

三代之法与两汉之制:王通的二元规范论

喻 中

(中国政法大学 法学院, 北京 100088)

[摘要]王通对中国固有法理学的贡献,主要在于三代之法与两汉之制的二元划分。三代之法与两汉之制可以并称,分别代表了不同时代的两种规范。其中,三代之法即为王道,它在春秋时期是由孔子的《春秋》及六经来承载的,在隋代是由王通的《元经》及“续六经”来承载的。两汉之制亦即两汉时期的法度,其主要内容是“仁义公恕”,具体表现为“役简”与“刑清”。完善两汉之制的方向,在于“终之以礼乐”。通过礼乐的复兴,有助于走向作为三代之法的王道。把三代之法与两汉之制结合起来,就是王通建构的二元规范理论。

[关键词]王通;文中子;三代之法;两汉之制;二元规范

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.02.017

王通(584—617),字仲淹,死后被称为文中子。王通是隋朝人,其人生历程比隋朝的历史还要短暂。隋朝(581—618)经历了38年,王通只活了34岁。在隋代,以及在整个隋唐时代,如果要论儒家圣贤,王通是一个标志性的人物。这个论断可能会招致一些质疑,因为,很多人甚至怀疑王通其人其书的真伪,不过,推崇王通其人其书的人也很多。这两个方面的观点,均可见于张沛整理的关于王通的《历代评论辑要》,^[1]这篇“辑要”汇聚了从隋唐时代一直到当代一千多年间持续不断出现的关于王通的各种评论,然否兼备,蔚为大观。

在认同王通的代表人物中,宋代的石介较有代表性。他在《与士建中秀才书》中写道:“文中子以太平之策十有二篇,干隋文帝,不遇,退居

河、汾之间,续《诗》、《书》,正《礼》、《乐》,修《元经》,赞《易》道,九年而六经大就。”^[2]这就是王通的六经:《续诗》《续书》《礼论》《乐论》《易赞》和《元经》,因为孔子的六经在前,所以称之为“续六经”。宋代的陈亮也是推崇王通的,据《宋史·儒林传》,陈亮“其学自孟子之后惟推王通”。^[3]

对后世影响更大的朱熹,在整体上也是称道王通的,他在《王氏续经说》中写道:“荀卿之学,杂于申商;子云之学,本于黄老。而其著书之意,盖亦姑托空文以自见耳,非如仲淹之学,颇近于正而粗有可用之实也。至于退之《原道》诸篇,则于道之大原若有非荀、杨、仲淹之所及者,然考其平生意向之所在,终不免于文士浮华放浪之习、时俗富贵利达之求;而其览观古今之变,将以措诸事业者,恐亦未若仲淹之致恳恻而有条理

作者简介:喻中,中国政法大学法学院教授、博士生导师,主要从事法理学研究。

也。”^[4]这就是说，要论思想学说之“正”与“实”，荀子、扬雄都不及王通，要论“致恳恻”与“有条理”，韩愈也不及王通。由此看来，朱熹对王通的评价，也是很高的。

朱熹扬王通而抑韩愈的观点，得到了王阳明的赞同。王阳明对朱熹的观点多有批评，在这一点上，倒是保持了与朱熹相同的立场。据《传习录》：“爱问文中子韩退之。先生曰：‘退之，文人之雄耳。文中子，贤儒也。后人徒以文词之故，推尊退之，其实退之去文中子远甚。’”^[5]在王阳明看来，韩愈是文人，王通是贤儒，亦即儒家圣贤。在文学史上，韩愈的地位当然很高，“文起八代之衰”，^[6]但在儒家道统中，王通就比韩愈高出很多。

以朱熹、王阳明的观点作为基础，可以发现，较之于隋唐时代的其他人，王通是一个具有典范意义的可以作为隋唐时代儒家圣贤气象的象征性人物。基于王通在儒家道统中的地位，王通也是儒家法理学史及中国法理学史上的一个重要环节，他对中国传统法理学的贡献，有必要予以专门的叙述。

一、两种规范的划分及其理论渊源

从法理学的层面上看，王通作出的贡献到底是什么？王通建构了一个什么样的规范体系？他指望这个规范体系引导出一个什么样的文明秩序？这样的文明秩序包含着什么样的法理意蕴？整体而言，王通的法理学应当如何探讨？如果把王通看作是一个古典的法理学家，其学术思想肖像应当如何描绘？尤其是，通往王通法理世界的入口在哪里？

要回答这些相互关联的问题，可以着眼于《中说》卷十《关朗篇》中的一则对话：“魏徵问：‘议事以制，何如？’子曰：‘苟正其本，刑将措焉；如失其道，议之何益？故至治之代，法悬而不犯；其次犯而不繁，故议事以制。噫！中代之道也。如有用我，必也无讼乎？’”^[7]魏徵与王通讨论的这个问题，是一个典型的法理学问题。魏徵所说

的“议事以制”，就是根据法律制度来讨论问题、解决问题。现代流行的“议会议事规则”，以及“程序法”“诉讼法”之类的法律规范、法律制度，可以归属于狭义的“议事之制”。至于魏徵与王通所理解的“议事以制”，则是根据既定的法律制度来讨论处理各种事务、解决各种问题。简而言之，就是要依法办事。因此，魏徵的问题就是：实行依法办事，怎么样？

王通答之以“至治之代，法悬而不犯”。这个命题寄托了王通关于“至治”的憧憬：治理国家、治理天下离不开法律，但是，最好的状态是没有人违反法律，没有运用法律的机会，法律被搁置起来。因而，要治理国家、治理天下，最优的选择是不失其道，这就是说，“至治”亦即“道之治”，“道”才是治理国家、治理天下的根本。至于“法之治”，乃是“第二等”的选择。因此，依法办事并不是“至治”的体现，而是表明：国家之治、天下之治，已经从“至治”的最高水准上跌落下来了。

对于这种跌落，《关朗篇》还有一个更加明晰的描述：“不以三代之法统天下，终危邦也。如不得已，其两汉之制乎？不以两汉之制辅天下者，诚乱也已。”^[8]按照这样的界分，所谓“至治之代”，就是“三代”，就是以“三代之法统天下”的时代。由此看来，“法悬而不用”乃是“三代之法”的表征。相比之下，“议事以制”乃是“两汉之制”的表征。从“三代”到“两汉”，既是一个历史的演进过程，同时也是国家治理、天下治理从高到低的跌落过程。跌落下来之后，依据“两汉之制辅天下”，乃是一个“不得已”的选择。在这里，高与低的差异，主要体现为两种规范之间的差异：赖以实现“至治”的规范可以概括为“三代之法”，居于“其次”地位的规范，则可以概括为“两汉之制”。

无论是“三代之法”，还是“两汉之制”，都具有规范意义。遵循“三代之法”，可以实现“至治”；遵循“两汉之制”，则可以实现“次一级”的治理，亦即“第二等”之治。由此，我们可以看到

王通建构的法理世界:由“三代之法”与“两汉之制”作为基本内容的二元规范论。

从理论渊源来看,王通的二元规范论有一个明显的源头,那就是孔子。一方面,他的《元经》是比照孔子的《春秋》来写的,他的《续六经》是比照孔子的六经来写的(详后)。另一方面,流传至今的《中说》一书,在体例及风格方面,与《论语》几乎完全一样。且看《中说·王道篇》记载的一个细节:“子游孔子之庙,出而歌曰:‘大哉乎!君君臣臣,父父子子,兄兄弟弟,夫夫妇妇,夫子之力也。其与太极合德,神道并行乎?’王孝逸曰:‘夫子之道岂少是乎?’子曰:‘子未三复“白圭”乎?天地生我而不能鞠我,父母鞠我而不能成我,成我者夫子也。道不啻天地父母,通于夫子受罔极之恩。吾子汨彝伦乎?’孝逸再拜谢之,终身不敢臧否。”^[9]这段对话表明,王通对孔子既有高度的尊重,也有真挚的情感,他的思想是由孔子成就的。这意味着,他的思想体系中的二元规范论,有一个主要的源头,那就是孔子。

