

王夫之对儒家法理学的重整及当代价值

喻中

(中国政法大学法学院, 北京, 100088)

摘要: 明末清初的王夫之在对儒家法理学的重整中, 呈现出“破中有立”的特点。从“破”的方面来看, 王夫之以“峻拒”老庄、“峻拒”申韩的立场, 对道家与法家的法理学进行了个性化的批判。在王夫之看来, 老庄及其法理学之弊, 主要在于否弃礼乐刑政, 其虚静之论将会导致“不治”, 其阴柔之论将会消解仁德, “有所明而丧其诚”。法家及其法理学之弊, 主要在于: 以儒术作为装饰, 见利忘义, 将会导致君权轻而吏权重、君主安而天下困的消极后果。从“立”的方面来看, 在批判老庄与申韩的基础上, 王夫之基于儒者立场, “述而有作”, 阐扬了孔子所代表的儒家法理学, 认为: 礼是国家治理所依据的基本规范, 在礼与仁之间, 具有互为体用的关系; 文明秩序, 应当通过“人禽之辨、夷夏之分、君子小人之别”三重关系来建构。王夫之对儒家法理学的重整, 在文化格局、制度体系、技术路径等方面, 都体现出重要的当代价值。

关键词: 王夫之; 法理; 道家; 法家; 儒家

中图分类号: D909.2

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)04-0081-15



明末清初的王夫之(1619—1692), 特立独行, 个性鲜明。清代早期的刘献廷认为: “其学无所不窥, 于六经皆有发明。洞庭之南, 天地元气, 圣贤学脉, 仅此一线耳。”^[1]迁延至清代晚期, “谭嗣同之思想, 受其影响最多, 尝曰: ‘五百年来学者, 真通天人之故者, 船山一人而已。’”^[2]在民国初年的1913年, 毛泽东在《讲堂录》中记下了王夫之的名言: “有豪杰而不圣贤者, 未有圣贤而不豪杰者也。”^[3]这些信息足以显示, 王夫之是一个标志性的思想人物, 在中国思想史上影响深远而备受推崇。如果我们立足于中国法理学史^①, 则可以看到, 王夫之的法理学思想体现了中国法理学在明清之际的某种转向: 针对明代, 他对心性取向的宋明主流法理学进行了批判; 针对清代, 他是戴震法理学的前驱。在相当程度上, 王夫之的法理学可以视为宋明法理学与清代法理学之间的一个转折点。如果要理解宋明法理学转向清代法理学的前因后果、来龙去

脉, 着眼于考察王夫之的法理学, 是一个颇为适宜的选择。

那么, 如何把握王夫之的法理学, 进而理解中国法理学在明清之际发生的转向?这是一个颇有诱惑力的学术问题。我们看现在通行的《船山遗书》, 在总篇幅达五百多万字的各类经史子集类著作中, 很难说哪一篇著作就是王夫之的代表作。在这种情况下, 收入《姜斋文集》中的《老庄申韩论》一文, 就颇具提纲挈领的意义。在这篇短论中, 王夫之开篇就提出: “建之为道术, 推之为治法, 内以求心, 勿损其心, 出以安天下, 勿贼天下: 古之圣人仁及万物, 儒者修明之以见诸行事, 惟此而已。求合于此而不能, 因流于彼者, 老、庄也。损其心以任气, 贼天下以立权, 明与圣人之道背驰而毒及万世者, 申、韩也。与圣人之背驰则峻拒之者, 儒者之责, 勿容辞也。”^[4]⁽⁴⁾

这几句话包含了几个要点: 首先, 是“儒者

收稿日期: 2021-03-08; 修回日期: 2021-04-27

基金项目: 北京市社会科学基金项目“儒家法哲学史研究”(17ZDA15)

作者简介: 喻中, 重庆人, 博士, 中国政法大学法学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 法理学, 联系邮箱: yuzhong6993@163.com

之责”，它表明了王夫之的立场：要承担起传承儒家圣人治道的责任。这就是说，王夫之的立场是儒者立场。其次，守护儒家圣人及其治道的基本方式，就是“峻拒”老、庄与申、韩，亦即道家与法家。对于圣人的治道来说，老、庄与申、韩都是异端，正如王夫之在《宋论》中所言：“异端之言治，与王者之道相背戾者，黄、老也，申、韩也。”^{[5](190)}王夫之的这个论断，具有相当的历史基础，南宋丁端祖在为陆九渊拟写的《覆溢》中，已有大致相同的论断：“夫《六经》厄于秦，而士以权谋相倾，汉尚申、韩，晋尚老、庄，唐惟辞章是夸，先王之道陵迟甚矣。”^[6]由此可见，把老、庄与申、韩作为儒家的异端，在宋代已是一个普遍流行的观念，甚至早在宋代之前，这样的观念就已经出现。

在此基础上，我们再看《读通鉴论》评论的一个历史细节：在唐玄宗开始亲政之际，晋陵尉杨相如告诉玄宗：“法贵简而能禁，刑贵轻而必行。小过不察，则无烦苛；大罪不漏，则止奸慝。”对杨相如的这个观点，王夫之深表认同，他说：“斯言也，不倚于老氏，抑不流于申、韩，洵知治道之言乎！后世之为君子者，十九而为申、韩，鉴于此，而其失不可掩已。”^{[7](139)}杨相如向唐玄宗之所言，乃是一个典型的法律、法学问题。但是，王夫之把它理解为一个治道问题或法理问题。王夫之把杨相如之言当作“洵知治道之言”，这是一个很高的评价。王夫之认同杨相如观点的理由在于：杨相如所说的法理，既不倚于老氏，也不流于申、韩。只有这样的法理，才能满足王夫之对法理的期待。

根据以上的铺垫，我们可以提炼出王夫之法理学的主题：既拒老、庄，又辟申、韩，以儒者的立场重述儒家圣人的法理学。王夫之法理学的这个主题，让我们想到孔子的一句名言：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”^②孔子在此所“叩”的“两端”，恰好就是王夫之敲打的两端：一端是老、庄的法理学，另一端是申、韩的法理学。王夫之通过对两端的敲打或“峻拒”，对儒家法理学进行了正本清源式的重整。这就是王夫之法理学的精神，也是明清鼎革之际中国法理学的一个写

照。为了具体地呈现王夫之法理学的这个主题、精神，可以从以下三个方面予以分述。

一、对老庄法理学的批判

因为老、庄的法理学与申、韩的法理学都居于儒家法理学的对立面，所以，按照王夫之自觉承担的“儒者之责”，“峻拒”老、庄与申、韩都是不容推辞的神圣职责。然而，在前文引用的几种文献中，王夫之有一个共同的表达方式：先老、庄而后申、韩。这样的表达方式是否意味着，对于儒家及其法理学来说，老、庄之害重于申、韩之祸？对此，我们虽然不能直接得出一个肯定性的答案，但是，倘若置身于王夫之生活的明末清初，确实可以看到，明朝的灭亡与老、庄及其法理学具有一定的关联性。

因为，从魏晋时代直至明代，老、庄及其法理学在中国思想史以及中国法理学史上，一直具有较大的影响。老、庄思想在魏晋时代占据的主导地位暂且不论，宋明时代长期盛行的宋明理学，在相当程度上，就是中国固有的儒家学说、道家学说与印度传来的佛家学说融会贯通的产物。宋明理学虽然代表了宋明时代的儒家学说，但这种儒家学说是接纳、混合了道家学说和佛家学说之后的儒家学说。这种儒家学说具有比较浓厚的“心性儒学”的性质，具有空疏之弊端，其末流竟然是“无事袖手谈心性，临危一死报君王，即为上品矣”^[8]。在明末清初的很多士人(譬如颜元)看来，这样的“心性儒学”对于明朝的覆灭，应当承担一定的责任。这就是王夫子批判老、庄及其法理学的现实背景。

在王夫之看来，老、庄之弊在“流于讹”，所谓“讹”，就是偏颇、邪僻。用现在的话来说，就是歪理邪说、歪门邪道。那么，老、庄之“讹”，“讹”在何处？在《老子衍·自序》中，王夫之自称：“夫之察其悖者久之，乃废诸家，以衍其意；盖入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕矣，见其瑕而后道可复使也。夫其所谓瑕者何也？天下之道者，激俗而故反之，则不公；偶见而乐持之，则不经；凿慧而数扬之，则不祥。三者之

