

# 黄宗羲“天下之法”的法理分析

张师伟

(西北政法学院政治与公共管理系, 陕西, 西安, 710063)

**摘要:** 黄宗羲“天下之法”的法律思想具有明显的反近代性质, 不论是“天下之法”的基本内涵, 还是“天下之法”的实现方式, 抑或是“天下之法”的治理精神等, 都表现出了典型的反近代特征。“天下之法”的法律思想, 坚持并发展儒家传统的法律观, 强调法所以为法的关键是“为天下”“为万民”的公共性质, 在“法”的秩序内涵和操作系统等工具理性方面, “天下之法”也完全继承了儒家传统的“六经之法”和“先王之法”等观点, 强调经学教化是治国之本, 圣王救世是基本出路。

**关键词:** 天下之法 六经之法 先王之法 圣王救世

**中图分类号:** K

**文献标识码:** A

黄宗羲法律思想是中国法律思想研究界关注的热点问题之一。长期以来, 多数研究者只是根据《明夷待访录·原法》从法律的价值理性方面, 从历史哲学的角度探讨黄宗羲的法律思想, 很少或几乎不关注黄宗羲法律思想的程序和秩序层面, 依据“法”是否具有“为天下”“为万民”的公共价值追求, 判断黄宗羲法律思想究竟是前近代的还是近代的, 以至错误地强调了黄宗羲法律思想的所谓“民主主义启蒙”性质, 更有甚者将他定位为中国历史上的卢梭。

一般来说, “法”在本质上总是工具理性与价值理性的结合体, 任何时代任何形式的法, 都必须突出为天下和大众服务的公共价值追求, 但是, 只有那些真正强调法治的法才具有调节和规范社会生活的重要作用。如果认为, 只有近代化社会的法才追求为天下或公众服务的公共性, 而传统社会的法则只能是统治者谋求私利、盗窃、掠夺“天下人”资材的“利器”, 并以此为依据判断法和法律思想是否具有近代的民主启蒙性质, 势必“失之毫厘, 谬以千里”, 其结果既不能认识真正意义的近代化法律和法律理念, 也不能真正认识古人法律思想。中国前近代的法律思想也是多种多样的, 既有法家那样以君主为轴心强调操作理性的法律思想, 也有儒家那样以“天下”“万民”为服务对象强调“天下为公”的法律思想。黄宗羲“天下之法”坚持并发展儒家传统的法律观, 强调法所以为法的关键是“为天下”“为万民”的公共性质, 在“法”的秩序内涵和操作系统等工具理性方面, 黄宗羲完全继承了儒家传统的“六经之法”和“先王之法”等观点, 强调经学治国和圣王治国。

本文认为, 就其所蕴涵的法理精神而言, 黄宗羲的“天下之法”具有典型的反近代特征, 不论是“天下之法”缘起和基本内涵, 还是“天下之法”的实现方式, 还是“天下之法”的治理精神, 都表现出了典型的反近代特征。黄宗羲“天下之法”之“法”与根本不同于现

代“法治”之“法”。

## 一、“天下之法”内涵的反近代性

一般来说，黄宗羲所谓“法”，并不能完全等同于今天的所谓“法律”，也不是传统法家的所谓“刑名之学”，甚至与《唐律疏议》、《大明律》、《大清律例》等法律文献所说的“法”也有很大差别。黄宗羲提出了许多关于法的言论，既有正面阐述法的含义的“天下之法”理论，也有攻击害民祸民的“非法之法”的激烈言论，通过分析黄宗羲的诸多言论，我们认为，黄宗羲所谓“法”主要包含如下三方面的含义：

第一，黄宗羲所谓“法”是天子当然状态的产物，具有本体论含义，即它是先王本着其纯粹至善之性而为天下制定的体现普遍理性的社会法则，同时也是设定和衡量其他人当然状态的基本标准。黄宗羲认为三代之君“不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害”，“所毕世而经营者为天下也，”<sup>①</sup>因此，黄宗羲认为所谓法只存在于三代，后世则无法。“三代以上有法”，是因为三代之法“未尝为一己而立也”，<sup>②</sup>此法就是“天下之法”，能够施行“天下之法”的天子就是保持了天子的当然至善状态；后世天子则多是“气化流行过不及”的产物，已经不是“宇宙一团生气”聚于一人，“后之为天子者……以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人”，<sup>③</sup>后世天子之法“何曾有一毫为天下之心”，所以黄宗羲认为，“三代以下无法”，“无法”之“君”就是失去当然至善状态的天子。法与天子的当然状态具有必然相关性，天子处在当然至善状态，自然就能够产生“为天下”“为万民”的法，否则就无法，但是，自古以来的帝王却只有少数帝王能够处在当然至善状态，能够制定出法，而大多数帝王则不能处在至善状态，因此，先王制定出的所谓“天下之法”就成了唯一的法，它既是判断君主是非的基本依据，君主自己就要以此判断自己的是非，判断、行事等合于“天下之法”则为“是”；否则就是“非”，只有合乎是非标准的帝王举措才是法，失掉或违反基本是非标准的帝王根本无权或不可能产生法。