孔子的法理学说中包含了二元规范论,孔子建构的二元规范是仁与礼。^[10]其中,礼是实实在在的规范,相当于实在法;仁是更高级的规范,相当于自然法。在仁与礼之间,礼应当符合仁的要求,否则,礼就失去了正当性,就会出现礼的异化。跟孔子一样,王通的法理学说也呈现为一种二元规范论。王通也强调仁与礼,但他对仁与礼的关系有不同的理解(详后)。他以“两汉之制”代表现实性的规范,他以更早的“三代之法”代表更高级的规范,因而在孔子之后,表达了一种颇具创造性的二元规范论。

如果说孔子是王通二元规范论的一个源头,那么,周公则是王通二元规范论的另一个源头。关于孔子与周公,王通有一个比较:“吾视千载已上,圣人在上者,未有若周公焉,其道则一而经制大备,后之为政,有所持循。吾视千载而下,未有若仲尼焉,其道则一而述作大明,后之修文者,有所折中矣。千载而下,有申周公之事者,吾不得而见也;千载而下,有绍宣尼之业者,吾不得而让

也。”^[11]在隋唐之前,以周孔并称,乃是一种通行的观点。显然,王通也是这种“通说”的认同者、宣扬者。王通的这番比较表明,一方面,王通以孔子的继承人自居,且当仁不让;另一方面,虽然他说,“周公之事”乃是“不得而见”之事,但他其实也有成为周公的意愿。他说:“唐虞之道直以大,故以揖让终焉,必也。有圣人承之,何必定法?其道甚阔,不可格于后。夏商之道直以简,故以放弑终焉,必也。有圣人扶之,何必在我?其道亦旷,不可制于下。如有用我者,吾其为周公所为乎?”^[12]他比较了唐虞之道与夏商之道,但从现实可能性的角度来说,他还是愿意选择周公之道,正如他的自述所称:“元魏已降,天下无主矣。开皇九载,人始一。先人有言曰:‘敬其事者大其始,慎其位者正其名。’此吾所以建议于仁寿也:‘陛下真帝也,无踵伪乱,必绍周、汉,以土袭火,色尚黄,数用五,除四代之法,以乘天命。千载一时,不可失也。’高祖伟之而不能。所以然者,吾庶几乎周公之事矣。故《十二策》何先?必先正始者也。”^[13]王通提交的《十二策》,隋文帝虽然表明欣赏,但毕竟还是“不能用”,否则,王通就可以在隋代再造周公的伟业。

可见,王通也把周公作为前孔子时代最大的圣人,成为周公那样的人,也是他的理想。如果说,周公的“经制大备”为后之为政者提供了“持循”,那么,周公的“经制”也可以概括为一种二元规范结构,那就是礼与乐。“礼”主要是针对人的外在行为,“乐”主要在于调整人的内心世界,通过“制礼作乐”,周公建构了一个完整的规范体系。对于周公的礼与乐,王通也是有所继承的,正如后文的论述将表明的,王通是把礼乐作为王道的外在表现,在他看来,如果在“两汉之制”的既有基础上,再“终之以礼乐”(详后),那就可以走向王道了,“三代之法”就可以变成现实。

在孔子之后的历史人物中,王通对董仲舒、诸葛亮都有高度的认同。譬如,他认为诸葛亮有复兴礼乐的潜能,他说:“使诸葛亮而无死,礼乐其有兴乎?”^[14]他还自比于董仲舒:“问则对,不

问则述，窃比我于仲舒。”^[15]无论是董仲舒还是诸葛亮，其政治理想都在君主的支持下得到了不同程度的实现。他们的政治理想与政治哲学，都对王通的二元规范论，发挥了积极而潜在的影响。譬如，王通对《春秋》的推崇，与董仲舒对《春秋》的推崇，就具有一定的可比性。在董仲舒的《春秋繁露》中，《春秋》既是建构文明秩序的根本规范，同时也是裁决个案的具体规范。在这种情况下，《春秋》作为规范，就体现了“二元性”的特征。再譬如，诸葛亮在关于“治国”的论述中认为，“治国之政，其犹治家。治家者务立其本，本立则末正矣。”^[16]这种关于本与末的划分，也具有“二元性”的特征。这些具有“二元”特征的思想，都从不同的层面，滋养了王通的二元规范论。

对规范进行二元划分，虽然可以追溯至孔子、周公，但是，王通的二元规范论自有其特定的内容与逻辑，那就是从“三代之法”到“两汉之制”。在历史变迁过程中呈现出来的“三代之法”与“两汉之制”作为两种不同的规范，构成了一种“王通风格”的二元规范论。对于这两种不同的规范，有必要分别予以叙述。

二、作为“三代之法”的王道

王道是王通思想的关键词，也是王通二元规范论的核心范畴。《中说》共十篇，第一篇即为“王道篇”，开篇第一句就讲：“甚矣，王道难行也！”接下来就讲他们王氏家族六代人，以接力的方式致力于王道的传承：“吾家顷铜川六世矣，未尝不笃于斯，然亦未尝得宣其用，退而咸有述焉，则以志其道也。”这就是说，王氏家族六代人是著述的方式来传承王道。具体地说，王通的六世祖王玄则著有《时变论》六篇，主要阐述“化俗推移之理”；五世祖王焕著有《五经决录》五篇，主要阐述“圣贤制述之意”；四世祖王虬著有《政大论》八篇，主要阐述“帝王之道”；三世祖王彦著有《政小论》八篇，主要阐述“王霸之业”；祖父王一（或王杰）著有《皇极诂义》九篇，主要阐述“三

才之去就”；父亲王隆著有《兴衰要论》七篇，主要阐述“六代之得失”。王通就居于这样一个“笃于”王道的延长线上。他说：“余小子获睹成训，勤九载矣。服先人之义，稽仲尼之心，天人之事，帝王之道，昭昭乎！”^[17]这段自述可以表明：其一，王通所说的王道，就是帝王之道，就是“三代之法”。其二，孔子是王道的主要阐述者，“仲尼之心”就是“帝王之道”的载体。其三，关于王道之学，乃是王氏家族的家学。

王通在六代“先人”持续探索的基础上，通过九年的思考，已经深刻地理解了孔子，对于王道已经了然于胸。那么，王通所说的作为“三代之法”的王道，其规范意义应当如何理解？

（一）王道见于《元经》

蒙文通曾经认为，“由秦汉至明清，经学为中华民族无上之法典，思想与行为、政治与风习，皆不能出其轨范。”^[18]依照这个论断，如果《春秋》是孔子创作的“无上之法典”，那么，《元经》就是王通创作的“无上之法典”。根据《王道篇》，王通自述其创作《元经》的初衷：“天下无赏罚三百载矣，《元经》可得不兴乎？”《元经》的叙事始于晋惠帝，那是因为，“昔者明王在上，赏罚其有差乎？《元经》褒贬，所以代赏罚者也，其以天下无主而赏罚不明乎？”对此，薛收评论道：“今乃知天下之治，圣人斯在上矣；天下之乱，圣人斯在下矣。圣人达而赏罚行，圣人穷而褒贬作，皇极所以复建而斯文不丧也。不其深乎？”^[19]王通的自述与薛收的评论表明，王通的时代就像孔子的时代，《元经》就像《春秋》一样，是在明王缺位、赏罚不明的背景下，通过历史叙述，以褒贬代替赏罚，从而为一切行为正当与否、合法与否确立终极性的规范。