失，老子兼之矣。故于圣道所谓文之以礼乐以建中和之极者，未足以与其深也。”^{[9](349)}这就是王夫之对老子所作的一个总体性的批判。在王夫之看来，老子的“诚”与“瑕”，亦即偏颇与错误，主要包括三个方面：其一，天下世人的见解，特别是那些主流的见解，过于低级、庸俗，老子不能认同，刻意予以批判，进而提出了相反的主张，可惜矫枉过正，从一个极端走向另一个极端，从一种偏颇走向另一种偏颇，因而也是不公正的。这就是老子学说的“不公”。其二，老子观察世间万物，偶有所见，则无限放大，以之作为普遍的真理，以偶然现象代替普遍规律，这同样是偏颇的、邪僻的。这就是老子学说的“不经”——所谓“不经”，就是现在所说的“荒诞不经”。其三，老子有一些个性化的智慧与见解，但是，他把这样一些个性化、个人化的观点反复宣扬，这就会导致灾难性的后果。这就是老子学说的“不祥”。

如果把老子的治道及法理与儒家的治道及法理相比较，那么，前者远远不及后者。何以见得？根据王夫之的论述，一方面，儒家圣人、儒家法理强调礼乐之治，儒家圣人善于通过礼乐建构文明秩序，进而实现对国家、对天下的有效治理。这是一种具有人文性质的国家治理之道。所谓“文之以礼乐”，就包含了“以礼乐化成人文”之意。这就是说，儒家的圣道及法理，并不仅仅在于建构秩序，而是要建构一种文明的秩序，亦即有精神追求、有德性指向的文明秩序。这是老子的治道及法理所不能比的。另一方面，儒家的圣道及法理强调“中和之极”。何谓“中和”？《礼记·中庸》有专门的解释：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”^{[10](289)}这就是说，“中”是天下一切道理的根本，“和”是天下一切事物的最普遍的规律。从法理的角度来看，“中和”乃是最高规范。《论语·庸也》有言：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”^{[10](72)}孔子的这个论断，同样强调中和亦即中庸乃是最高规范。这种意义的“中和”，堪比托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约 1227—1274)所说的“永恒

法”^[11]。与之形成鲜明对照的，则是老子的偏颇、邪僻。

在以上总体性批判老子学说的基础上，王夫之对老子、庄子及其法理学还有更加具体的批判，根据散见于《船山遗书》的各种论述，老、庄法理学的错误还体现在以下四个方面。

(一) 否弃礼乐刑政

无论是老子还是庄子，都有轻视礼乐、否弃刑政的倾向。以现代的概念来说，就是法律虚无主义。《老子》第三十八章：“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”^{[12](142)}《庄子·胠篋》称：“殫残天下之圣法，而民始可与论议。”^[13]这些都体现了老、庄关于礼法的偏颇之论。

对于老、庄的偏颇，王夫之在《宋论》中指出：“黄、老之弊，掎礼乐，击刑政，解纽决防，以与天下相委随，使其民宕佚而不得游于仁义之圃。然而师之为政者，唯汉文、景，而天下亦以小康。其尤弊者，晋人反曹魏之苛核，荡尽廉隅，以召永嘉之祸。乃王导、谢安不惩其弊而仍之以宽，卒以定江左二百余年五姓之祚，虽有苻坚、拓跋宏之强，莫之能毁。”^{[5](190)}在王夫之看来，掎击礼乐刑政是黄、老(同时也是老、庄)的基本观点。在历史上，主政者奉行这种否弃礼乐刑政的理论，同时能取得良好的治理绩效的，唯有“文景之治”。除此之外，这种法政理论对国家治理的影响都是负面的。晋代的“永嘉之祸”，就是其中的典型代表。

在王夫之看来，老、庄对礼乐刑政的理解是错误的。在《周易外传》关于贲卦的论述中，王夫之说：“礼者，仁之实也，而成乎虚。无欲也，故用天下之物而不以为泰；无私也，故建独制之极而不以为专。其静也正，则其动也成章而不杂。增之于《颐》之所不受，则杂矣；动之于《损》而相为文，则不成乎章矣。分而上，来而文，何汲汲也！以此为文，则忠信有涯而音容外贷，故老子得以讥之曰：‘礼者忠信之薄而乱之首也。’彼恶知礼！知贲而已矣，则以礼为贲而已矣。”^{[14](36)}王夫之通过解释贲卦，进一步说明，老子并不知礼，老子对礼乐刑政的否弃，根源在于他对礼的偏见。

(二) 导致“不治”的“虚静论”

1904年,梁启超在《中国法理学发达史论》中写道:“放任主义者,以不治为治者也。然欲此主义之实现,必以使民无欲为前提,否亦以使民寡欲为前提。”^[15]梁启超在此所说的放任主义的法理学,主要就是老、庄的法理学。在老、庄的理论框架中,这种“不治”与“放任”,是由“致虚守静之说”支撑起来的,正如《老子》第十六章所言:“致虚极,守静笃。”^{[12](61)}

在王夫之看来,虚静论的危害是极其严重的。《周易内传》在论及震卦时,认为:“此卦二阴凝聚于上,亢而怠于资生。阳之专气,自下达上,破阴而直彻于其藏,以挥散停凝之气,动阴而使不即于康。阴愈聚则阳愈专,阳愈孤则出愈烈,乃造化生物之大权,以威为恩者也,故其象为雷。而凡气运之初拨于乱,人心之始动以兴,治道之立本定而趋时急者,皆肖其德焉。”这就是说,震卦可以代表一种治道及法理。根据这样一种治道及法理,老子的虚静论将会导致严重的弊害:“人莫悲于心死,则非其能动,万善不生,而恶积于不自知。欲相昵,利相困,习气相袭以安,皆重阴凝滞之气,闭人之生理者也。而或以因而任之,恬而安之,谓之为静,以制其心之动,而不使出与物感,则拘守幽暖而丧其神明,偷安以自怡,始于笑言而卒于恐惧,甚哉!致虚守静之说,以害人心至烈也!”^{[16](185-186)}

在《周易外传》中,王夫之再次批判老子的虚静论:“聪明者耳目也,睿知者心思也,仁者人也,义者事也,中和者礼乐也,大公至正者刑赏也,利用者水火金木也,厚生者谷菘丝麻也,正德者君臣父子也。如其舍此而求诸未有器之先,亘古今,通万变,穷天穷地,穷人穷物,而不能为之名,而况得有其实乎?老氏瞽于此,而曰道在虚,虚亦器之虚也。释氏瞽于此,而曰道在寂,寂亦器之寂也。淫词炙輶而不能离乎器,然且标离器之名以自神,将谁欺乎?”^{[14](134)}这既是对老子虚静论的批判,也是对佛家寂灭论的批判。

(三) 背离仁德的“阴柔论”

老子不仅主张“虚静”,而且强调“阴柔”。《老子》第四十三章:“天下之至柔,驰骋于天

下之至坚,无有入于无间,吾是以知无为之有益。”^{[12](172)}这主要是讲“柔”。《老子》第五十二章:“天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子;既知其子,复守其母,没身不殆。塞其兑,闭其门,终身不勤;开其兑,济其事,终身不救。见小曰明,守柔曰强。”^{[12](209)}这是“阴”“柔”并论。在《老子》全书中,“阴柔”的色彩比较浓厚,几乎可以视为老子及其法理学的一个底色。

在王夫之看来,阴柔论同样是错误的,因为它背离了仁德的准则。据《周易外传》:“一元之化,一代之治,一人之生,一善之集,一日之修,一念之始,相续相积,何有非自强之时,可曰‘得其要而不劳,择其胜而咸利’乎?故论必定于盖棺,德必驯于至极,治必逮于累仁。用九之吉,吉以此尔。自老氏之学以居铮处后,玩物变而乘其衰,言《易》者惑焉,乃曰‘阳刚不可为物先’。夫雷出而莠荣,气升而灰动。神龙不为首而谁为首乎?德不先刚,则去欲不净;治不先刚,则远佞不速。妇乘夫,臣干君,夷凌夏,皆阳退听以让阴柔之害也,况足以语天德乎!”^{[14](8-9)}简而言之,根据王夫之的论述,老子的阴柔论,将会导致乾坤颠倒,夫妻关系、君臣关系、夷夏关系都将因此出现颠覆性的失序。