另外，“天下之法”还会通过教育、教化成为人们的当然思想状态和做人准则，这就是遍布“朝廷之上”、“闾阎之细”的所谓“诗书宽大之气”，天子、大臣、学校等都要以“天下之法”为判断是非的准绳。“天下之法”实际已经成了表示天下当然状态的价值理性。这个意义上的“法”与公正、至善等价值范畴关系密切，似乎黄宗羲所谓“法”与西方传统所谓“法”的意义完全一致，都是指宇宙间具有普遍必然性质的秩序、条理和规则等，它天然地具有神圣的宗教性，具有为了至善、实现至善等一系列公正性质。古罗马法学家P·J·塞尔苏斯曾经给“法”下了这样一个定义，“法是善良公平的艺术”。查士丁尼《学说汇编》的注释则注明，所谓善良就是合乎道德；所谓公平，就是合乎正义。《法学纲要》认为，正义是“使人人各得其所的永恒而坚定的意志”。<sup>④</sup>但是，黄宗羲所谓“法”与古罗马所谓“法”的差异还是非常明显的。古罗马所谓“法”，既指法律，又指权利，法的目的就是规定和保

<sup>①</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原君》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页2。

<sup>②</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页6。

<sup>③</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页6。

<sup>④</sup> 周 相著：《罗马法原论》（上册），北京，商务印书馆，1994年6月，页82。

护权利。即使在直接继承了古希腊、罗马传统的欧洲国家中，法律与权利也始终使用同一个词汇。<sup>①</sup>黄宗羲所谓“法”则没有这种兼容性，它只关注人们是否能够保持至善的当然存在状态，而绝不关心人们社会生活的效率、收益和秩序模型等，因此，黄宗羲的法仅仅与神圣宗教性质的当然秩序和条理等必然相关，根本就没有近代法律所必须的权利意识。

第二，黄宗羲所谓“法”也可以指“先王”或“当代圣王”为社会制定的基本制度体系和措施等基本规矩，它就是黄宗羲所谓井田、分封、学校等，这是一套具有示范性质和本体意义的最理想的基本治国工具，但是它本身缺乏可以操作的实践性，而只能依赖圣贤依靠自己的经学修养来临机决断，具有非法治的特点。它不仅无法与近代的洛克、孟德斯鸠、卢梭相比，而且也不能同古罗马的法律思想相比。古罗马的“法”提供了每个人行为的衡量系统，它规定了人的行为在什么情况下是有效的、受法律保障的，什么样的行为是无效的、不受法律保障的，什么样的行为要受到法律制裁，什么样的行为要受到严重制裁等。根据制裁方面的不同，古罗马的法律可以分为四类，最完全的法律，违反这种法律的行为无效，同时还要对行为人进行惩罚；完全的法律，规定某些行为无效，但行为人不受法律惩处；次完全法律，规定某些行为可以生效，但对行为人要加以法律处罚；不完全法律，法律既不规定违反这些法律的行为无效，也不对行为人进行处罚，听任宗教、舆论进行制裁。<sup>②</sup>古罗马法律对立法程序及法律的解释权也非常重视。立法机关制定的法律是lex，早期的立法机构有贵族大会、军伍大会、地区大会等。“罗马立法机关制定法律（lex）的程序，分为两个阶段。第一个阶段是提案，第二个阶段是表决通过。提案权专属高级官吏，王政时代由王提案；共和国时期，贵族大会、军伍大会和地区大会的提案由执政官、大法官等提出；平民议会的提案则由保民官提出。提案在讨论前要先行公布，让民众周知，然后议会组织一个专门小组进行审查，提出意见，再提交大会通过。第二个阶段是表决，在投票时按宗联、军伍等进行，以有表决权者半数同意为通过。最初，在大会通过后还需要送交元老院审批，后改为事前协商。提案通过以后，立即发生效力。”<sup>③</sup>黄宗羲的法律思想追求公正、公平、正义，具有普遍的善良属性，它不仅是手段，而且还是本体和目的，就此而论，它与古罗马法律思想有魂魄相通之处；但是，黄宗羲法律作为手段是非常粗疏的，它不能提供具体的行为模本以衡量人的行为是否违法及违法的程度等，而推崇治人给社会行为立规矩和临机决断的调节方式，强调圣贤的经学解释在社会生活中的重要作用，这与中国传统司法强调“春秋决狱”的人治精神一脉相承，不仅不能与近代的法律同日而语，甚至与古罗马法律思想也悬殊很大。