关于《元经》与王道的关系，王通有一个简明的论断：“《春秋》、《元经》于王道，是轻重之权衡、曲直之绳墨也，失则无所取衷矣。”^[20]据此，《春秋》与《元经》都是王道的准则，或者说，王道主要就是由《春秋》与《元经》体现出来的。《春秋》与《元经》都具有规范意义，而且还是可以裁

断一切的最高规范。能够得到《春秋》与《元经》认可的,也能够得到王道的认可,就符合王道的要求。《春秋》出于孔子,是孔子所创立的最高规范;同样,《元经》出于王通,可以理解为王通创立的最高规范。

王通反复把他的《元经》与孔子的《春秋》相提并论,根据王通的叙述,一方面,两者具有互补性。“《春秋》其以天道终乎?故止于获麟。《元经》其以人事终乎,故止于陈亡。于是乎天人备矣。”如果把《春秋》与《元经》结合起来,那么,“天人相与之际,甚可畏也,故君子备之。”^[21]一个称得上是君子的人,既要遵循《春秋》,也要遵循《元经》,二者缺一不可。因为《春秋》揭示的是天道,《元经》揭示的是人事。只有掌握了这两种经典,才可能把握天道与人事,才可能“究天人之际”。

另一方面,《元经》与《春秋》作为最高的规范,在不同的时代履行了相似的职能:“《周礼》其敌于天命乎?《春秋》抗王而尊鲁,其以周之所存乎?《元经》抗帝而尊中国,其以天命之所归乎?”^[22]周礼是符合天命的,因为鲁国比较完整地保存了周礼,所以《春秋》尊崇周王而尊崇鲁国。同样,在北魏时代,北魏是符合天命的,因为天命已经归属于北魏,所以《元经》尊崇帝制而尊崇中国。由此看来,《元经》是在新的时代背景下作为《春秋》的替代物而出现的。在《春秋》出现之前,典、诰已经灭绝了,《春秋》是在典、诰灭绝的背景下应运而生的;同样,《元经》是在帝制衰微的背景下应运而生的,因而,“《春秋》作而典诰绝矣,《元经》兴而帝制亡矣。”^[23]

再一方面,《元经》似乎比《春秋》的意义还要重大。因为,“《春秋》,一国之书也,其以天下有国而王室不尊乎?故约诸侯以尊王政,以明天命之未改:此《春秋》之事也。《元经》,天下之书也,其以无定国而帝位不明乎?征天命以正帝位,以明神器之有归:此《元经》之事也。”^[24]按照这个说法,《春秋》还只是关于鲁国之书,因为当时的周王室已经衰弱,诸侯林立,《春秋》立足于

鲁国,希望约束众多的诸侯国,以尊崇周王室,表明天命还是归属于周王室。相比之下,《元经》是立足于天下之书,因为天下动荡,帝位不明,需要根据天命来确定帝位的归属。在古今之间,《元经》较之于《春秋》,似乎还有更大的关怀。虽然,就《中说》全书来看,王通从来不曾自夸:自己已经超过了孔子。但是,透过这样的比较可以看到,王通对《元经》抱有高度的自信。

王通对《元经》的信心,有一个重要的根据在于,《元经》就像《春秋》一样,既是“经”,也有“权”。“《元经》有常也,所正以道,于是乎见义。《元经》有变,所行有适,于是乎见权。权、义举而皇极立。”^[25]《元经》表达了恒常之理,这样的恒常之理既是正道,也是王道,它就像永恒法一样,永远都应当作为裁断一切的最高规范。此外,“通变之谓道,执方之谓器。”^[26]倘若不能“通变”,那就是“执方”之“器”,那就不是“道”,当然也不能承载王道。《元经》作为道与王道的载体,有权变、通变的一面,能够在各种语境下得到推行,能够适应各种各样的具体情况。

《元经》相当于新时代的《春秋》。孔子最看重自己的《春秋》,正如孔子的自述:“后世知丘者以《春秋》,而罪丘者亦以《春秋》。”^[27]同样,王通也最看重自己的《元经》。当然,就像孔子制作了六经一样,王通也有自己的六经,即《续六经》。他说:“吾续《书》以存汉、晋之实,续《诗》以辩六代之俗,修《元经》以断南北之疑,赞《易》道以申先师之旨,正礼、乐以旌后王之失。如斯而已矣。”程元问他:“‘作者之谓圣,述者之谓明’,夫子何处乎?”王通回答说:“吾于道屡伸而已,其好而能乐、勤而不厌者乎?圣与明吾安敢处?”^[28]这番对话表明,王通谦称自己不能与孔子相提并论。孔子既“圣”且“明”,王通认为,自己离“作者”之圣、“述者”之明,还有一定的差距,自己比不上孔子。但是,这个《续六经》的框架与体系,确实体现了王通对孔子之道的传承。

因而,如果说《元经》就像《春秋》一样,是王道的主要载体,那么,《续六经》则完整地体现了

王道。正如王通自己的归纳:“《书》以辩事,《诗》以正性,《礼》以制行,《乐》以和德,《春秋》、《元经》以举往,《易》以知来,先王之蕴尽矣。”^[29]王通在此所说的“先王之蕴”就是先王之道,就是王道,就是“三代之法”。如果说,《春秋》《元经》先后表达了王道的核心要义,那么,《六经》及《续六经》则在不同的时代,先后表达了王道的全部内容。

王通洞悉王道的全部内容,自然希望将之推行于天下,因为孔子就是这样做的。为此,他向隋文帝提交了《十二策》。这篇“决策咨询报告”到底讲了什么呢?这也是董常提出的问题,王通回答说:“有天道焉,有地道焉,有人道焉,此其稟也。”董常说:“噫,三极之道,稟之而行,不亦焕乎!”王通说:“《十二策》若行于时,则《六经》不续矣。”因为,在《十二策》中,“仰以观天文,俯以察地理,中以建人极。吾暇矣哉,其有不言之教行而与万物息矣。”^[30]按照这个解释,《十二策》实为《续六经》的对策化表达,相当于把思想性、哲学性、法理化的王道,转化成为了实践性、政策性的行动方案。如果隋文帝能够按照《十二策》行事,那就相当于把王道或“三代之法”已经变成了现实,那就没有必要续写六经了。

(二)王道失于史传

王道的载体,前有《春秋》以及《春秋》统率的“孔子六经”,后有《元经》以及《元经》统率的“王通六经”。我们要知悉王道在先秦时代的表达,可以借助于《春秋》及“孔子六经”;我们要理解最新的王道,可以借助于《元经》及“王通六经”。这是从正面的、积极的角度说王道。然而,王道还可以从反面的、消极的角度来理解:自孔子以来,王道一样处于被销蚀、被损害的状态。对王道的销蚀与损害主要来自两个方面,一是著史者,二是作传者。

像孔子那样的圣人,也可以称为“述史”之人。具体地说,“昔圣人述史三焉:其述《书》也,帝王之制备矣,故索焉而皆获;其述《诗》也,兴衰之由显,故究焉而皆得;其述《春秋》也,邪正

之迹明,故考焉而皆当。此三者,同出于史而不可杂也,故圣人分焉。”^[31]孔子的《书》《诗》与《春秋》,都具有“史”的形态,但是,孔子的三部“述史”之作,其核心旨趣分别在于阐明“帝王之制”“兴衰之由”“邪正之迹”。三者虽然各有各的指向,但是,它们都是以“史”的形态,承载了“经”的功能,直接阐明了作为“三代之法”的王道。