老子反复致意的“止水之渊”“玄牝之门”等,都是表现“阴柔”或“幽”的意象。关于这些意象的言论,都可归属于异端之言。正如《尚书引义》所称:“异端之言,曰‘抱一’,曰‘见独’,曰‘止水之渊’,曰‘玄牝之门’,皆言幽也,皆言约也,而藏于幽者不可以著,执其一者不可以详。茫然于己而罔所建,将以愚民而罔所锡,彼亦以此为极而祇以乱天下,故曰尤不可不审也。夫圣人之所履一于幽,以向明而治天下者,其所会归,好恶而已矣。好恶者,性之情也。元后之独也,庶民之共也,异端之所欲泯忘而任其判涣者也。”^{[14](397)}

王夫之认为,这样的阴柔论直接背离仁义德性。在《读四书大全说》中,王夫之写道:“老氏云:‘天得一以清,地得一以宁。’其所谓得一者,生二生三之一,即道失而后有德、德失而后有仁义之旨。‘玄之又玄’‘冲而不盈’者曰一。有德,则与道为二矣。有仁义,则终二而不

一矣。得一者，无二之谓。必无仁无义，而后其一不失也。《维摩经》所言‘不二法门’者，亦即此旨。是岂非邪说之宗耶？”^{[17](114)}这就是说，倘若在国家治理过程中，严格践行老子的阴柔论，将会导致无仁无义的严峻后果。

(四) “有所明而丧其诚”

王夫之还从“明”与“诚”的差异着眼，批判老、庄的法理学。所谓“明”，主要是指精于算计意义上的“精明”；至于“诚”，则承载了德性方面的价值目标。《读四书大全说》对此已有初步的分析：“老子曰‘善人，不善人之师；不善人，善人之资’，是很毒语。将谓纣为武王之资，杨、墨为孟子之资，利人之不善，而己之功资以成，道资以伸！若此，既非君子之存心；乃老子且仅曰‘资’，而夫子顾以反其道而用之者为‘师’耶？”^{[17](215)}这就是说，老子的观点具有“精明”的特征，譬如，善于利用他人之恶，来成就自己的“功”与“道”，这就是“明”。由此看来，老子具有“明”的特质；至于“诚”的境界，老子却是没有的。

《论语·先进篇》中的“春风沂水”一节，受到了朱熹与王夫之的注意。朱熹的《集注》认为，“曾点未便做老、庄，只怕其流入老、庄”。在《读四书大全说》中，王夫之不认可朱熹的这个评论，他说：“天理，人欲，只争公私诚伪。如兵农礼乐，亦可天理，亦可人欲。春风沂水，亦可天理，亦可人欲。才落机处即伪。夫人何乐乎为伪，则亦为己私计而已矣。庄子直恁说得轻爽快利，风流脱洒；总是一个‘机’字，看着有难处便躲闪，所以将人间世作羿之毂中，则亦与释氏火宅之喻一也。看他说大鹏也不逍遥，斥鷃也不逍遥，则兵农礼乐、春风沂水了无着手处，谓之不凝滞于物。曾点所言，虽撇下兵农礼乐、时未至而助长一段唐突才猷为不屑，然其言春风沂水者，亦无异于言兵农礼乐，则在在有实境，在在而不慊其志矣。不慊其志者，不慊于理也。无所逃匿，无所弄玩，则在在有实理者。在在无伪也。此岂可与庄周同日语哉？圣人诚明同德；曾点能明其诚，而或未能诚其明；老、庄则有事于明，翻以有所明而丧其诚。此三种区别，自是黑白分明。”^{[17](253)}三种情况分别代表了三个不同的

层次：老、庄仅仅“明”于事，曾点仅仅止于“诚”，只有孔子既“诚”且“明”。曾点的层次虽然低于孔子，但毕竟还是高于老、庄。

至于朱子，在王夫之看来，可能还不如曾点。据《读四书大全说》，“三代以上，与后世不同，大经大法，皆所未备，故一帝王出，则必有所创作，以前民用”。三代的帝王，“其聪明睿知，苟不足以有为，则不能以治著。唯舜承尧，而又得贤，则时所当为者，尧已为之，其臣又能为之损益而缘饰之；舜且必欲有所改创，以与前圣拟功，则反以累道而伤物。舜之‘无为’，与孔子之‘不作’同，因时而利用之以集其成也。《集注》云‘既无所为’，自是此意。小注以巡守、封浚、举元恺、诛四凶为疑，而朱子言践位以后并不为此，则以不言不动、因仍纵驰为无为，此老氏之旨，而非圣人之治矣”^{[17](292)}。朱子的“小注”表明，他没有理解“舜之无为”“老子之不作”与“老子之不言不动、因仍纵驰”的本质区别，从治道与法理来看，前者体现了“圣人之治”，后者则远远偏离了“圣人之治”。

以上几个方面，大体上体现了王夫之对老、庄法理学的批判意识。通过上文的分析可以看到，王夫之虽然把“峻拒”老、庄作为自己的责任，但在“峻拒”的过程中，他批判的主要对象其实是老子其人或《老子》其书所代表的道家法理学。在行文过程中，王夫之有时“老、庄”并称，偶尔“黄、老”并称，还有“老、释”并称的情况。“释”当然在道家之外了，但黄、老、庄都属于道家。对于纯粹的儒家道统来说，释、道两家都是异端，都是需要批判的“二氏”。从法理学的角度来看，释家较之于道家，毕竟还是一个相对遥远的存在，因为，道家对于现世的文明秩序及其原理，毕竟还有所批判，相比之下，倾向于“出世”的释家，则很少关注现世的文明秩序及其建构问题。我们可以讨论儒家的法理学，也可以讨论道家的法理学，但我们很难讨论佛家的法理学。也许因为这个方面的缘故，王夫之的法理学在捍卫儒者立场的过程中，只强调“峻拒”老、庄及下文的申、韩，并不专门提及释家。

二、对申韩法理学的批判

在考察了王夫之对老、庄法理学的批判之后,我们再看他对申、韩法理学的批判。在中国思想史及中国法理学史上,法家与儒家的合流,在汉代已经明显地显现出来,譬如,董仲舒既是一个标志性的儒家人物,但又具有明显的法家色彩^[18]。这样的儒法合流,显然损害了儒家的纯粹性或纯洁性。因而,从儒家的立场批判法家,自汉代以来,一直不绝如缕,并不是一个新鲜的话题。在汉初的贾谊看来,秉持法家立场的秦政就不具有正当性。秦政作为法家思想的制度肉身,其主要问题在于“仁心不施”^[19]。王夫之也有大致相似的看法。《宋论》卷十四称:“若申、韩,则其贼仁义也烈矣。师之者,嬴政也,曹操也,武曌也,杨坚也,其亡也忽焉。画一天下而齐之以威,民不畏死,以死威之,而民之不畏也益滋。则惟惨毒生心,乐人之痛彻心脾,而自矜其能也。以君子慎修畏咎之道责小人,小人固不能喻;以小人愚惰顽恶之禁禁君子,君子亦所不防。”^{[5](190-191)}那么,王夫之对申、韩法理学的批判到底有何特别之处?结合《船山遗书》中的相关论著,可以发现,王夫之对申、韩法理学的批判,至少有以下数端。

(一) 以儒术作为装饰

《老庄申韩论》称:“自宋以来,为君子儒者,言则圣人而行则申、韩也。抑以圣人之言文申、韩而为言也。曹操之雄也,申、韩术行而驱天下以思媚于司马氏,不劳而夺诸几席。诸葛孔子之贞也,扶刘氏之裔以申大义,申、韩之术行而不能再世。申、韩之效,亦昭然矣。”^{[4](5)}这几句话,揭示了宋明时期儒法关系的一种新趋势:言与行的分离。有一些“君子儒者”,他们口头上宣扬的是儒家圣人的观点、主张,但是,他们的实际行为却是申、韩的套路。这就相当于打着“左转灯”,其实是在“向右行”。申、韩的法理学,是很多“君子儒者”实际信奉、实际遵循的理论学说;他们在言辞上宣扬的儒家圣人之道,并没有成为他们真实的行动指南。打个比方,这