第三，黄宗羲的“法”没有为任何人提供参与立法的机会，即便是君主也不能任意变更“先王”之成法，法律的目的既不是满足社会需求，当然也就不具有变通和适应的灵活性，掌握了最高认识权的天子往往可以凭借其神圣性而任意解释或运用法律，因此，法其实不过假借天或圣人的名义而出现的个人意志，它当然不具有君主的任何实质性制约，说白了，法不过是天子治理普通人的政治工具而已。所谓“人各自私也，人各自利也”并不是人的当然状态，也就是自然状态。近代思想家洛克则把人看作权利行为人，自然状态是人的权利最完

<sup>①</sup> 古罗马语中的jus、意大利语中的diritto、法语的droit、德语的recht都兼指权利和法律。

<sup>②</sup> 周 枏：《罗马法原论》（上册），北京，商务印书馆，1994年6月，页82。

<sup>③</sup> 周 枏：《罗马法原论》（上册），北京，商务印书馆，1994年6月，页80—81。

整的状态，但是人为了确实保障自己的权利必须让度一部分权利形成公共权力。参与立法的理由和目的就在于监督公共权力以维护自己的自然权利。黄宗羲所谓自然状态，并不是人的当然至善状态，因此，他呼吁“兴公利、除公害”的圣人。“法”出于圣人，为圣人所用；除了圣王，其他人对“法”的参与都是被动的，不能参与立法过程，也不能监督“法”的执行情况。天子“教养”“斯民”是“代”“天”行动，但是，“天”并没有赋予天子一套现成的手段，天子需要进行即席创造，这就需要有工具理性。但是，并不是所有的天子都有创造“天下之法”的工具理性，只有圣王才能具有这种工具理性，也就是说，天下之法中的工具理性仅仅是三代圣王才具有的，后代的帝王只能对它有所损益，而不可能有根本创造，后世帝王的工作仅仅在于好好利用“天下之法”的工具理性代天治理国家、教养万民。

总的来看，黄宗羲所谓“法”的含义非常清楚，它包括以下三点，一、法与世界的当然至善状态密不可分，“法”体现了普遍的善良、公正、正义；二、法是当然状态的君主为教养万民设计的种种制度、组织等手段系统；三、法还是人们判断是非的“准绳，是价值理性、工具理性合一的产物。

## 二、“天下之法”治理方式的反近代性

“天下之法”从逻辑上讲起源于“天”。所谓“天”，就是天地万物的合规律合目的的整体秩序、条理和主宰。黄宗羲世界图式中的天是一个不受任何约束的绝对控制者。天地万物整体上受它的控制、操作已经从天的功能定义中得到说明。各个单个的人、物也必然受天的制约、支配和操作；虽然它们拥有自主宰的“理”，但是，这个“理”不过是“天理”（即天）的“万殊”之表现，真正的主宰还是冥冥中的“天”。黄宗羲所谓圣王实际上乃是“天”的一种表现形式；因为，天存在于气化流行当中，天子禀得了宇宙的“一团生气”实际上就成了已经实现的天，“天王合一”，<sup>①</sup>天即是王，王即是天。黄宗羲世界图式体系体现了权力优于法律的原则，即首先确立至高无上的主宰者——天，而后再由天以“仁义”为天地万物的存在或运动确立当然的规范或法则。人类的世界也是如此构成，首先由气化流行产生禀赋“气之中正”的“纯粹至善”，即所谓圣王，然后再由圣王出于“仁义”设立“教养”“斯民”的“天下之法”。

“天下之法”从实际上讲则是起源于三代圣王。“二帝、三王知天下之不可无养也，为之授田以耕之；知天下之不可无衣也，为之授地以桑麻之；知天下之不可无教也，为之学校以兴之，为之婚姻之礼以防其淫，为之卒乘之赋以防其乱。此三代以上之法也，因未尝为一己而立也。”<sup>②</sup>二帝、三王的“天下之法”的实际制定者。二帝、三王“受命于天”，教养万民。这意味着，一方面，二帝、三王垄断了立法权，黄宗羲世界图式体系赋予他们“受命于天”的优先权。由于禀赋“气之中正”，气化流行没有“过不及”，因此，二帝、三王成了人世间最能够了解至善意图的先知，他们负责告诉人们当然的至善状态，并将人们引上至善路，“天下之法”就是他们引领人们归于至善的手段。另一方面，万民完全处于被动的地位。由于禀赋之气中有“过不及”，普通人对于自己存在的当然至善状态没有绝对的发言权；一切