在王通看来,后来的著史者,像司马迁、班固等人,就偏离了孔子的正途。“吾视迁、固而下,述作何其纷纷乎!帝王之道,其暗而不明乎?天人之意,其否而不交乎?制理者参而不一乎?陈事者乱而无绪乎?”^[32]这就是司马迁、班固开创的著史之路。他们写下了庞大的文本,譬如《史记》,譬如《汉书》,但是,这些文本对帝王之道,不仅没有彰明的效果,反而遮蔽了、销蚀了帝王之道,同时也阻隔了天人之意。司马迁、班固等人的著史,不仅无补于王道,反而是对王道的戕害。正是基于这样的判断,面对房玄龄的“问史”,王通的回答是:“古之史也辩道,今之史也耀文。”^[33]着眼于“辩道”的“古之史”,主要就是孔子的《春秋》《书》《诗》这样的史,它们既是史,更是经。“今之史”就是司马迁、班固所代表的史,它们主要在于:追求文辞方面的效果,炫耀文辞方面的才能。

在司马迁、班固之后的著史者中,王通对陈寿的评价相对正面一些。他认为,陈寿“有志于史,依大义而削异端”。他又认为,范宁“有志于《春秋》,征圣经而诘众传”,但是,陈、范二人也称不上完美。他说:“使陈寿不美于史,迁、固之罪也;使范宁不尽美于《春秋》,歆、向之罪也。”因为,“史之失,自迁、固始也,记繁而志寡;《春秋》之失,自歆、向始也,弃经而任传。”^[34]这就是说,陈寿之失,是司马迁、班固导致的,陈寿囿于司马迁、班固的著史传统,算是走错了路。范宁之失,则应当归罪于刘向、刘歆父子,他们汲汲于作传,放弃了经文本本身,同样是对王道的戕害。

不仅是刘向、刘歆父子,几乎所有的作传者(亦即经学研究者)都受到了王道的贬斥。他

说：“盖九师兴而《易》道微，《三传》作而《春秋》散。”原因在于，“白黑相渝，能无微乎？是非相扰，能无散乎？故齐、韩、毛、郑，《诗》之末也；大戴、小戴，《礼》之衰也；《书》残于古、今；《诗》失于《齐》、《鲁》。”既无师，也无传，能否保证王道的传承？王通的回答是肯定的：“神而明之，存乎其人；苟非其人，道不虚行。必也传又不可废也。”^[35]

王通所说的“九师”，出自《汉书·艺文志》：“《淮南道训》二篇。淮南王安聘明《易》者九人，号九师说。”^[36]由此看来，“九师”是淮南王刘安所聘请的九个易学专家。正是因为“九师”的兴起，才导致了《易》道的衰微。同样，《公羊传》《谷梁传》《左传》也导致了《春秋》之道的离散。因为，众说纷纭，黑白相互冲突，是非相互干扰，必然销蚀《易》之道、《春秋》之道。依此类推，辕固生、韩婴、毛亨、毛萁、郑玄分别创作的《齐诗》《韩诗》《毛诗》《郑诗》，只是《诗》的末流；戴德、戴胜对礼的解释，表征了礼的衰落。今文尚书、古文尚书之争，伤害了《书》之道，“齐论”“鲁论”的不同导致了《论语》的亡佚。概而言之，王道就是在这些作传者手上丢失的。

在王通看来，传承王道，根本不需要这些“史”与“传”。王道的推行、“三代之法”的复兴，关键在于有合适的人。倘若没有合适的人，无论有多少“史”“传”，也是没有用的；不但没有助益，反而还会产生负面作用。如果有合适的人，即使没有“史”“传”，王道也是可以发扬光大的。隐含之意，王通自己就是这样的传承王道之人。

基于这样的观念，王通对那些不能见及王道的论者，是不认同的。有一个典型的事例是，李伯药去见王通，^[37]向王通阐述了他对《诗》的理解。然而，王通不予回答。李伯药退出来，向薛收说：“吾上陈应、刘，下述沈、谢，分四声八病，刚柔清浊，各有端序，音若埙篪。而夫子不应我，其未达欤？”薛收的解释是：“吾尝闻夫子之论诗矣：上明三纲，下达五常，于是征存亡，辩得失；故小人歌之以贡其俗，君子赋之以见其志，圣人采之以观其变。今子营营驰骋乎末流，是夫子之所

痛也，不答则有由矣。”^[38]薛收比较准确地指出了王通的立场：王通是把《诗》作为王道的载体。李伯药从“四声八病，刚柔清浊”的角度论《诗》，恰好是王通所坚决反对的。在王通看来，李伯药关于《诗》的这种议论，恰好是对王道的伤害。王通认为，偏离了王道，既不足以成学，也不足以成文。正如他的告诫所示：“学者，博诵云乎哉？必也贯乎道。文者，苟作云乎哉？必也济乎义。”^[39]只知“博诵”，只知写文章，而不知王道，不知大义，对于王道来说，那就是歧途。

（三）帝制不出王道

要理解作为“三代之法”的王道，还要看到王通对王道与帝制关系的界定。他的学生薛收提出了一个问题：“帝制其出王道乎？”薛收想知道的是，在他们生活的时代，通行的帝制能否生出王道？或者说，王道能否通过王通时代的帝制而兴起？王通的回答很明确：“不能出也。后之帝者，非昔之帝也。其杂百王之道，而取帝名乎？其心正，其迹谲，其乘秦之弊，不得已而称之乎？政则苟简，岂若唐、虞、三代之纯懿乎？是以富人则可，典礼则未。”薛收很失望，他问：“纯懿遂亡乎？”所谓“三代之纯懿”，就是“三代之法”，亦即王道，难道就再也找不回来了吗？王通说：“人能弘道，焉知来者之不如昔也？”^[40]这段对话包含了丰富的内涵。

首先，帝有今古之分。古代的帝与王通时代的帝，具有本质的区别。王通时代的帝，徒具帝之名，不具帝之实。古代的帝及帝制，才是真正的帝及帝制。那么，古代的帝及帝制，是一个什么样的制度形态呢？王通对此有专门的解释：“帝者之制，恢恢乎其无所不容。其有大制，制天下而不割乎？其上湛然，其下恬然。天下之危，与天下安之；天下之失，与天下正之。千变万化，吾常守中焉。其卓然不可动乎！其感而无不通乎！此之谓帝制矣。”^[41]这样的“帝制”，在王通看来，堪称人类社会最理想的政制。这样的“帝制”在《老子》中已有多角度的描述，譬如《老子》第二十八章：“朴散则为器，圣人用之，则为官长。

故大制不割。”^[42]《老子》第三十一章：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬惓为上。”^[43]王通关于帝制的想象与《老子》中的这些描述，具有很大的共通性。古代的帝制包含了一些根本的规范——“其有大制”，但又不僵硬地执行这些规范。在这种帝制之下，主政者无为而治，民众相安无事，倘若出现危机，又能够齐心协力地予以化解。这就是上古时代的帝制。对于这样的帝制，王通是很向往的。他告诉我们，在上古帝制之下，“田里相距，鸡犬相闻，人至老死不相往来，盖自足也。是以至治之代，五典潜，五礼措，五服不章，人知饮食，不知盖藏，人知群居，不知爱敬，上如标枝，下如野鹿。何哉？盖上无为下自足故也。”^[44]相比之下，王通时代的帝制，虽然保留了帝的名号，但已经没有早期帝制的精神实质，只是混杂取用了不同时代的做法，特别是已经沾染了秦政的弊端。那些自称为帝的人，即使有好的用心，但由于方法不正，只能凑合着处理政务。他们有“帝”之名，无“帝”之实，他们的帝制是“伪帝制”。