种情况下的申、韩及其法理学,就相当于“披着羊皮的狼”,儒家圣人的法理学就相当于这里的“羊皮”。

本来是“申、韩”,在宋明时代却以儒术的面目出现,这不仅造成了普遍的虚伪,而且损害了儒者的形象与声誉:那些“言则圣人”的儒者,其实多是“申、韩”。这对于儒家道统来说,已经构成了严重的伤害。对于申、韩的信奉者来说,也没有好的结果。譬如,曹操直接采用申、韩之术,结果他的曹魏政权失败了;诸葛亮也是申、韩之术的实践者,他辅佐的蜀汉政权也是二世而亡。这再次证明,申、韩的治道与治术确实没有正面的效果。

为什么申、韩的治道与法理不能取得积极的治理绩效?王夫之在《尚书引义》中有进一步的论述:“法立于画一,以别嫌而明微;教养以从容,或包荒而养正。君子所甚惧者,以申、韩之酷政,文饰儒术,而重毒天下也。朱子于此,有遗议矣。唐仲友之不肖,夫人而知之也。王淮之党奸,亦夫人而知之也。蠹国殃民,党邪丑正,暴之市朝,彼何所辞?而以醉饱房帷之事,假严蕊以致之罪,则仲友之罚,可矜疑于风波,而锻炼钳网之名,反归之君子。矫之以严,欲辞申、韩之过而不得矣。”^{[14](330)}这段论述,涉及朱熹、唐仲友、王淮、严蕊等人之间的恩怨纠缠,这里不必详述。王夫之试图通过这些史实,表达一个基本的观点:申、韩式的酷政,如果披上儒术的外衣,它给天下带来的毒害,是极其严重的。因此,申、韩及其法理学在宋明时期的一个弊端,就在于隐藏在儒术的外衣之下。这种以儒术作为装饰的申、韩及其法理学,既妨碍了天下人的共同利益,又损害了儒家的良好声誉。

(二) 见利而忘义

法家人物都是现实主义者。以申、韩为代表的法家学说,有一个明显的思想倾向,就在于对实际利益、现实功能的看重。这就深刻地塑造了法家的价值倾向,那就是功利主义。在《周易外传》中,王夫之从佛家与法家的差异说起:“合成败、齐得失以为宗,释氏‘缘起’之旨也。执成败、据得失以为本,法家‘名实’之论也。执其固然,忘其所以然,而天下之大本不足以立;

以成为始，以得为德，而生生之仁不著，吾惧夫执此说者之始于义而终于利矣。”^{[14](6)}佛家学说是出世者的学说，完全放弃了成败与得失的计较，这是超脱者的立场。相比之下，以申、韩为代表的法家，则极端地计较得失、计算成败。以佛家学说治理国家、治理天下，固然不行，反过来，当政者以法家学说治理国家、治理天下，同样也是危险的。因为，如果以法家及其法理作为治国理政的依据，那么，当政者就会把现实利益作为终极性的追求。

对于主政者来说，在国家治理的过程中，能不能像商人那样，把现实利益作为终极性的价值目标？王夫之的回答是否定的。王夫之试图坚守儒家立场，尤其是孟子刻意强调的儒家主张，那就是仁义德性。正如《孟子》一书开篇所言：“何必曰利，亦有仁义而已矣”，因为“上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”^[20]这就是孟子代表儒家所作的“义利之辨”，同时也可以代表王夫之关于义与利的基本立场。站在这样的立场上，追求富国强兵的法家可谓“曰利”的象征。

从法理学的角度来看，法家追求现实利益的基本方式是“以法治国”“一断于法”“缘法而治”^[21]。王夫之把这样的国家治理方式称为“任法”，与之形成对照的国家治理方式则是“任人”，这是两种不同的治道。在《读通鉴论》中，王夫之对此进行了辨析：“任人任法，皆言治也，而言治者曰：任法不如任人。虽然，任人而废法，则下以合离为毁誉，上以好恶为取舍，废职业，徇虚名，逞私意，皆其弊也。于是任法者起而摘之曰：是治道之蠹也，非法而何以齐之？故申、韩之说，与王道而争胜。乃以法言之，《周官》之法亦密矣，然皆使服其官者习其事，未尝悬黜陟以拟其后。盖择人而授以法，使之遵焉，非立法以课人，必使与科条相应，非是者罚也。”^{[22](223)}在这段话中，王夫之指出了“任人”之弊。这样的弊端至少给“任法者”提供了口实，为申、韩

之说提供了与“王道”竞争的机会。所谓“王道”，就是儒家圣王的治国之道，亦即重义轻利之道。在王夫之看来，儒家圣人的“王道”并不是要否弃法律，而是强调“择人而授以法”，具体地说，就是要先找到仁义贤德之人，再把法律交给他，让他去实施。这样，他就会根据仁义的准则，以仁义之心去实施法律。

关于“任法”与“任人”之间的差异，《读通鉴论》还有进一步的比较：“法诚立矣，服其官，任其事，不容废矣。而有过于法之所期者焉，有适如其法之所期者焉，有不及乎法之所期者焉。才之有偏胜也，时之有盈绌也，事之有缓急也，九州之风土各有利病也。等天下而理之，均难易而责之，齐险易丰凶而限之，可为也而惮于为，不可为也而强为涂饰以应上之所求，天下之不乱也几何矣！上之所求于公卿百执郡邑之长者，有其纲也。安民也，裕国也，兴贤而远恶也，固本而待变也，此大纲也。大纲圯而民怨于下，事废于官，虚誉虽腾，莫能掩也。苟有法以授之，人不得以玩而政自举矣。故曰择人而授以法，非立法以课人也。”^{[22](223)}这就是王夫之的结论：绝不能像申、韩那样“任法”，亦即“立法以课人”；必须注重“择人”，亦即“择人而授以法”。

（三）君权轻而吏权重

本来，以申、韩为代表的法家在春秋战国时代的兴起，有一个重要的动因就在于强化君权、弱化其他宗室贵族的权力。韩非子立论的一个着眼点就在于：“公室卑则忌直言，私行胜则少公功。”^[23]李斯总结秦国兴起的历史经验，得出的结论是：“昭王得范雎，废穰侯，逐华阳，强公室，杜私门，蚕食诸侯，使秦成帝业。”^{[24](522)}因而，“强公室，杜私门”是法家的一贯主张。所谓“公室”，就是君主所代表的权力；所谓“私门”，主要就是大夫等各种世袭贵族所代表的权力。通过强化君权，加强君主对诸侯国内的控制，加强君主对举国上下各种资源的整合能力，有助于在战国背景下，以举国之力，参与国与国之间的生存竞争。这就是说，法家的治道与法理，最初就是为了强化君主集权的。然而，王夫之发现，秦汉以后，根据法家偏好的“立法以课人”，不仅不能强化君主权力，反而弱化了君

主权力。

据《读通鉴论》：“孰谓秦之法密，能胜天下也？项梁有栎阳逮，蕲狱掾曹咎书抵司马欣而事得免。其他请托公行、货贿相属而不见于史者，不知凡几也。项梁，楚大将军之子，秦之所尤忌者，欣一狱掾，驰书而难解。则其他位尊而权重者，抑孰与御之？法愈密，吏权愈重；死刑愈繁，贿赂愈章；涂饰以免罪罟，而天子之权，倒持于掾史。南阳诸刘屡杀人而王莽不能问，皆法密吏重有以蔽之也。设大辟于此，设薄刑于彼，细极于牛毛，而东西可以相窜。见知故纵，蔓延相逮，而上下相倚以匿奸。闰位之主，窃非分而梦寝不安，借是以钳天下，而为天下之所钳，固其宜也。受天命，正万邦，德足以威而无疚愧者，勿效尔为也。宽斯严，简斯定。吞舟漏网而不敢再触梁笏，何也？法定于一王，而狱吏无能移也。”^{[22](8)}