<sup>①</sup> 刘泽华：《中国的王权主义》，上海，上海人民出版社，2000年，页383——400。

<sup>②</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页6。

只能听从了解天意的二帝、三王的教导，并按照二帝、三王对他们的要求生活。万民自身既然不能确定自己存在的当然至善状态，那么，他们对于引领他们走至善道路的二帝、三王也就没有相应的监督权，当然也不能就二帝、三王引领他们的手段发表什么有根有据的建议，他们也因此而根本不享有立法权。不仅被教养的万民不享有立法权，而且从手段中派生的种种机构和个人也同样不享有立法权，宰相、六部、学校等都没有事实上的立法权。甚至后世君主也被黄宗羲剥夺了立法权。

黄宗羲认为“法”只能是“天下之法”，而且“天下之法”已经由二帝、三王们发现净尽，“圣人明见远，思虑深，盖不可以复加矣。后王第因而损益之而已。”<sup>①</sup>在黄宗羲的政治世界中，只有二帝、三王才真正享有立法权。后世君主尚且无权过问天下之法的立法过程，何况一般普通百姓？

没有立法权，普通人就不能把法律作为谋取和卫护自己利益的工具，而只能是法律管理的对象。古希腊及罗马传统的那种普遍立法权在中国传统历史上始终没有出场。黄宗羲既然没有赋予普通百姓参与立法的权力，其法律思想的启蒙意义又何从谈起呢？即使是普通百姓享有立法权的古希腊、罗马，她们距离真正的近代社会还有很大的差距，遑论没有赋予普通百姓立法权的黄宗羲法律思想？至于近代启蒙思想家，如洛克、孟德斯鸠、卢梭等更将个人的自然权利作为国家存在的根本前提，国家是个人为了更好地维护自己的自然权利通过彼此之间契约关系建立起来的公共权力，个人选举代表组成议会行使立法权，并且要监督、制约政府使其依法行政。黄宗羲的法律思想仍然把为民造福的机会完全留给行政当局，立法权也操诸行政首脑手中，人民群众只有恭听和接受的份。人民大众不可能具有圣王那样的先天禀赋，后世君主也难得具有圣王的先天禀赋，“天下之法”只能出自于圣王的先天禀赋——纯粹至善；现实生活的“天下之法”只能是继承圣王的“法”，最多只能稍加损益而已。黄宗羲只要求君主为天下当好家，并不要求天下人自己当家。

### 三、“天下之法”形式的反近代性

黄宗羲的法律思想提供的“天下之法”的存在形态非常粗疏。所谓“天下之法”，从制度上看，就是一套简略的组织、制度等操作、控制系统。一般来说，法律越是近代化，就越是烦琐、细腻。这是因为，当人们从宗教神学的束缚下解放出来以后，社会生活变得无限丰富；丰富起来的社会生活不再以宗教为归宿，也不再依靠宗教来调节，习俗的调节也日益居于次要地位；随着社会生活的日益理性化，人们的社会生活需要更加理性的调节机制，法律发挥规范和调节作用的领域越来越广阔；规范、调节社会生活的法律也就越来越烦琐、细腻；虽则烦琐、细腻，但是，法律最终从宗教性事务中脱身出来，不再为某些宗教信条服务，强制规范人们合规律合目的的至善生活样式，既不强制人信仰某种宗教，也不强迫人民不能信仰某些宗教信条；宗教成为一种世俗事务受到法律的规范，法律规定了人们的宗教信仰自由；法律不再干涉人们的生命意义和价值等问题。法律发展的这种趋向反映在法律思想上，就是近代民主主义启蒙家努力提高法律的崇高地位，一切都得依法而行。近代民主主义启蒙思想

<sup>①</sup> 清·黄宗羲：《孟子师说》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页87。