其次，在区分“真帝制”与“伪帝制”的前提下，王通把他那个时代的帝制看作是有名无实的帝制。他说：“强国战兵，霸国战智，王国战义，帝国战德，皇国战无为。天子而战兵，则王霸之道不抗矣，又焉取帝名乎？故帝制没而名实散矣。”^[45]因而，在帝制没落的时代，在有名无实的“伪帝制”时代，在“伪帝制”之下，是不能生出王道的。分析至此，我们可以注意到，王通对于“帝制能否生出王道”所作出的否定性回答，应当予以限制：这是针对王通时代的帝制状况作出的回答；如果是在三代之前，则完全可以作出肯定性的回答。因为，真正的帝、帝制是高于王、王制的。

最后，在“伪帝制”时代，作为“三代之法”的王道，依然有复兴的希望。这个希望就寄托在新出现的圣贤身上。“人能弘道”之人，就是今人，今人完全可以与昔人比肩。这里的今人，可以是指王通自己。王通自己虽然没有直白地表达出来，但是，这个推断可以从他与斐晞的对话中得

到间接的验证。斐晞提出，“人寿几何？吾视仲尼何其劳也！”王通说：“有之矣，其劳也。敢违天乎？焉知后之视今不如今之视昔也？”^[46]王通的这个回答，隐含的意思是，王通以孔子的继承人自居。此外，他与叔父王珪的对话，可以提供更为明确的佐证。王珪向王通索取《续六经》，王通说：“叔父，通何德以之哉？”王珪回答说：“勿辞也。当仁不让于师，况无师乎？吾闻关朗之筮矣：积乱之后，当生大贤。世习《礼》《乐》，莫若吾族；天未亡道，振斯文者，非子谁欤？”^[47]至少从文献记载来看，对于王珪的这个评论，王通没有表示反对，也没有表达谦让之意。这就意味着，王通对于王珪的这个评论是接受的。由此看来，王道复兴的希望，虽然不能寄托于当时的有名无实的“伪帝制”，但却可以寄希望于像王通这样的王道的承担者。

（四）圣人推行王道

如前所述，王道虽不能出于现实中的“伪帝制”，但可以把王道复兴的希望寄托于像王通这样的人。这样的人，其实就是圣人。那么，圣人如何推行王道？圣人如何实现王道的复兴？在这个方面，杜淹向王通之弟王凝提出了一个问题：“《续经》其行乎？”王凝说：“王公大人最急也。先王之道布在此矣。天下有道，圣人推而行之；天下无道，圣人述而藏之。所谓流之斯为川焉，塞之斯为渊焉，升则云，施则雨，潜则润，何往不利也？”^[48]王凝是王通称道的贤人。王凝提出的圣人推行王道的观点，应当能够得到王通的认同。

再看王通自己关于圣人推行王道的个性化论述。在王通看来，圣人推行王道，是圣人对王道衰落的积极回应。王通的时代，本身就是一个王道跌落的时代，他说：“中国失道，四夷知之。”他进一步解释说：“《小雅》尽废，四夷交侵，斯中国失道也，非其说乎？”^[49]在这样一个时代中，圣人应当承担起复兴王道的责任。他自己更应当身体力行、当仁不让。有一回，王通去夏城，薛收、姚义跟随在后，“遇牧豕者，问涂焉”，牧者问：“你们跟从的是谁呢？”薛收说：“我们跟从的

是王通先生。”牧豕者的评论是：“有鸟有鸟，则飞于天；有鱼有鱼，则潜于渊；知道者盖默默焉。”王通听了，对薛收说：“独善可矣。不有言者，谁明道乎？”^[50]在“牧豕者”看来，知悉王道的人应当保持沉默。但在王通看来，倘若王道的知悉者不说话，王道如何能彰明于天下？这就是说，圣人把王道讲清楚，本身就是推行王道。

王通的学生们认为，王道很难推行，该如何是好？如何解决“王道不行”这一难题？贾琼、薛收的问题是：“道不行，如之何？”王通说：“父母安之，兄弟爱之，朋友信之，施于有政，道亦行矣。奚谓不行？”^[51]即要推行王道，是完全可能的。让父母安，让兄弟爱，让朋友信，就是王道得以实行的标志。当然，如果有机会居于施政者的地位，那就更方便推行王道，更能够把王道变成现实。

王通的这个观点，薛收想必是听进去了，这就极大地增强了薛收对于推行王道的信心。因而，当房玄龄提出：“道之不行也必矣，夫子何营营乎？”薛收的回答是：“子非夫子之徒欤？天子失道则诸侯修之，诸侯失道则大夫修之，大夫失道则士修之，士失道则庶人修之。修之之道：从师无常，诲而不倦，穷而不滥，死而后已；得时则行，失时则蟠。此先王之道所以续而不坠也，古者谓之继时。《诗》不云乎：‘纵我不往，子宁不嗣音？’如之何以不行而废也？”^[52]这番回答表明，薛收乃是王通的坚定追随者。在薛收看来，先王之道亦即王道，能够持续不断地把王道传承下来的关键，就是因为有这样一些弘道者。他们能够维系王道于不坠，他们就是圣人。他们的自然身份可以是诸侯、大夫，也可以是士、庶人，但他们在精神上，就是圣人。譬如，王通的自然身份并不高，未曾获得高官显爵，但他确乎具有圣人气象。

薛收提到，圣人“得时则行，失时则蟠”，此处的“蟠”就是“隐”。何谓“隐”？王通认为，所谓隐，“非伏其身而不见也，时命大谬则隐其德矣，惟有道者能之，故谓之退藏于密。”这就是说，“隐”并不是把自己藏起来。“隐”是在时运不济

之时，隐修其德。而且，只有“有道者”，亦即圣人，才能“隐”。这就是说，“隐”乃是圣人之事。只有圣人才谈得上“退藏于密”。关于“藏”，王通又解释说：“泯其迹，闕其心，可以神会，难以事求，斯其说也。”^[53]可见，“藏”就是隐退至自己的内心世界、精神世界。

圣人失时则隐，得时则行。因此，王道的推行，关键在人。历史规律也可以表明这一点：“人能弘道，苟得其行，如反掌尔。昔舜、禹继轨而天下朴，夏桀承之而天下诈，成汤放桀而天下平，殷纣承之而天下堕，文、武治而幽、厉散，文、景宁而桓、灵失，斯则治乱相易，浇淳有由。兴衰资乎人，得失在乎教。其曰太古不可复，是未知先王之有化也。《诗》《书》《礼》《乐》复何为哉？”^[54]由此看来，只要圣人得时，王道的推行是可以指望的。

三、作为“两汉之制”的法度

作为“三代之法”的王道具有一定的恒常性，在王通看来，那是文明世界中能够找到的最高规范。相比之下，“两汉之制”就是下一个层次的制度与规范。在历史过程中，“三代”在前，“两汉”在后，“三代之法”与“两汉之制”是相继出现的。但是，在规范层级上，从“三代之法”到“两汉之制”，又呈现为一个“往下走”的趋势。一方面，“两汉之制”相对于“三代之法”来说，可以说是一种要求较低的规范。打个比方，“三代之法”相当于一篇美文的标准，“两汉之制”则相当于一篇合格文章的要求，两者之间的差异，就仿佛富勒所界定的“愿望的道德与义务的道德之间的区别”。^[55]另一方面，在王通生活的时代，“两汉之制”也是一种现实性的标准与规范；对于“三代之法”的理想色彩来说，“两汉之制”具有现实性，是可以直接付诸实践的规范，不像“三代之法”那样遥远。

