

經中覓法，法中覓道 ——論張偉仁教授《尋道》一書*

陳 煜**

張偉仁，《尋道：先秦政法理論芻議》，
北京，生活·讀書·新知三聯書店，2023。

張偉仁先生的《尋道：先秦政法理論芻議》一書以「尋道」為名，來理解先秦政法理論，當緣起於經法與道理的糾纏，傳統的經與當代的法如何調適，如何從中表達道理，成為貫徹全書的一大問題。其新著中凸顯的思想，乃在於揭櫫或者提示了「經為常道，經法同源」。而其尋道的方法則注重「事理不二，法中尋道」，首先是「寄言出意，理在事中」，其次則是「心上磨鏡，法中尋道」。先生如此做的理由，乃是因為有一種「溝通慧命」的意識在內，目的為正彷徨於「尋道」歧途中的人們找到某種可能的出口。

關鍵詞：經義、法律、道理、張偉仁、尋道

* 本文係國家社科基金項目「清代宮廷司法研究」（22BFX162）階段性研究成果。本文原係作者在2023年9月23日於北京召開的「張偉仁教授《尋道：先秦政法理論芻議》研討會」上的發言稿，會上承蒙梁治平、邱澎生、王志強、陳新宇等先生的批評指正，此次發表做了相應的修正，在此特向諸位先生致謝！

** 中國政法大學法律史學研究院教授

一、為何尋道——經法與道理的糾纏

張偉仁先生《尋道：先秦政法理論芻議》（以下簡稱《尋道》）一書，2023年於北京三聯書店出版了，這部書可以說是凝結了先生對世道人心一生的思考和對自身書生事業半生的反思。之所以是說對世道人心一生的思考，就在於從先生年經尚輕時，就致力於探索經得住時光考驗的恒久之理。所以他在他另一本書裡就親切地提到：

我的另一個看法是從個人的經驗裡推想出來的：記得幼時在江浙幾處私塾就學，所讀的課程主要是四書五經，閒時則讀一些詩詞和別的子書；神佛方術之學固然不在課業之內，理氣心性之說也很少涉獵。長期以來文風鼎盛之處的情形如此，其他各地大約也不過乃耳。可見那些後世的理論，雖然曾為少數學者加以研究，而且當它們通俗化了之後，也有很多人虔誠信奉，但是並沒有受到傳統社會十分重視，所以未被探為正規教育的題材（也沒有用作國家考試的題材）。既然如此，它們對於傳統觀念的影響就無法與諸子學說相提並論了。¹

不得不說張先生乃聰明早慧之人，他在當時就在思考這個問題：為什麼要讀四書五經？我們需知，張先生誕生於1935年，如果5歲開始發蒙讀私塾，那時已經到了上個世紀40年代。「科學和民主」，已然蔚為風潮，而「讀經」早就在1912年蔡元培先生當教育總長時即明令廢止了。

不過先生這個人經驗，絕不意味著只是他個人獨特的體驗或者說局限於他故鄉蘇州吳縣一隅。事實上，民國時期，讀經被廢止以後，經學並未淡出人們的視野。許多省份在主流學堂教育之外，都有提倡讀經之舉，而發蒙的私塾，更是將四書五經作為教材。讀經和廢除讀經，乃是兩種思路的衝突。這兩種思路，就是「常」與「變」的問題。近代，因為國家積貧積弱，有識之士認為此乃不了解天下大事，不知變通，徒抱

1 張偉仁，〈傳統觀念與現行法制——“為什麼要學中國法制史？”一解〉，收於氏著，《磨鏡——法學教育論文集》（北京，清華大學出版社，2012），頁226。

殘守缺所致，將此責任遷怒於傳統儒家四書五經身上。許錫良先生就認為：「當中國進入現代社會，以儒學為代表的舊的意識形態，不僅與現代社會不相適應，甚至成為阻礙社會前進的力量」，並由此認為，當年蔡元培（1868-1940）先生也是基於經學過分側重君臣父子夫婦的倫理，而忽視科學與民主，所以才毅然廢除讀經。²應該說在救亡圖存，窮通變久思想佔據主流的時刻，廢除讀經自然有其合理性，但我們知道革命時代的做法，往往會流於偏激。而問題是廢止讀經之後，至少在道德層面上，社會也不見得就進步多少。於是民國時期，又有一部分人懷念舊道德，轉而宣導讀經。這裡面固然有文化「慣性」的因素，但一些著名的學者，也紛紛開設書院，設帳授徒，講讀經學，如馬一浮（1883-1967）、熊十力（1885-1968）等人就孜孜於讀經傳道。之所以在新的時代之下，依舊要求讀經，熊十力先生說得至為明白，他在《讀經示要》第一講中，就開宗明義：「經為常道，不可不讀。」³所以張先生這段體驗，實際上無疑符合當時高明之人對讀經的一般看法，只是彼時張先生尚且年幼，還不能明白這個道理，故終其一生所追求者，乃在於此道。

而之所以說該書是對先生半生書生事業的反思，乃在於先生 14 歲離開祖國大陸赴臺，大學時代求學於臺灣大學，此後又負笈美國的南衛理、哈佛、耶魯等頂級名校，以法律為志業。在海外求學的氛圍中，他應該是受到分析法學派或者實證法學派思維的巨大衝擊，這和他自小接受的泛倫理道德主義的規範觀或者傳統法治觀幾乎是格格不入的，估計這種情形肯定讓他有某種思想上被「撕裂」的苦惱。所以他在其新著中，開篇即提到從年輕時就困擾著他的諸多「十萬個為什麼」：