家中涌现出了许多法律哲学家，洛克、孟德斯鸠、格老秀斯等。他们为近代社会生活的正常运转设计了许多法律规范，反映了近代社会最根本的理性主义和民主传统。黄宗羲的“天下之法”则恰恰相反，它不是为社会设计规范、调节社会生活的烦琐、细腻的法律调节机制，也没有把法律与宗教性事务分割开来，他的法律仍然非常关心人的生命意义与价值等问题，并力图把人们的生活都引领到合规律合目的的生活样式中去。黄宗羲为社会设计的“天下之法”非常简略，追求所谓“无法之法”。“三代之法，藏天下于天下也。山泽之利不必尽取，刑赏之权不疑其旁落，贵不在朝廷也，贱不在草莽也。在后世方议其法之疏，而天下人不见上之可欲，不见下之可恶，法愈疏而乱愈不作，所谓无法之法也。”<sup>①</sup>“无法之法”并不是真的“无法”，而是仅仅保持井田、学校、兵车、丧葬、礼、乐、祭祀、婚姻等等粗疏的制度、组织轮廓，而不再设立烦琐的法律条文。黄宗羲主张社会的法律应该停留在粗疏阶段的论点本来就已经与近代社会的法律特征相去甚远。这已经为黄宗羲法律思想的时代特征定好了基调，孰料黄宗羲的法律思想中还有直接反对法律烦琐化、细腻化的一面。黄宗羲认为，“后世之法，藏天下于筐篋也。利不欲其遗于下，福必欲其敛于上；用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。……故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓无法之法也。”<sup>②</sup>如果置身于近代法律建设的大潮中，黄宗羲一定是一个坚决的反对者。黄宗羲认为，社会秩序的规范、调节主要依靠蕴藏于人心中的纯粹至善；人心中的纯粹至善恢复、守护住了，君君、臣臣、父父、子子的社会生活秩序也就自然合规律合目的地协调存在着；烦琐、细腻的法律细则无所用。

黄宗羲法律思想的时代属性还从根本上决定了“法”的功能。<sup>③</sup>“天下之法”、“三代之法”出于为万民考虑，举凡生活所及经济、教育、风俗等都要受“法”管辖。“法”不仅为人们的各种生活关系操劳，而且还要为人们生活的目的和意义操劳。各个人物在天下之法中都有其固定的行为范式，遵循行为范式就是遵循了“天下之法”“三代之法”；否则就是违背了“法”，需要天子进行“教养”。黄宗羲的《明夷待访录》就是一部为治理天下的圣君预备的“为治之大法”，可以看作是黄宗羲理想中的“天下之法”。它要求各个角色都严守自己当然的行为范式，君君、臣臣、父父、子子；如果各个成员都能够遵守当然的行为范式，那么天下自然就保持合规律合目的的至善状态。

但是，天下毕竟不能自然保持至善状态，于是天子运用“天下之法”对万民进行“教养”，目的是使天下人人各得其所。一方面，天下之法为万民设计了种种制度、组织使民众享有他们当然的物质财富，同时也防止人们的物质享受过分发达影响、危害行为主体乃至全社会的当然至善状态；另一方面，天下之法还要教导普通民众，使他们以“天下之法”之“是非”为“是非”，并依照当然的“是非”观念喜怒哀乐。总之，“天下之法”、“三代之法”的功能就是教导、监护、督促民众按照当然的至善状态衣食住行、喜怒哀乐、举手投足。民众的行为既不能“过”，也不能“不及”，必须合乎当然、本然的至善状态；人们的行为依照是否合规律合目的而受“天下之法”、“三代之法”的干预。“天下之法”“为天下”，一言以蔽

<sup>①</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页6。

<sup>②</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页6。

<sup>③</sup> 就整体的功能来说，黄宗羲所谓“天下之法”的功能就是把“斯民”带入当然的“至善状态”。

之，就是把天下带入当然、本然的至善状态。至善既是“天下之法”、“三代之法”的出发点，也是“天下之法”、“三代之法”的最终归宿。

近代法律的发展虽然没有放弃“正义”、“公正”、“善良”的根基；但是，法律的功能却是发生了根本变化。它不再要求人们必须信仰某种宗教、必须选择一定形式的救赎方法，它把选择信仰、救赎方法的权利交还个人，个人对他的生命目的和价值、意义等负责。只要不损害公众及其他公民的利益，法律就无权干涉某个公民的私生活。同时，各种具体的社会生活也获得了独立的发展空间，“至善”不再是判断社会生活的唯一根据，社会生活不再因为某种形式“至善”而决定其有无、形式和限度。黄宗羲的“天下之法”、“三代之法”则根据一种形式的“至善”决定社会生活的有无、形式和限度。天子的教化权力不允许民众有宗教信仰的自由，一方面，天子有责任将万民带到一定形式的“至善”中，另一方面，天子也有权进行禁止人们的某些宗教信仰。一方面是“郡邑无无师之士”，“朝廷之上，闾阎之细，……莫不有诗书宽大之气”；另一方面是“凡在城在野寺观庵堂，大者改为书院，经师领之，小者改为小学，蒙师领之，以分处诸生受业”，“二氏之徒，分别其有学行者，归之学宫，其余则各还其业”。甚至一些相关的社会活动也受到“天下之法”的干预。经济方面，“天下之法”把社会经济活动分作“本”、“末”，崇本抑末。《明夷待访录·财计三》根据经济活动与“至善”的关系，提出了相关的经济干涉政策。“倡优有禁，酒食有禁，除布帛外皆有禁。……皆不切于民用，一概痛绝之，亦庶乎救弊之一端也。此古圣王崇本抑末之道。”<sup>①</sup>黄宗羲主张禁绝的工商经济达到“十室而九”。“天下之法”的功能及目的乃在于“至善”，使人们归于“至善”，以“至善”为标准决定社会生活的有无、形式、限度。