如果把“三代之法”概括为王道，那么，针对“两汉之制”，能否概括为一个更加简练的概念？对此，王通没有作出直接的回答。但是，他对“两

汉之制”提供了一个基调性、纲领性的说明：“二帝、三王，吾不得而见也，舍两汉将安之乎？大哉，七制之主！其以仁义公恕统天下乎？其役简，其刑清，君子乐其道，小人怀其生，四百年间，天下无二志，其有以结人心乎？终之以礼乐，则三王之举也。”^[56]在关于“两汉之制”的这个说明中，包含了多个方面的意蕴。其一，由二帝（尧、舜）、三王（禹、汤、文王）所代表的“三代之法”已经远去，已经看不到了。现实中能够看到的可供遵循的规范，只有“两汉之制”。其二，“两汉之制”由“七制之主”来承载。所谓“七制之主”就是西汉的高祖、文帝、武帝、宣帝以及东汉的光武帝、明帝与章帝。这是王通所说的“七制之主”，这七位汉代君主虽不及二帝、三王，但却是更加切近的伟大君主，他们对两汉的有效治理，凝聚成为了具有规范意义的“两汉之制”。其三，作为规范的“两汉之制”，主要包括“仁义公恕”，以及更加具体的“役简”“刑清”；此外，还应当加上“礼乐”，以之走向“三王之举”（亦即“三代之法”或王道）。王通所说的这几个方面，或可概括为颇具包容性的“法度”。进而言之，作为“两汉之制”的法度，可以从三个方面予以分述。

（一）“以仁义公恕统天下”

如前所述，王通称道的“两汉之制”，主要是以“仁义公恕”来治理天下。这就为“仁义公恕”赋予了强烈的规范色彩。因而，“仁义公恕”可以作为一个规范体系来理解。具体地说，就是四条规范：仁、义、公、恕。

先看仁。强调仁的规范性，是儒家的传统。在《论语》中，仁是出现频率最高的范畴。在王通认同的“两汉之制”中，仁也是排在首位的概念与规范。那么，仁是什么？在《中论·述史篇》中，有“薛收问仁”一节，王通的回答是：“五常之始也。”^[57]作为五种原则性的规范，“五常”的具体内容是仁、义、礼、智、信。在五常之间，仁排在第一位，也是最重要的位置，而且，它对随后的四种规范都具有直接的指引作用。譬如，仁就高于礼。前文提到，在孔子的法理学说中，仁相

当于高级法，礼相当于实在法。仁也高于智。据《天地篇》，“李靖问任智如何”，王通说：“仁以为己任。小人任智而背仁为贼，君子任智而背仁为乱。”^[58]据此，纯粹的“任智”是不行的，只有“任仁”才是正道；仅仅依靠单向度的智巧，倘若不能符合仁的要求，对小人来说，那就是“贼”；对君子来说，那就会导致混乱。当然，如果能够在“任仁”的前提下“任智”，那就没有问题。

仁是“五常之始”，最应当遵循“仁”这种规范的主体是君主，所谓“君仁臣忠”，已经指明了这一点。那么，君主对仁的遵循，其实践要点应当如何把握？王通回答说：“广仁益智，莫善于问；乘事演道，莫善于对。非明君孰能广问？非达臣孰能专对乎？其因宜取类，无不经乎？洋洋乎，晁、董、公孙之对！”^[59]这就是君主的成仁之道：一个既“仁”且“智”的君主，必须通过“善问”来炼成，“善问”就是向“善对”的贤臣咨询。晁错、董仲舒、公孙弘，就是这样的贤臣。这些贤达之臣根据儒家经典向君主提供了很好的咨询意见，成就了仁智之君。

“义”也是“五常”的内容之一，在排序上紧随“仁”后。义与仁当然有一些微妙的差异，但是，王通习惯于把“仁”与“义”合并起来，称为“仁义”。他说：“仁义其教之本乎？先王以是继道德而兴礼乐者也。”^[60]他又说：“事者，其取诸仁义而有谋乎？虽天子必有师，然亦何常师之有？唯道所存。以天下之身，受天下之训，得天下之道，成天下之务，民不知其由也，其惟明主乎？”^[61]这里所说的“事”，是王通在《续书》中称道、褒扬之事，这些“事”都是根据仁义的原则谋划而成的。此外，君主向一切有道者学习，获取大道，成就大治，这样的君主是明主，当然也是仁义之君。

“公”虽然不是“五常”的内容之一，但却是两汉治理天下的重要依据。作为行为规范的“公”，其要义就是“无私”。在《魏相篇》中，“房玄龄问正主庇民之道”，王通说：“先遗其身”，更具体地说，“夫能遗其身，然后能无私；无私，然后

能至公；至公，然后以天下为心矣，道可行也。”^[62]只有“无私”才能成就“至公”，才能符合“公”的要求。从这段对话的语境来看，“公”主要是大臣应当遵循的一条规范。

“无私”是从反面来理解“公”。倘若要从正面来理解，那么，“公”的规范意义就在于：为了天下，从天下着眼，以天下为本位，以天下为公。分而述之，一方面，君主应当善于体察、积极回应天下人心。在这个方面，古代帝王已经做出了很好的榜样：“议其尽天下之心乎？昔黄帝有合宫之听，尧有衢室之问，舜有总章之访，皆议之谓也。大哉乎，并天下之谋，兼天下之智，而理得矣。”^[63]另一方面，大臣也应当以天下为公。在这个方面，王通指出，大臣对于君主的美德与过失，都要指出来，“有美不扬，天下何观？君子之于君，赞其美而匡其失也，所以进善不暇，天下有不安哉？”^[64]大臣褒扬君主之美、匡正君主之失，都是为了天下的安宁。这种大臣的典型代表，有早期的伊尹、周公，有汉魏时期的霍光、诸葛亮，他们都是值得仿效的大臣。严格说来，“不以伊尹、周公之道康其国，非大臣也；不以霍光、诸葛亮之心事其君者，皆具臣也。”^[65]在这四个大臣中，尤其值得一提的是汉代的霍光。对于霍光其人，房玄龄曾提出：“《书》云霍光废帝举帝，何谓也？”王通回答道：“何必霍光？古之大臣废昏举明，所以康天下也。”^[66]只要是出于“康天下”之公心，“废昏举明”就是值得称道的，也是必要的。

因此，“公”既是君主应当遵循的规范，也是大臣应当遵循的规范。“改过不吝无咎者，善补过也。古之明王，讵能无过？从谏而已矣。故忠臣之事君也，尽忠补过。君失于上，则臣补于下；臣谏于下，则君从于上。此王道所以不跌也。取泰于否，易昏以明，非孰孰能臻乎？”^[67]如果君臣都能够以天下为公，那么，“取泰于否，易昏以明”就是可以实现的。

关于“恕”，王通有专门的解释。据《天地篇》，“贾琼问君子之道”，王通说：“必先恕乎？”贾琼又说：“敢问恕之说。”王通回答：“为人子

者，以其父之心为心；为人弟者，以其兄之心为心。推而达于天下，斯可矣。”^[68]由此看来，王通所说的“恕”，主要是指：同情地理解他人，站在他人的角度上考虑问题，为他人着想。如果把这种意义上的“恕”推至普天之下，其实也是“公”的一种延伸。此外，王通还比较了古今为政之异：“古之为政者，先德而后刑，故其人悦以恕；今之为政者，任刑而弃德，故其人怨以诈。”^[69]这里的“悦而恕”，亦即“欣悦而理解”。因此，“恕”的规范意义，就是理解他人、换位思考，或曰“理解的同情”。

“两汉之制”作为一整套法度，注重“以仁义公恕统天下”，主要是通过以上四种规范治理天下。从实施主体来看，这四种规范，基本上都是君臣应当遵循的规范，尤其是君主，更要带头遵循。