这段分析表明，即使有严密的法网，也未必能够提高国家治理能力。项梁之事，仅仅是一个例子。背后的逻辑是：法网越密，就意味着掌握法网的官吏具有更大的权力空间。死刑越多，当事人为了免遭死刑，就会越来越多地行贿，相关的官吏也就拥有了更多的上下其手的机会。在这样的格局中，生死予夺之权，就在不知不觉之间，从君主手上转移到“掾史”手上，这样的权力“倒持”现象，就是法家法理学的产物。那些“闰位之主”遭受这样的后果，倒也算是自作自受，不足为惜。王夫之借此告诫当政者，一定要吸取“法愈密，吏权愈重”的教训，一定要否弃申、韩的法理学；只有通过“宽”“简”之法，才能维护君主的权力，才能杜绝狱吏渔利的机会。

(四) 君主安而天下困

自汉初贾谊以来，对法家及其法理的批判，一直就没有间断过，甚至可以说，从秦末汉初到王夫之生活的明末清初，法家学说一直遭受着“刻薄寡恩”“仁心不施”的骂名。特别是“申、韩”二字，几乎成为一个负面的标签。譬如，朱子不喜欢荀子，就宣称：“荀卿则全是申韩”，“然其要，卒归于明法制，执赏罚而已。”^[25]按朱熹之论，荀子的“明法制”，并不是一个正面的优点，反而是一个严重的缺点，因为“明法制”让

荀子沦为申、韩一流。由朱熹对荀子的评论可以看出，申、韩及其法理，已经触犯了众人的“不忍人之心”，已经引起了“众怒”与“众怨”。既然如此，申、韩及其法理学，为什么还能流传下来？

以王夫之在《读通鉴论》的话来说，那就是：“人皆有不忍人之心，而众怒之不可犯，众怨之不可任，亦易喻矣。申、商之言，何为至今而不绝邪？志正义明如诸葛孔明而效其法，学博志广如王介甫而师其意，无他，申、商者，乍劳长逸之术也。无其心而用其术者，孔明也；用其实而讳其名者，介甫也；乃若其不容掩之藏，则李斯发之矣。”^{[22](6)}诸葛亮、王安石、李斯是不同类型的人物，他们的心志各异，但都曾以不同的方式信奉申韩之术，原因就在于，对于这些主政者来说，申、韩之术乃是一劳永逸之术。但这里的关键问题是，申、韩之术能够让谁一劳永逸？

答案是：能够让君主一劳永逸。据《李斯列传》，李斯曾向秦二世建议：“夫贤主者，必且能全道而行督责之术者也。”通过“督责之术”，“主独制于天下而无所制也，能穷乐之极矣。贤明之主也，不可察焉！故申子曰‘有天下而不恣睢，命之曰以天下为桎梏’者，无他焉，不能督责，而顾以其身劳于天下之民，若尧、禹然，故谓之‘桎梏’也。夫不能修申、韩之明术，行督责之道，专以天下自适也，而徒务苦形劳神，以身徇百姓，则是黔首之役，非畜天下者也，何足贵哉！”^{[24](526)}

李斯把这样的“督责之术”归属于申、韩之术，希望通过这样的“申、韩之明术”，让秦二世摆脱一切约束，进而享受无穷无尽的逸乐。王夫之由此发现，“谏争绝，桎梏脱，则虽日劳于刑名文籍之中，而耽酒嗜色、佚游骄乐，可晏享而不辍。苟未忘逸豫之情者，恶能不以此为两得之术哉！任法，则人主安而天下困；任道，则天下逸而人主劳。无一切之术以自恣睢，虽非求治之主，不能高居洗滌于万民之上，固矣。以孔明之淡泊而尽瘁也，以介甫之土木其形而好学深思也，然且乐奉名法者，何也？俭以耳目，勤以耳目，而心思从其康逸也。贤者且然，况令狐纁、张居正之挟权势者哉！”^{[22](6)}

这就是说，按照申、韩之术“任法”，将导致君主安而天下困的后果。与之形成对照的，是尧、禹开创的圣人之道。倘若根据尧、禹之道“任道”，或者是“任尧、禹之道”，那么，君主就会像尧、禹那样辛苦，但是，天下之人就会获得逸乐。根据王夫之的论述，正是因为申、韩之术能够让君主(或实际执政者)安乐，以至于像诸葛亮、王安石这样的人，也免不了或明或暗地接受申、韩的治道与法理，因为，他们作为国家政务的实际主持者，采用这样的治道，至少可以让他们的“心思”得到一定的休息。反之，如果要坚持尧、禹开创的圣人之道，那么，源于申、韩的这种导致“人主安而天下困”的“任法”之路，显然是错误的，因而也是应当予以批判的。

以上四个方面，大致体现了王夫之对申、韩及其法理的批判意识，尤其是关于“任法”的批判，集中体现了王夫之对于申、韩法理学的“峻拒”。

三、对儒家法理学的“述而有作”

王夫之对儒家法理学的重整，不仅在于“峻拒”老、庄的法理学与申、韩的法理学，更加重要的是在批判这两种异端的基础上，“述而有作”，阐扬本真意义上的儒家法理学。那么，王夫之如何理解本真的、纯正的儒家法理学？如何把握王夫之的这种“述而有作”？显然，这是一个极其开放的主题，可以从多个不同的方向来思考。在各种选择之间，我们注意到，《读通鉴论·叙论四》开篇即称：“治道之极致，上稽《尚书》，折以孔子之言，而蔑以尚矣。”^{[7](375)}这就是说，《尚书》与“孔子之言”，已经表达了治道的极致，足以承载王夫之所理解的儒家法理学。如果我们把孔子的法理学概括为“仁礼之学”^[26]，那么，王夫之对儒家法理学的理解，也可以着眼于他关于“仁与礼”的论述。

查阅本文所依据的《船山遗书》，在总计 15 册的“遗书”中，有两篇独立的论著体量最大，一是《读通鉴论》，二是《礼记章句》，这两篇论著分别占据了二册的篇幅。如果说，《读通鉴论》

主要是一篇“历史评论”，那么，《礼记章句》作为一部“礼记解释学”，大致相当于今天的“法理评析”。在传统中国，礼是国家治理的主要依据。如果依法治国是当代中国法理学的主题，那么，依礼治国就是传统中国法理学的主题。从这样一个背景来看，在《船山遗书》所囊括的各种论著中，《礼记章句》既是篇幅上的一部“巨著”，同时也是承载王夫之法理学的主要著作。王夫之立足于儒者之责，从儒家立场上对儒学法理学的重作，就有必要到《礼记章句》中去寻找。

在《礼记章句》之卷首，有一篇《礼记章句序》。在这篇序文中，王夫之开篇即称：“《易》曰：‘显诸仁，藏诸用。’缘仁制礼，则仁体也，礼用也；仁以行礼，则礼体也，仁用也。体用之错行而仁义之互藏，其宅固矣。人之所以异于禽兽，仁而已矣。中国之所以异于夷狄，仁而已矣；君子之所以异于小人，仁而已矣；而禽狄之微明，小人之夜气，仁未尝不存焉；惟其无礼也，故虽有存焉者而不能显，虽有显焉者而无所藏。故孔子曰：‘复礼为仁。’大哉礼乎！天道之所藏而人道之所显也。”^{[27](3)}

这几句作为开篇的话，蕴含了若干值得注意的思想信息。首先，这段话提到的唯一的历史人物，就是孔子。这与《读通鉴论·叙论四》开篇对孔子的尊崇是一致的。这再次印证了上文的一个判断：王夫之试图重述的法理学，主要源于“孔子之言”。在王夫之看来，孔子是最具象征性的儒家人物，传承孔子的法理学就是他理解的“儒者之责”。其次，如前所述，如果孔子的法理学可以概括为“仁礼之学”，那么，王夫之的法理学同样是着眼于“仁与礼”这一对范畴来展开的。按照通常的逻辑，他的这篇著作既然是《礼记章句》，那就应当把礼作为贯穿全篇的核心范畴或基石范畴。然而，他在这篇《礼记章句序》中写下的第一个实体性概念却是“仁”。这就是说，王夫之的《礼记章句》始于“仁”，从“仁”讲到“礼”，从仁与礼的关系切入，进而阐述他的法理学。最后，《礼记章句序》开篇所说的这几句话，立足于仁的价值与意义，还展示了王夫之关于文明秩序的整体性思考，极具法理意义。着眼于以上几个方面，王夫之对儒家法理学的“述