天下之法，不论就其发生的依据、途径，还是就其存在的本质内涵、基本形式及社会功能等方面来看，都与近代法律的发展趋向背道而驰，具有典型的反近代特征。

#### 四、“天下之法”治理精神的反近代性

所谓“天下之法”载在“六经”，包含三个方面的基本内容，一、“六经”是“先王之法”的标准体现者，是“天下之法”的标准文本；二、“六经”提供给君主“行不忍人之政”的“心法”，强调“天下之法”的一个重要任务就是为治人发挥积极作用创造条件；三、“六经”还提供了一套非常粗疏的原则性制度、组织框架，提供了衡量法与非法的基本价值标准。

任何法律都需要一定的文本依托，“天下之法”也不例外。黄宗羲的“天下之法”如果要付诸实践也必然要有一定的文本依托；否则执行者就难以获得操作对象，评判者就找不到判断法律“是非”的标准。“六经”是帝王执行“天下之法”的客观文本。“六经皆先王之法也。其垂世者，非一圣人之心思，亦非一圣人之竭也。虑民之饥也，为之井田；虑民之无教也，为之学校；虑民之相侵也，为之兵车；虑民之无统也，为之封建；为之丧葬，恐恶死也；为之祭祀，恐其忘远也；为之礼以别其亲疏，为之乐以渲其湮鬱，诗以厚其风俗，刑以防其凌辱。圣人明见远，思虑深，盖不可复加矣。后王第因而损益之而已，……不以三代之治为

<sup>①</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·财计三》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页41。

治者，皆苟焉而已。”<sup>①</sup>“六经”已经为后王准备好了为治大法，他们只需对六经所载的“天下之法”稍加损益就可以了；离开六经所载的“先王之法”，不是沦为“苟且之治”，就是沦为“非法之治”。

“六经”作为“天下之法”的文本存在，也为所有学习六经的人提供了评价君主之“法”“是非”的客观标准。凡是学习“六经”的士人，都有可能了解到“天下之法”的真谛，具有评议君主之“法”的学术能力，也为士人参政、议政提供了学理保证。黄宗羲政治措施中重要的一条，就是让天下人都从学习“六经”中获得“天下之法”的当然状态。但是，从“六经”文本中获取“天下之法”仅仅是个经验措施，不具有先天的必然性。这一点在前文已经有所交代，此处不再重复。

“六经”提供给后世帝王的“天下之法”，其核心就是“为天下”、“养万民”的“不忍人之心”。帝王如有了“不忍人之心”自然能够施行“不忍人之政”，履行“先王之法”、“三代之法”、“天下之法”；反之，帝王如缺乏“不忍人之心”，就不会有“不忍人之政”，也就不会履行“先王之法”、“三代之法”、“天下之法”，而只能履行“为一己而立”的“一家之法”。“天下之法”、“一家之法”的区别就在于是否体现了“不忍人之心”。“天下之法”“未尝为一己而立也”；“一家之法”不曾“有一毫为天下之心”。后世天子从“六经”中获取“天下之法”，主要就是取得“天下之法”所以可能的“不忍人之心”。“王霸之分，不在事功而在心术。事功本之心术者，所谓‘由仁义行’，王道也；只从迹上模仿，虽件件是王者之事，所谓‘行仁义者’，霸也。不必说到王天下，即一国所为之事，自有王霸之分，奈何后人必欲说‘得天下谓之王’也！譬如草木，王者是生意所发，霸者是翦綵作花耳。”<sup>②</sup>

所谓“天下之法”并不在于黄宗羲所列举的井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、刑等，而在于“行仁义”；如果后人主“法”，仅仅具备了“天下之法”的井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、刑等制度外观，而没有“仁义”和“不忍人之心”，那么所谓“法”仍然是“一家之法”、“非法之法”，即仍然属于“霸道”；“天下之法”是王者出于“不忍人之心”的“王道”。“王道”与“霸道”的区别就是所谓“仁义”，“王道”是“行仁义”，井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、刑等制度是天子为“教养”“万民”而设立的；“霸道”是“由仁义行”，借仁义之法的外观达到自己的一己目的。可见，后人主从“六经”中获取“天下之法”，根本上乃是获得“仁义”、“不忍人之心”的心法。“仁义”、“不忍人之心”是“天下之法”的生意所在，井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、刑等则只是“天下之法”的外观。学得了“仁义”、“不忍人之心”，也就学得了“天下之法”，井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、刑等外观自然会从“仁义”、“不忍人之心”中生发出来，“王者是生意所发”。