（二）“役简”与“刑清”

在“仁义公恕”这个规范体系之外，王通还专门列出了“役简”与“刑清”这两条规范。从字面上看，“役简”就是减少劳役，“刑清”就是减少刑罚。这两条规范，与前文所说的“仁义公恕”是联系在一起的，在一定意义上，也可以视为“仁义公恕”的具体化，特别是仁与义的具体化。其中，“役简”主要是仁的具体化，“刑清”主要是义的具体化。王通认为，“无赦之国，其刑必平；多敛之国，其财必削。”^[70]这个论断，分别强调了“刑清”与“役简”这两条规范的意义。

分开来看，“役简”主要在于减轻民众的负担，实施这条规范，相当于建设当代流行的“民生法治”。如何实现“役简”？其一是反对厚葬。王通说：“贫者敛手足，富者具棺槨。封域之制无广也，不居良田。古者不以死伤生，不以厚为礼。”^[71]其二是反对封禅。王通认为：“封禅之费非古也，徒以夸天下，其秦、汉之侈心乎？”^[72]从积极的方面来看，实施“役简”，主要在于更好地保障民生，譬如，官府里的吏，有必要更多地履行义务。他说：“吏而登仕，劳而进官，非古也，其秦之余酷乎？古者士登乎仕，吏执乎役，禄以报劳，官以授德。”^[73]

“刑清”主要在于反对过于繁琐、过于严苛的刑律，促使刑律趋于缓与简。他说：“政猛，宁若恩；法速，宁若缓；狱繁，宁若简；臣主之际，其猜也宁信。”^[74]为了实现这个目标，一方面，他建议官员的任期不能过短，不要过于频繁地任免官员。他针对当时盛行的“牧守屡易”的现状，提出了自己的疑虑：“尧、舜三载考绩，仲尼三年有成。今旬月而易，吾不知其道。”从历史上看，“三代之兴，邦家有社稷焉；两汉之盛，牧守有子孙焉。不如是之亟也。无定主而责之以忠，无定民而责之以化，虽曰能之，末由也已。”^[75]只有在有“定主”、有“定民”的前提下，相关主体才能形成长远的预期，才可能抑制短期行为。王通认为，“委任不一，乱之媒也；监察不止，奸之府也。”^[76]如果任命不能专一，就会导致混乱；如果监察过度，没有节制，将成为奸宄不法的根源。

另一方面，要提高执法效率。据《立命篇》，杜如晦请教为政之事，王通说：“推尔诚，举尔类，赏一以劝百，罚一以惩众，夫为政而何有？”杜如晦颇受启发，深有体会地说：“谗人容其讦，佞人杜其渐，赏罚在其中。吾知乎为政矣。”^[77]王通在此所说的“赏一以劝百，罚一以惩众”，就具有事半功倍的效果，甚至是“事一功百”的效果。杜如晦所说的“谗人容其讦”“佞人杜其渐”，就是容忍正直之士的批评，杜绝佞人的干预，这样的“容”与“杜”，本身就具有赏罚的效果，可以说是一种“无赏罚之治”，这就仿佛军事上的“不战而屈人之兵”，投入少，收益多，堪称执法效率的最高体现。据《关朗篇》，薛收曾经问政于仲长子光，子光说：“举一纲，众目张；弛一机，万事堕。”子光的这个回答得到了王通的赞许，他说：“子光得之矣。”^[78]原因在于，子光的回答，符合“事一功百”的效率原则。

还有两个具体的事例，也可以说明王通的“刑清”观念。据《事君篇》，“陈叔达为绛郡守，下捕贼之令”，但是，陈叔达又规定：“无急也，请自新者原之，以观其后。”王通高度赞赏这种“刑清”实践，他说：“陈守可与言政矣。上失其道，

民散久矣；苟非君子，焉能固穷？导之以德，悬之以信，且观其后，不亦善乎？”^[79]另据《周公篇》，陈叔达问薛收：“吾行令于郡县而盗不止，夫子居于乡里而争者息，何也？”薛收解释说：“此以言化，彼以心化。”陈叔达自省道：“吾过矣。”于是退而静居，三月之后，盗贼都离去了。王通对此的评价是：“收善言，叔达善听。”^[80]在王通看来，单靠法令是不能解决盗窃问题的，心灵上的感化才是社会治理的关键与根本，因此，应当通过“刑清”实现社会治理。

（三）“终之以礼乐”

在“仁义公恕”以及“役简”“刑清”之后，王通还提出了“终之以礼乐”的主张。在王通看来，礼乐代表了更高的要求，同时也是更高的规范。倘若“两汉之制”能够“终之以礼乐”，那将会促成“两汉之制”趋于“三代之法”。原因在于，礼乐与作为“三代之法”的王道具有更多的关联性。

在《事君篇》的篇首，“房玄龄问事君之道”，王通答以“无私”；又问“使人之道”，答以“无偏”；又问“化人之道”，答以“正其心”；房玄龄再“问礼乐”，王通说：“王道盛则礼乐从而兴焉，非尔所及也。”^[81]王通认为，事君之事、使人之事、化人之事，房玄龄都是可以完成的。但是，“兴礼乐”之事，却是房玄龄难以企及的伟业，主要是因为，礼乐是随着王道的兴盛而兴起的。这就是说，对于“两汉之制”来说，复兴礼乐是一个有待追求的更高的目标，它不是一个现实，但却是一个可以企及、应当追求的目标。由此，可以理解王通关于礼乐的思想。

首先，礼乐虽然不及作为“三代之法”的王道，但却是一种比“仁义公恕”更高的规范。王通承认：“吾于礼乐，正失而已；如其制作，以俟明哲。必也崇贵乎？”^[82]即使是像王通这样自信的人，也承认自己没有“制作”礼乐的能力。他认为自己能够做的，仅仅是纠正礼乐实践中可能存在的弊端。由此可见，在王通的规范等级体系中，礼乐是居于高位的规范，比“仁义公恕”都

高。据《周公篇》，“凌敬问礼乐之本”，王通答以“无邪”，凌敬退下之后，王通说：“贤哉，儒也！以礼乐为问。”^[83]凌敬仅仅只是提出了一个关于“礼乐之本”的问题，就受到了王通的称许，这就可以看到王通的价值观：只要是在关心礼乐、思考礼乐，就可以列入“贤儒”的行列。

其次，就礼乐的本质来看，如前所述，王通把“无邪”作为礼乐之本。所谓“无邪”，就是“纯正”之意。与此同时，王通又以“崇贵”解释“礼乐”，那就是说，礼乐的本质就在于强化等级秩序。把这两个含义结合起来，那么，礼乐的核心旨趣，就在于形成纯正或正当的等级秩序。据《魏相篇》，“张玄素问礼”，王通的回答是：“直尔心，俨尔形，动思恭，静思正。”^[84]这句话阐述了礼的要义，这里的“直”“俨”“恭”“正”，其实都包含了“正”的意义，可以看作是对“无邪”的解释。