而有作”，可以概括为以下三个主题。

(一) 礼是治国理政所依据的基本规范

顾名思义，《礼记章句》的关键词是礼。那么，礼是什么？王夫之的回答是：“臣之僭君皆因于君之失正，而君之所以自正而正人者则惟礼而已矣。礼所以治政；而有礼之政，政即礼也。故或言政，言礼，其实一也。礼以自正而正人，则政治而君安，不待刑而自服。”^{[27](267)}倘若“政”不得“治”、“君”不得“安”，倘若出现了“臣之僭君”现象，那就意味着君臣关系已经趋于混乱。造成这种混乱的根源，在于君主不能自正。如果君主要自正、正己，进而正人，进而实现政治生活、社会生活的有序化，那就只能依赖于礼。君主以礼正己，以礼正人。无论是君主还是臣民，都受礼的约束。这样的政治就是礼治。政治是礼的实践，礼是政治的规则化表达，礼也是治国理政所依据的基本规范或主要规范。这就是王夫之所理解的礼。

王夫之追溯历史，进而发现，把礼作为国家治理所依据的基本规范，乃是一个始于三代圣人的伟大传统。不过，“三代圣人所以必谨于礼，非徒恃为拨乱反治之权，实以天道人情，中和化育之德皆于礼显之，故与生死之故，鬼神之情状合其体撰，所以措之无不宜，施之无不正。虽当大道既隐之世，而天理不忘于人者，籍此也。夫既合撰天地而为生死与俱之礼，则自有生民以来，洋溢充满于两间而为生人之纪，大同之世未之有减，而三代亦莫之增也。则三代之英与大道之公，又岂容轩轾于其间哉！”^{[27](261)}这几句话，表达了王夫之对礼的本源、本质的理解：礼是天道人情凝聚外化的产物。天道人情是礼的依据、源头、灵魂，礼是天道人情的肉体或躯壳。这样的礼，它的灵魂是不变的，永远都是有效的。正是由于这个缘故，“礼所以治政安君，故政之所自立，必原于礼之所自生。礼本于天，殽于地，列于鬼神，莫不有自然之理，而高卑奠位，秩叙章焉。得其理以顺其叙，则鬼神以之候，制度以之考，仁义以之别矣”^{[27](268)}。根据这样的礼，各个方面的秩序都能够得到妥善的安顿。

把王夫之对礼的理解与孔子对礼的理解进行比较，可以发现，王夫之也像孔子那样，把礼

作为国家治理所依据的基本规范。先看孔子，他最初擅长的专业知识，就是关于礼的知识。据《孔子世家》：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，为礼容。”在孔子年仅17岁之际，鲁国大夫孟釐子就告诉他的儿子孟懿子：“今孔丘年少好礼，其达者欤？吾即没，若必师之。”釐子去世之后，“懿子与鲁人南宫敬叔往学礼焉”^{[24](321)}。由此可见，青少年时代的孔子，就以礼学专家的形象著称于鲁国。孔子把礼作为国家治理所依据的基本规范，可以说是一个根深蒂固的观念。两千年后，王夫之也把礼作为国家治理的基本规范。这就是说，对于礼在国家治理中的地位与作用，王夫之与孔子具有相同的立场。但是，王夫之并没有完全复制孔子关于礼的观点。正如王夫之所见，孔子的希望是“复礼为仁”，在孔子看来，仁是礼的价值准则，但是，王夫之却把礼的本源解释为天理人情，把天理人情作为礼的依据。这一点，体现了王夫之法理学对孔子法理学的创新性发展。

(二) 仁与礼的互为体用

王夫之关于礼的著作，开篇就讨论仁与礼的关系。这说明，王夫之确实是在传承孔子的法理学，因为，正如前文所提到的，孔子的法理学就是围绕着仁与礼的关系而展开的。根据《论语·八佾》，孔子有一个著名的追问：“人而不仁，如礼何？”^{[10](27)}据此，礼是需要遵循的基本规范，但是，仁是一种更高的规范。就仁与礼的关系来看，仁相当于自然法，礼相当于实在法。仁是礼的灵魂与价值准则，礼是仁的躯壳与表达方式。仁为体，礼为用。如果把仁与礼结合起来，就可以组成一个相对完整的体用系统。仁与礼彼此依赖、相互协调，代表了孔子安顿人世生活的法理构想。

王夫之也以体用关系界定仁与礼的关系。根据王夫之的理解，仁与礼构成了互为体用的关系。如果立足于“缘仁制礼”，那么，仁为体，礼为用。这就是说，从创制礼的角度来看，仁占据了更为本源的地位，相比之下，礼是仁的运行、运用或表达。如果立足于“仁以礼行”，那么，礼为体，仁为用。这就是说，从实施仁的角度来看，礼处在体的地位。如果没有礼，不能凭借、依赖礼，仁就无法推行、表现、实施。在这种情

况下，由于礼为仁的运用、施行提供了可能性，仁对礼形成了依赖关系，因而，仁就成为了用，礼反而成为了体。这就是王夫之对仁与礼的关系的重新界定：互为体用。

从表面上看，我们可以按照现代的学术概念，把这种互为体用的仁礼关系，解释为王夫之的辩证法思想：仁对礼有决定作用，礼对仁也有反作用。但是，这种作用与反作用的关系，并不能妥帖地解释王夫之的“互为体用论”。事实上，王夫之对仁与礼的关系的界定，主要是从不同的角度观察事物的结果。从礼的制定来看仁与礼的关系，以及从仁的实施来看仁与礼的关系，是两个不同的问题。这两个问题尽管都涉及仁与礼的关系，但核心关切是不同的，这才是互为体用论的依据所在。在王夫之的视野中，以这种互为体用的关系解释两个相关的事物，并非仅仅见于仁与礼。据《读四书大全说》：“心之与意，动之与静，相为体用，而无分于主辅。”^{[17](23)}这就是说，在心与意之间，在动与静之间，都具有体与用的关系，两者之间并无主次之别。根据这样的思维方式，仁与礼也没有主与次的关系。

概而言之，孔子是以应然法与实然法的关系来理解仁与礼的关系，王夫之却以互为体用的关系来理解仁与礼的关系，这也体现了王夫之对孔子法理学的创造性发展。

（三）从仁与礼看中国古典形态的三种法律关系

如前所述，根据《礼记章句序》之开端，仁有三项重要的职能：作为划分人与禽兽的依据，作为划分中国与夷狄的依据，同时还是划分君子与小人的依据。接下来，这篇序文还讲：“《记》之与《礼》相倚以显天下之仁，其于人之所以为人，中国之所以为中国，君子之所以为君子，盖将舍是而无以为立人之本，是《易》《诗》《书》《春秋》之实蕴也。”^{[27](3)}在这篇序文的末段，王夫之又说：“夫之生际晦冥，遭悯幽怨，悼大礼之已斩，惧人道之不立，欲乘未死之暇，上溯《三礼》，下迄汉、晋、五季、唐、宋以及昭代之典礼，折中得失，立之定断，以存先王之精意，徵诸实用，远俟后哲，而见闻交讫，年力不遑，姑

取戴氏所记，先为章句，疏其滞塞，虽于微言未知或逮，而人禽之辨、夷夏之分、君子小人之别，未尝不三致意焉。”^{[27](4)}

王夫之在此所说的“三致意”，毫无夸张，完全是一个写实性的表达方式。前面引述的文字已经表明，在这篇不到两页的序文中，王夫之确实已经三次提及人禽关系、夷夏关系、君子小人关系。这样的“三致意”足以表明，王夫之极端看重这三种关系。从法理学的角度来看，王夫之列举的人禽关系、夷夏关系、君子小人关系，实为中国古典形态的三种法律关系。

