姆士·布坎南（1993），〈尋求租金和尋求利潤〉，載於《腐敗：權力與金錢的交換》，中國經濟出版社 1993 年版，第 120 頁。

Lawler, E. J., Yoon, J., 1996. 「Commitment in Exchange Relations: A Test of a Theory of Relational Cohesion. 」American Sociological Review, Vol. 61, No. 1.

Lawler, E. J. 2001. 「An Affect Theory of Social Exchange. 」American Journal of Sociology, Vol. 107, No. 2.

#### 網路資料：

胡星斗：略論中國人的思維方式 <http://www.dajiyuan.com/b5/4/10/10/n685843.htm>

龍的自裁【部落格】<http://blog.nownews.com/l6875868/>

新浪文化·讀書網〈好看的歷史：明朝那些事兒 5〉

[http://vip.book.sina.com.cn/book/index\\_57266.html](http://vip.book.sina.com.cn/book/index_57266.html)

豆丁網

[http://translate.googleusercontent.com/translate\\_c?hl=zh-TW&sl=zh-CN&u=http://www.docin.com/&prev=/search%3Fq%3D%25E8%2590%25AC%25E6%259B%2586%25E5%258D%2581%25E4%25BA%2594%25E5%25B9%25B4%2B%25E9%2599%25B0%25E9%2599%25BD%26hl%3Dzh-TW%26sa%3DN%26start%3D20&rurl=translate.google.com.tw&usg=ALkJrhixNfBUpMJuzWAaOWsapKecXJ2qEQ](http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=zh-TW&sl=zh-CN&u=http://www.docin.com/&prev=/search%3Fq%3D%25E8%2590%25AC%25E6%259B%2586%25E5%258D%2581%25E4%25BA%2594%25E5%25B9%25B4%2B%25E9%2599%25B0%25E9%2599%25BD%26hl%3Dzh-TW%26sa%3DN%26start%3D20&rurl=translate.google.com.tw&usg=ALkJrhixNfBUpMJuzWAaOWsapKecXJ2qEQ)

賴建誠（2006），《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》導讀

<http://blog.ylib.com/lai/Archives/2006/06/07/101>

黃光國(2001),《教育與社會研究》,2:1—34。<http://libdata.nhu.edu.tw:8080/EJournal/5012000201.pdf>

陳寶良(2005),〈明代社會風俗的歷史轉向〉,《中州學刊》,2005 卷第 2 期。

<http://www.ceps.com.tw/ec/ecjnlarticleView.aspx?jnlcattype=1&jnlptype=1&jnltype=462&jnliid=1189&issueiid=11826&atliid=670897>

劉新芳(2006),〈論明朝中后期貪風特點及其原因〉,《安徽史學》,6:110—113。

<http://www.ceps.com.tw/ec/ecjnlarticleView.aspx?atliid=565007&issueiid=39524&jnliid=2814>

唐克軍(2005),〈官場恩怨與明代政治〉,《史林》,5:81—86。

<http://www.ceps.com.tw/ec/ecjnlarticleView.aspx?jnlcattype=1&jnlptype=1&jnltype=2&jnliid=1093&issueiid=14295&atliid=306899>

洪早清(2007),〈明代閣臣群體為相情結述論〉,《中南民族大學學報》,27(2):139—143。

<http://www.ceps.com.tw/ec/ecjnlarticleView.aspx?atliid=748857&issueiid=46826&jnliid=2942>。

陳柏達的網誌：<http://blog.udn.com/ChenBoDa>

中國傳統社會分析：[http://www.ymca-coll.edu.hk/chinese/courses/china\\_society\\_analysis.htm](http://www.ymca-coll.edu.hk/chinese/courses/china_society_analysis.htm)

評錢茂偉著《國家、科學與社會—以明代為中心的考察》：

<http://idv.sinica.edu.tw/wujs/pdf/MS8ReviewChen.pdf>

維基百科<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%AD%98%E5%9C%A8%E4%B8%BB%E4%B9%89>)