“六经”提供给“天下之法”的还有一套粗疏的制度、组织框架；但是，这些组织、制度并不具有可操作性，在很大程度上，它们只是一些原则性的存在。所谓原则性存在，就是说，这些粗疏的制度、组织框架已经成了人们判断、评价“天下之法”的准绳。这里，所谓准绳，就是上文所说的“天下之法”的外观，它包括，井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、

<sup>①</sup> 清·黄宗羲：《孟子师说》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页87。

<sup>②</sup> 清·黄宗羲：《孟子师说》（第一册），杭州，浙江古籍出版社，1985年11月，页51。



刑等。黄宗羲“天下之法”的外观是从帝王的“仁义”中自然生发出来的。外观制度、组织系统虽然不是“天下之法”的充分条件，但是，它毕竟还是“天下之法”的必要条件。如果连必要的外观制度、组织系统也不存在了，“天下之法”的存在又何从谈起呢？“夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽。经此二尽之后，古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无存具，苟非为之远思深览，一一通变，以复井田、封建、学校、卒乘之旧，虽小小更革，生民之戚戚终无已时也。”<sup>①</sup>秦、元两尽之后，井田、学校、婚姻、诗、乐、兵车、刑等已经不复是古圣王之所恻隐爱人而经营的样子，“天下之法”已然不存在，当务之急乃是恢复古圣王之所恻隐爱人而经营的井田、封建、学校、卒乘之旧。“六经”提供的粗疏的制度、组织系统是“天下之法”存在的必要前提，也是人们判断“天下之法”存在与否的尺度。但是，它们毕竟只是粗疏的制度、组织系统，缺乏政治系统应有的可操作性，因此，黄宗羲赋予后王“因而损益之”的便宜权力。

总之，黄宗羲的“天下之法”并不是成文的法典，而只是一系列的制度、组织框架，甚至连制度、组织框架也仅仅是粗线条式的原则罗列。这些原则罗列提供了一套“是非”观念，决定了制度、组织的主旨是服务于天下苍生。天子所行的“天下之法”应该遵守一定的“是非”标准，“是非”的核心就是“为天下”；参与到“天下之法”中的臣僚、学校等也应该遵守相应的“是非”标准，甚至普天下的人都应该遵从“天下之法”的“是非”标准。由此看来，所谓“天下之法”，就其核心来说，乃是衡量制度、组织、规范的一系列“是非”原则；就其外观来看，则是非常粗线条的原则化的制度、组织形式；就其文本存在形式来说，就是所谓六经。

黄宗羲的“天下之法”载在“六经”的观点，是当时社会上的普遍观点，本没有什么特殊的性质。康熙皇帝曾就经明确提到了“帝王道法，载在六经”和“以经学为治法”等，它们与黄宗羲所谓“六经皆法”在根本主旨及价值取向上是一致的。<sup>②</sup>黄宗羲的“六经皆法”实际上反对人们根据社会需要进行必要的立法和变法工作，其精神与近代社会的理性化发展方向正相反，具有典型的反近代特征。

## 五、结论

黄宗羲认为，人类和其他任何物种一样，都必须接受“昊天上帝”的主宰和控制，才能真正实现自己的本性，事物的本性其实不过是通过人或物而实现的“昊天上帝”自身。因此，宇宙间其实只有唯一的存在——“昊天上帝”，各种各样的事物其实不过是它的具体表现而已，这种表现具体而言就是事物存在的一种标准样式，合乎样式的事物是实现了自己，实现了的自己必须继续保持，违背样式的事物就是迷失了自我，迷失自我的事物必须通过各种途径回归自我。

如果人类的存在完全合乎“昊天上帝”的意志，那么人人都能够自发达到至善佳境，一切政治性事物都既没有产生的前提，也没有出现的必要，但是，人类存在的实际状态却由于“气化流行”的不齐而不能完全地体现公理和公意，不仅人类的存在需要“昊天上帝”的