法律关系是现代法学理论中的一个基本概念与基本理论，它源于德国法学家萨维尼(Friedrich Carl von Savigny, 1779—1861)，在当代中国的法律实践及法律理论中得到了极其广泛的运用。譬如，现代意义上的宪法关系，主要就是围绕着国家与公民之间的法律关系来建构的。在王夫之时代，虽然还没有现代意义上的法律关系理论，但是要解释一种文明秩序原理，要描绘一种文明秩序框架，同样需要类似的理论。譬如，董仲舒的“天人三策”就建构一个天与人的关系理论。较之于董仲舒的“天人关系”理论，王夫之的理论更为饱满。在王夫之看来，文明秩序应当通过三重关系来建构：人禽关系、夷夏关系、君子小人关系。

人禽关系，旨在区分人与禽兽。在传统中国，这是具有重大意义的关系。因为人与禽兽既有相同之处，更有不同之处。“天之生人，甘食悦色，几与物同。仁义智信之心，人得其全，而物亦得其一曲。其为人所独有而鸟兽之所必无者，礼而已矣。故‘礼’者，人道也。礼隐于心而不能著之于外，则仁义知信之心虽或偶发，亦因天机之乍动，与虎狼之父子、蜂蚁之君臣无别，而人道毁矣。君子遭时之不造，礼教坠，文物圯，人将胥沦于禽兽，如之，何其不惧耶？”^{[27](8)}根据仁与礼互为体用的关系，仁是划分人与禽兽的依据，礼也是划分人与禽兽的依据。如果失去了仁与礼，人不能遵循仁与礼，人就完全混同于禽兽。这既是“文物”与“礼教”的坍塌，也是“文明”的坍塌。顾炎武称：“有亡国，有亡天下。亡国

与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”^[28]按照顾炎武的这个区分,亡仁义就是亡天下。所以人禽之分,事关天下存亡,可谓建构文明秩序的前提条件。

如果说,人禽关系事关文明存亡,相比之下,夷夏关系事关文明高低。孔子就很关注夷夏关系,他说:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”^{[10](28)}在文明、文化方面,诸夏与夷狄之间存在着一个巨大的鸿沟。形象地说,夷狄可以视为诸夏在文明之维断崖式下降的结果。因而,区分夷夏是建构文明秩序的一个重要环节。正是在这样的背景下,王夫之继续强调夷夏关系的重要性:“先王于四夷之习,虽不能强同而达其志欲,则所以引其慕义而惩其不恪者,皆可渐次诱之以安土而向化矣。此德教之所以施及蛮貊也。”当然,在施行德教的过程中,“王者用夏变夷之微权,不急革之,而抑不终弃之,则亦有道也”^{[27](162)}。因此,根据仁义礼教妥善处理夷夏关系,是建构文明秩序的题中应有之义。

至于君子与小人的关系,则是在华夏的内部进一步区分文明的高低,是在华夏内部建构秩序的主体工程。当然,区分君子与小人的主要依据依然是礼。《礼记·曲礼上》称:“礼不下庶人,刑不上大夫,刑人不在君侧。”这句话已经强调了礼在区分君子与小人中的功能。王夫之对这句话的解释是:“有士礼,无庶人礼;听其自尽,而上不责之。‘刑’,墨、劓、剕、宫。刑人,各有所守,不使为近侍,以防奸而远怨。三者皆以明贵贱、崇廉耻也。”^{[27](32)}根据《礼记》,礼主要就是君子的行为规范。因此,是否依礼行事,是区别君子与小人的主要标准。在王夫之的时代,礼的约束力虽然已经延伸至“庶人”,刑也施于“大夫”,但在文明与教化的意义上,君子与小人之分、贵与贱之别依然存在,并且是建构文明秩序的关键环节。因此,“礼著于仪文度数,而非有恭敬之心、撙节之度、退让之容,则礼意不显。君子知礼之无往不重,而必著明其大用,使人皆喻其生心而不容已,故内外交敬,俾礼意得因仪文以著,而礼达乎天下矣”^{[27](8)}。所谓“礼

达乎天下”,就是指普天之下的人,如果都在礼的规范下按照君子的方式行事,就可以形成一个文明的秩序关系,儒家“平天下”的理想也由此而得到实现。

在王夫之看来,整体性文明秩序的建构应当立足于人禽关系、夷夏关系、君子小人关系。依照现代通行的法律关系理论,这就是王夫之所理解的传统中国最重要的三种法律关系,不妨称之为中国古典的三种法律关系。在王夫之看来,在仁与礼互为体用的前提下,这三种关系如果能够根据仁与礼予以调整,那么,国家治理、天下治理就可以臻于完善。

四、王夫之重整儒家法理学的当代价值

以上三个方面的分析表明,王夫之的法理学具有“不破不立”“破中有立”“先破后立”的特点。从“破”的方面来看,王夫之主要通过“峻拒”老、庄与申、韩,对道家法理学与法家法理学做出了个性化的批判。在王夫之看来,以老、庄为代表的道家法理学,其弊端主要体现在:否弃礼乐刑政,其虚静之论将会导致“不治”,其阴柔之论将会消解仁德,因而,老、庄法理学是一种“有所明而丧其诚”的学说。以申、韩为代表的法家法理学,其弊端主要体现在:以儒术作为装饰,见利忘义,既会导致“君权轻而吏权重”的负面效应,还会形成“君主安而天下困”的消极后果。在批判老、庄与申、韩的基础上,王夫之站在儒者的立场上,对孔子所代表的儒家法理学进行了创造性的重述。王夫之首先强调,礼是国家治理所依据的基本规范,在此基础上,他把礼与仁的关系理解为互为体用的关系。根据仁与礼形成的人禽关系、夷夏关系以及君子小人关系至为重要,代表了王夫之对文明秩序的梦想与期待,可以看作是中国古典形态的三重法律关系。

王夫之的法理学在批判道家与法家的基础上,对儒家法理有所捍卫和创新。这样的“破”与“立”,这种对儒家法理学的重整,对当代中国具有多个方面的价值与意义。

首先，从文化格局来看，王夫之对儒家法理学的重整有一个重要的背景，那就是道家与法家对儒家道统与儒家法理的侵蚀，在这种情况下，王夫之希望“峻拒”道家与法家，以捍卫儒家法理与儒家道统的主导地位。在当代中国，在进一步完善文明秩序的进程中，我们同样面临着三种指向各异的思想文化，那就是居于指导地位的马克思主义，历史悠久的中国传统文化，以及各种各样的外来文化。如何对中国传统文化进行创造性转化、创新性发展，如何对外来文化进行有效鉴别、合理吸收，从而更好地捍卫、发展马克思主义，既是当代中国思想界需要认真对待的根本问题，也是当代中国的法理学需要考虑的根本问题。在思考这个问题的过程中，借鉴王夫之对儒家法理学的重整及其蕴含的学术思想，是极其必要的。

其次，从制度体系来看，王夫之以人禽关系、夷夏关系、君子小人关系作为建构文明秩序的主轴，这样的法理构想对于当代中国制度体系的完善，具有一定的启示意义和参考价值。我们当然知道，由于古今之异，当代中国的制度体系不可能沿袭王夫之想象的三种关系，特别是其中表达的实体内容或具体内容。但是，这种建构体系的智慧与方法，有助于我们进一步思考：在当代中国的制度体系中，最重要、最根本的关系是什么？如何理解党的领导、人民当家作主与依法治国的辩证关系在当代中国制度体系中的地位？如何独立自主地完善当代中国的制度体系？这些问题，都需要认真对待。王夫之构想的三种关系旨在为传统中国的制度体系奠定一个基础性的理论框架，当代中国制度体系的发展与完善，也需要这样的基础性框架。因而，扬弃王夫之重整儒家法理学的具体内容，借鉴其中蕴含的关于建构文明秩序整体框架的“世界观”与“方法论”，是极为必要的。

最后，从技术路径来看，王夫之在重整儒家法理学的过程中，对道家与法家之弊端及危害进行了细致的分析，展示了一种语境化的技术路径，同样值得我们借鉴与参考。譬如，王夫之注意到，由申、韩所代表的法家理论，初衷是为了

强化君主权力，进而提升君主对全国资源的整合能力。为了实现这个目标，法家的理论及实践较多地强调了法律在国家治理中的作用。但是，随着法网的细密化，掌握法网的官吏也随之获得了更大的权力，甚至妨碍了君主的权力。这样的后果，就背离了法家的理论预期。王夫之着眼于法律与政治的实际情况，进而展开对法家的批判，就体现了较高的技术含量，对于我们充分认知理论与实践的关系，对于我们在实践中检验理论，都提供了较好的技术参照。