再次，两汉之礼乐，不足称道。王通说：“汉、魏礼乐，其末不足称也，然《书》不可废，尚有近古对议存焉。制、志、诏、册，则几乎典诰矣。”^[85]无论是汉还是魏，虽然他们有一些文告还不错，几乎可以与《尚书》中的一些典、诰相比，但汉、魏的礼乐却不值一提。至于汉、魏之后的礼乐，更是每况愈下。据《王道篇》，王通在长安时，朝廷中的大臣杨素、苏夔、李德林都来请见。王通与他们交谈之后，面有忧色。弟子问其故。王通解释说：“素与吾言终日，言政而不及化。夔与吾言终日，言声而不及雅。德林与吾言终日，言文而不及理。”这就令人担心，因为，“二三子皆朝之预议者也，今言政而不及化，是天下无礼也；言声而不及雅，是天下无乐也；言文而不及理，是天下无文也。王道从何而兴乎？吾所以忧也。”弟子退下，王通“援琴鼓《荡》之什，门人皆沾襟焉。”^[86]须知，王通弹奏的《诗经》中的《荡》，乃召穆公所作。据《毛诗序》，“《荡》，召穆公伤周室大坏也。厉王无道，天下荡荡，无纲纪文章，故作是诗也。”^[87]因而，此诗乃是天下失道、天下无纲纪、天下无文章的象征。如今杨素、苏夔、李德林等人，身为朝廷重臣，只谈具体的政事而不谈

教化，天下就没有礼了；只谈声律而不论雅乐，天下就没有乐了；只谈虚文不谈实理，天下就没有文了。在这样的风气下，王道没有复兴的希望。

最后，通过复兴礼乐（尤其是礼），完善两汉之制。王通要求，“既冠读《冠礼》，将婚读《婚礼》，居丧读《丧礼》，既葬读《祭礼》，朝廷读《宾礼》，军旅读《军礼》，故君子终身不违礼。”^[88]反之，如果不读礼，就会导致严重的后果。“冠礼废，天下无成人矣；昏礼废，天下无家道矣；丧礼废，天下遗其亲矣；祭礼废，天下忘其祖矣。呜呼，吾末如之何也已矣！”^[89]由此可见，有礼还是无礼，是天下有道还是天下无道的分水岭。另据《魏相篇》，王通“居家，不暂舍《周礼》”。弟人问其故，王通解释说：“先师以王道极是也，如有用我，则执此以往。通也宗周之介子，敢忘其礼乎？”^[90]这里的“先师”是指孔子，在孔子看来，王道就体现为《周礼》，如果有人把推行王道的机会给了孔子，那么，孔子将依据《周礼》推行王道。王通追步孔子，也想通过复兴周礼，把“两汉之制”提升到“三代之法”的水平上。

以上所述，大致可以展示王通所理解的“两汉之制”。在前文中，分成了三个方面予以叙述，虽然前述三个方面并不能等量齐观，三个方面也不是完全并列的关系，但是，把三个方面合起来，就是一个整体，共同组成了“两汉之制”。据《述史篇》，“温大雅问如之何可使为政”，王通说：“仁以行之，宽以居之，深识礼乐之情。”^[91]在这三个要点中，“仁以行之”可以对应于“仁义公恕”，换言之，以“仁”为核心的“仁义公恕”是“行”需要遵循的规范；“宽以居之”可以对应于“役简”与“刑清”，换言之，以“宽”为核心的“役简”与“刑清”，乃是“居”应当遵循的规范；“深识礼乐之情”则可以对应于“终之以礼乐”，这是一个更高的要求。大致说来，实践过程中的“为政”，在相当程度上就是遵循“两汉之制”。

四、结 语

至此，我们对王通的二元规范论，可以获得一

个比较全面的理解。在此基础上,如何评价王通的二元规范论?对此,可以从两个方面来分析。

一方面,从理论贡献来看,王通以“三代之法”与“两汉之制”作为规范两种形态,这是一种立足于历史变迁而形成的二元规范论。根据王通的叙述,不同历史时期的规范组合成为了一个理论上的规范体系。这是王通对于中国古典法理学的一个创造性的贡献。在王通之前,周公代表了“礼乐并称”这样一种规范体系,孔子阐述了“仁礼并称”这样一种规范体系,这两种二元化的规范体系,都具有共时性的特征。相比之下,王通的二元规范论却是把不同历史时期的规范加以概括、提炼与抽象,进而整合成为一个历时性的二元规范体系,这样的历时性及其蕴含的历史意识,可以说是王通二元规范论的主要特色。

另一方面,从个人风格来看,《中说》所描绘的王通其人,确有刻意模仿孔子的痕迹。《中说》试图塑造出一个“孔子再生”的儒家圣人形象。然而,《中说》对于王通作为圣人的形象塑造,有过度之嫌,由此造成了比较明显的负面效果。正如宋代的司马光在《文中子补传》中所言:“余读其书,想其为人,诚好学笃行之儒,惜也其自任太重,其子弟誉之太过,使后之人莫之敢信也。”^[92]司马光的这个评论,有一定的道理,有较强的解释力。虽然,王通留给后人的形象确有“自任太重”“子弟誉之太过”的缺陷,令人惋惜,但毕竟还是一个“好学笃行之儒”。尽管关于王通的评价,一千五百年以来,一直都有争议,但从另一个角度来说,绵延不绝的争议,也可以说明他有持续不断的影响,也可以说明中国的思想史及法理学史不能避开他。因而,由传世文献《中说》所蕴含的二元规范论,自有其不可替代、不容忽略的法理意义。

注释:

[1][7][8][9][11][12][13][14][15][17][19][20]
[21][22][23][24][25][26][28][29][30][31][32][33]

[34][35][38][39][40][41][44][45][46][47][48][49]
[50][51][52][53][54][56][57][58][59][60][61][62]
[63][64][65][66][67][68][69][70][71][72][73][74]
[75][76][77][78][79][80][81][82][83][84][85][86]
[88][89][90][91][92]张沛撰:《中说校注》,北京:中华书局,2013年,第283-303、250、256、27、58、57-58、257-258、38、215、4、12-13、85、191、209、151、207、206-207、99、165-166、204、196、8-9、10、84、62-63、63-64、43、45、140-141、121、238、146、187、249、262、247、169、153、245-246、254、238-239、56、186、47、131、164、130、211-212、132、131、230、76、133、48-49、73、23、52、21、95、253、77-78、254、237、252、87-88、100、70、153、112、209、185-186、15、216、161、208、188、289页。

[2][宋]石介:《徂徕石先生文集》,陈植锷点校,北京:中华书局,1984年,第163页。

[3][元]脱脱等撰:《宋史》,北京:中华书局,1999年,第10093页。

[4][宋]朱熹撰:《朱子全书》(第23册),朱杰人、严佐之、刘永翔主编,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第3283页。

[5][明]王阳明:《王阳明全集》(第一册),北京:线装书局,2012年,第81页。

[6][宋]苏轼:《苏东坡全集》(第三册),北京:北京燕山出版社,2009年,第1684页。

[10]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年第5期。

[16][三国]诸葛亮:《诸葛亮集》,段熙仲、闻旭初编校,北京:中华书局,2012年,第59页。

[18]蒙文通:《蒙文通全集》(第一册),成都:巴蜀书社,2015年,第310页。

[27][汉]司马迁:《史记》,北京:中华书局,2006年,第330页。

[36][汉]班固:《汉书》,北京:中华书局,2007年,第324页。

[37]这里的李伯药,即为李百药,即后文提到的李德林之子。据《隋书》,“德林幼有操尚,学富才优,誉重郅中,声飞关右。王基缔构,协赞谋猷,羽檄交驰,丝纶间发,文语之美,时无与二。”“有子曰百药,博涉多才,词藻清赡。”[唐]魏徵撰:《隋书》,北京:中华书局,2000年,第808页。由此可见,李伯药与他的父亲,都是当时享有盛誉的人物。

[42][43]汤漳平、王朝华译注:《老子》,北京:中华书局,2014年,第108、119页。

[55][美]富勒:《法律的道德性》,郑戈译,北京:商务印书馆,2011年,第6页。

[87]王秀梅译注:《诗经》,北京:中华书局,2015年,第667页。

[责任编辑:邹秋淑]