<sup>①</sup> 清·黄宗羲：《明夷待访录·原法》，载《黄宗羲全集》第1册（浙江古籍出版社，1985年11月），页7。

<sup>②</sup> 清·章 梈纂，褚家伟、郑天一校注：《康熙政要》，北京，中共中央党校出版社，1994年12月，页314。

时时监护，而且每一个人也都必然和必须受到外在权威的强制性帮扶，以便实现与维护合乎自己至善本性的行为范式，“天下之法”就是外在权威强制性帮扶的一个重要举措，因此，它只能是世界不能自发完满的产物。同时，“天下之法”也是政治理想国的重要组成部分，是人类能动地改造自己的得力工具，不幸的是这种能动的工具只能由少数人创造和使用，大多数人只能日用而不自知，甚至只能任由该工具强制帮扶。如果人的存在与其他物种没有什么差异，人的自身完善也必须依赖偶然或运气的话，那么所有人就只能听命于“昊天上帝”的直接干预，而干预的结果不是改变事物的性状，而是事物自身的生死寿夭。正是由于人是由“虚灵之气”构成的万物之精灵，他们具有自觉理解和主动执行“昊天上帝”意志的能动性，可以效法“昊天上帝”而实现自治，但是，人类社会却只有少数人能够实现人类的这种能动性，而大多数人是必须经过少数人的强制性帮扶才能达到合乎自己至善本性的当然存在状态。

黄宗羲的“天下之法”是典型地人类创造物，但它不一般的创造物，而是三代圣王的创造物，它一旦创造出来，就成了衡量政治事物的永久标准，不可偏离，不准背叛，后人只能亦步亦趋，尽心学习，战战兢兢，竭力模仿，黄宗羲政治理想国是一个绝对没有也不提倡立法权的政治社会。“天下之法”根本目的是把人类按照标准完全伦理化，其基本的实现手段则是依靠圣贤的经学修养，而它所治理的社会也绝不会“一断于法”，把法律规范作为调节和规范社会生活的基本手段，它名义上是人类的能动创造，但事实上仅仅是少数圣贤的能动创造，是少数圣贤治理国家的能动工具。

总之，黄宗羲所谓“天下之法”与近代历史的发展趋向背道而驰，具有明显的反近代特征。何以如此说呢？法律思想的时代判断不能仅仅以其服务对象为依据，而应该进一步分析的法律为对象服务的方式、途径、机制等。总起来说，判断法律思想时代属性的标准有以下三条，一、不同时代的法律有不同的法理依据和产生途径；二、不同时代法律的存在状态不同，越是近代法律的存在状态越是复杂；三、不同时代的法律具有不同的使命、宗旨和目的。“天下之法”产生的途径、存在状态及宗旨、目的、服务对象等才足以表明“天下之法”的时代属性。近代社会的一个最大特点就是把社会生活的一切领域都变得可以分割可以交换，为此，近代社会发展出了各种各样衡量社会生活的尺度，法律是其中最重要的一种衡量切割工具。马克思认为，近代资本主义把古代一切神圣的东西都资本化了。西梅尔认为，近代社会把一切东西都变得易于衡量和分割了，货币及时间就是人们理性地衡量和分割社会生活的工具。法律体系无疑也是衡量和分割社会生活的重要工具。一般来说，近代法律的发展符合社会发展日益合理化的趋向，其具体表现有二：一、法律提供了人们社会生活的具体模式，即告诉人们什么样的行为是允许的，什么样的行为是不允许的，法律实质上是衡量、评价人们行为的模式系统，社会生活越是发展，法律就越烦琐；二、法律的各种规定都得通过一定的程序表现出来，这体现了法律发展的理性化特征，近代法律不能停留在为谁服务这一点上，它还必须提供服务的程序及手段保证。黄宗羲的“法”是否属于近代性质，恐怕也应该以此为标准。

## Anti-modernity of Huang Zongxi's "*Tian Xia Zhi Fa* (universal law)"

ZHANG Shiwei

**Abstract:** Huang Zongxi's legal concept of "*Tian Xia Zhi Fa* (universal law)" is apparently anti-modern either in terms of basic implication and way of realization or ruling principles. The legal concept of "*Tian Xia Zhi Fa*" maintained and developed traditional Confucian legal concept, laid importance on its public nature that law is "*Wei Tian Xia* (for the world)" and "*Wei Wan Min* (for all people)". It thoroughly inherited traditional Confucian concepts of "*Liu Jing Zhi Fa* (laws in the six books)" and "*Xian Wang Zhi Fa* (laws of the former rulers)" and held that the foundation of ruling a nation is education of classics and the essential outlet is enlightened ruler's salvation.

**Keywords:** *Tian Xia Zhi Fa* (universal law); *Liu Jing Zhi Fa* (laws in the six books); *Xian Wang Zhi Fa* (laws of the former rulers); Enlightened Ruler's Salvation

收稿日期: 2005-12-30

作者简介: 张师伟, 西北政法学院政治与公共管理系讲师。