以上我们分别从文化格局、制度体系、技术路径三个不同的层面，分析了王夫之重整儒家法理学的当代价值。由此表明，从不同的层面对王夫之重整儒家法理学的思想智慧进行转化、发展、传承，对于中国特色社会主义制度的法理基础、制度建设与技术完善，都是有助益的。

注释：

- ① 本文所理解的法理学，主要是关于文明秩序原理的思想、理论、学说。详细的论证可以参见，喻中：《和谐秩序原理：向世界解释中国》，《法学论坛》2010年第3期，第32-39页。在传统中国，建构文明秩序所依据的规范，既包括法，也包括礼，在礼与法之间，礼占据了更加重要的地位，因此，王夫之法理学的一个关键词就是礼。
- ② 详见陈晓芬、徐儒宗译注：《论语·大学·中庸》，中华书局2015年，第101页。根据陆九渊的解释，“叩其两端而竭焉”的含义是，“言极其初始终末，竭尽无留藏也”。（[宋]陆九渊：《陆九渊集》，中华书局1980年，第402页），这里是化用孔子的名言。

参考文献：

- [1] 刘献廷. 广阳杂记[M]. 江北平, 夏志和, 点校. 北京: 中华书局, 1957: 57.
LIU Xianting. Notes of Guangyang[M]. Annot. JIANG Beiping, XIA Zhihe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1957: 57.
- [2] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 17.
LIANG Qichao. Introduction to academics in Qing Dynasty[M]. Shanghai: Shanghai Ancient Books

- Publishing House, 2005: 17.
- [3] 中共中央文献研究室中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组. 毛泽东早期文稿[M]. 长沙: 湖南出版社, 1990: 589.
Editorial Group of Mao Zedong's Early Manuscript of the Literature Research Office of the CPC Central Committee and the Hunan Provincial Committee of the CPC. Mao Zedong's early manuscripts[M]. Changsha: Hunan Publishing House, 1990: 589.
- [4] 王夫之. 船山遗书: 第十四册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 14[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [5] 王夫之. 船山遗书: 第十一册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 11[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [6] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1980: 386-387.
LU Jiuyuan. Lu Jiuyuan Set[M]. Annot. ZHONG Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980: 386-387.
- [7] 王夫之. 船山遗书: 第十册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 10[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [8] 颜元. 颜元集[M]. 王星贤, 张芥尘, 郭征, 点校. 北京: 中华书局, 1987: 51.
YAN Yuan. Yan Yuan Set[M]. Annot. WANG Xingxian, ZHANG Jiechen, GUO Zhen. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987: 51.
- [9] 王夫之. 船山遗书: 第十二册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 14[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [10] 陈晓芬, 徐儒宗. 论语·大学·中庸[M]. 北京: 中华书局, 2015.
CHEN Xiaofen, XU Ruzong(Translation with note). The Analects of Confucius, The Great Learning, The Doctrine of Mean[M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2015.
- [11] 阿奎那. 阿奎那政治著作选[M]. 马清槐, 译. 北京: 商务印书馆, 2011: 113.
AQUINAS. Selected Political Works of Aquinas[M]. Trans. MA Qinghuai. Beijing: The Commercial Press, 2011: 113.
- [12] 汤漳平, 王朝华. 老子[M]. 北京: 中华书局, 2014.
TANG Zhangping, Wang Zhaohua(Translation with note). Laozi[M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2014.
- [13] 方勇. 庄子[M]. 北京: 中华书局, 2015: 150.
FANG Yong(Translation with note). Zhuangzi[M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2015: 150.
- [14] 王夫之. 船山遗书: 第二册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 2[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [15] 梁启超. 梁启超全集[M]. 北京: 北京出版社, 1999: 1269.
LIANG Qichao. Complete Works of Liang Qichao[M]. Beijing: Beijing Press, 1999:1269.
- [16] 王夫之. 船山遗书: 第一册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 1[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [17] 王夫之. 船山遗书: 第七册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 7[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [18] 钟肇鹏. 董仲舒的儒法合流的政治思想[J]. 历史研究, 1977(3): 98-101.
ZHONG Zhaopeng. Dong Zhongshu's political thought of the confluence of Confucianism and legalism[J]. Historical Research, 1977(3): 98-101.
- [19] 方向东. 新书[M]. 北京: 中华书局, 2012: 7.
FANG Xiangdong(Translation with note). New Books [M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2012: 7.
- [20] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2012: 2.
YANG Bojun(Translation with note). Mencius[M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2012: 2.
- [21] 喻中. 依法治国的文化解释[J]. 法律科学(西北政法大学学报), 2016(3): 3-14.
YU Zhong. Cultural interpretation of the rule of law [J]. Science of Law (Journal of Northwest University of Political Science and Law), 2016(3): 3-14.
- [22] 王夫之. 船山遗书: 第九册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
WANG Fuzhi. Chuanshan posthumous papers: 9[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [23] 高华平, 王齐洲, 张三夕. 韩非子[M]. 北京: 中华书局, 2015: 460.
GAO Huaping, WANG Qizhou, ZHANG Sanxi(Translation with note). Han Feizi[M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2015: 460.
- [24] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2006.
SIMA Qian. Historical Records[M]. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.
- [25] 黎靖德. 朱子语类[M]. 王星贤, 点校. 北京: 中华书

- 局, 2007: 3255.
- LI Jingde (Ed.). *Zhuzi Language*[M]. Annot. WANG Xingxian. Beijing: Zhonghua Book Company, 2007: 3255.
- [26] 喻中. 仁与礼: 孔子的二元规范论. 法律科学(西北政法大学学报), 2019(5): 3-13.
- YU Zhong. Benevolence and rites: Confucius's theory of dualistic norms[J]. *Science of Law (Journal of Northwest University of Political Science and Law)*, 2019(5): 3-13.
- [27] 王夫之. 船山遗书: 第四册[M]. 北京: 中国书店, 2016.
- WANG Fuzhi. *Chuanshan posthumous papers: 4*[M]. Beijing: China Bookstore, 2016.
- [28] 顾炎武. 日知录校注[M]. 陈垣, 校注. 合肥: 安徽大学出版社, 2007: 723.
- GU Yanwu. *Day known record*[M]. Annot. CHEN Heng. Hefei: Anhui University Press, 2007: 723.

Wang Fuzhi's reforming of Confucian jurisprudence and its contemporary value

YU Zhong

(School of Law, China University of Political Science and Law, Beijing 100088, China)

Abstract: Wang Fuzhi, at the late Ming and early Qing, reformed Confucian jurisprudence, which manifested the characteristic of "establishing in breaking." In terms of "breaking", Wang Fuzhi launched quite individualistic criticism at Taoist and legalist jurisprudence by taking a severe standpoint of rejecting the Taoist jurisprudence of Lao Zi and Zhuang Zi as well as legalist jurisprudence of Shen Buhai and Han Fei, two legalists at the Warring States Period. According to Wang Fuzhi, the major disadvantages of Taoist jurisprudence lie in that it discards cultivation through courtesy and music, that it rules through punishments so that its theory of silence will lead to "no rule", and that its theory of femininity will dissolve benevolence. The disadvantages of legalist jurisprudence mainly lie in the negative consequences of adopting Confucianism as decoration and ignoring righteousness upon benefits, which will lead to, on the one hand the emperor's light power but the officials' weighty rights, and on the other hand the emperor's ease but the officials' exhaustion. In the aspect of "establishing", Wang Fuzhi, based on his criticism at Lao-Zhuang and Shen-Han, stood at the position of Confucianism, restated the Confucian jurisprudence represented by Confucius, affirming that courtesy is the basic norm that the national governance should abide by, and there is bond of mutual trust between courtesy and benevolence, and that civilized order should be constructed on the triple relations between the humane and beastly, between the civilized and barbarious, and between the open-minded and narrow-minded. Wang Fuzhi's reforming of Confucian jurisprudence revealed its essential contemporary value in cultural aspiration, structural system, technical path and so on.

Key Words: Wang Fuzhi; jurisprudence; Taoism; Legalism; Confucianism

[编辑: 苏慧]