有時靜下來想想，不禁會問為什麼要學這麼多種類的規範，尤其是法律？它這麼煩瑣，卻不免掛一漏萬，並且又常常互相齟齬。事實上社會裡絕大多數的人都不懂法律，為什麼要許多人花許多時間、精神和資源去學它？它與其他規範有什麼不同？它是怎麼來的——自然而然的？神定的？人為的？如果是人為的，是誰訂

2 許錫良，〈蔡元培當年為什麼要廢止讀經〉，《上海教育科研》2016：10（上海），頁 5-9。

3 熊十力，《讀經示要》（北京，中國人民大學出版社，2006），頁 1。

立的？他或他們是怎麼取得立法權的？他或他們應該具備什麼資格？應該依照什麼程序來立法？法律應該有些什麼形式的和實質的條件？……他們的判斷如果違反了法律，或者被認為不合乎公平正義，或者與道德習慣或其他規範相悖，該怎麼辦？（〈序〉，頁1-2）

這些問題真是沒完沒了，每一個問題細究起來，又可以牽連出一連串新的「十萬個為什麼」，那如何在生也有涯而知也無涯的短暫人生中盡可能地回答這一問題呢？這就構成了困擾張先生整個職業生涯或者說他半生事業致力於努力解決的東西，它就是一個尋道的過程。應該說，這部《尋道》的著作，可視為是對「十萬個為什麼」一個階段性的回答。如同李啟成先生在《法制史研究》第40期上對張先生此書所作書評中所云：「義理非鑿空之論，必學者先有修己淑人之志，做艱苦卓絕的『尋道』工夫，才有望『明道』。」⁴「修己」固然就是他多年研讀經典並從中得到「自悟」的過程，而「淑人」則意味着他不僅僅要自己「尋道」，還要將此道播撒到更廣泛的人群中，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」。是以如本文後文所云，張先生自上個世紀70年代起，已經開始有意識地將先秦經典用「政法理論」之名加以編輯，作為教材，先後在臺灣以及大陸清華大學等學校講授。而且為了讓更多的人能夠分享到先秦政法理論之道，他還用英文寫作了關於先秦政法理論之道的專著，且先於本書出版。本書嚴格意義上，實際上是張先生 *In Search of the Way: Legal Philosophy of the Classic Chinese Thinkers* 一書的中文版，該書於2016年由英國愛丁堡大學出版社出版。比較中英文兩個版本，我們可以發現基本理路一致，論證的內容差別並不大，最大的不同，在於對人物和背景的介紹上。⁵這個很好理解，因為英文版面對的讀者是西方人，在我們中國人認為是國學常識的，在西方人那裡就是一種專門知識了，所以有必要做一個詮釋。但不管如何，這都是體現了張先生傳「道」的熱忱，傳「道」的過程中，又能加深其尋道的體悟。

4 李啟成，〈舊學新知，清渠活水——讀張偉仁《尋道：先秦政法理論芻議》〉，《法制史研究》40（臺北，2023），頁379。

5 參見 Wejen Chang (張偉仁), *In Search of the Way: Legal Philosophy of the Classic Chinese Thinkers* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

當然，世人尋道永遠沒有盡頭，只能一生戰戰兢兢，如履薄冰、如臨深淵。能達到華枝春滿、天心月圓之境地的，永遠只是少數。所以我們看張先生的著作扉頁上題：「獻給我的父親母親以及彷徨於歧途的人們」⁶，就很有深意。前者容易理解，張先生的雙親已歸道山，張先生應該是以平生精粹的思考來告慰彼岸世界的父母，相當於交出了一份優秀的人生答卷。而後者更有深意，就尋找法律義理乃至於人生道理上，我們何嘗不都是彷徨於歧途的人們呢？我相信張先生半生，也如是彷徨於歧途之人，但是畢竟階段性地完成了尋道的過程，足以啟迪後來者。

二、尋道的思想——經為常道，經法同源

張先生自選擇法律史學的教學與研究為終生志業之後，最初是以傳統法制材料的整理和具體制度的發掘闡釋為主要工作，做了不少開拓性的貢獻，比如清代內閣大庫司法檔案的整理，中國法制史研究書目的編訂，清代法制深入細緻的研究等等，其後先生似乎不能滿足於這種細枝末節的考索和探尋，而越來越癡迷於法律背後的德性或者說能撫慰人生和人心的「更高級」的「大法」之追求。最終他選擇用先秦諸子為文本，來揭櫫「大法」之道。按照先生自述，他用先秦政法材料作為教材，始於上個世紀 70 年代，那麼迄今《尋道》的出版，已近半個世紀。當大陸學者陳金全先生起意將張先生的上課講義加以注釋並且出版之時，⁷距先生初編此稿亦已滿 30 年。由此可見，尋道非一朝一夕之功，思想與方法乃是日就月將輯熙而成。為何選擇先秦，為何又選此八家，張先生自己有過夫子自道，而陳金全先生又接著張先生進一步申述：

先秦政法理論展示的儒、墨、道、法及其孔、孟、荀、墨、老、莊、商、韓等諸子的思想博大精深，反映了“軸心”時代中華民族最初的精神創造，其原創精神智慧有助於塑造中國人的法治精神，有助於法律制度體系的創建和生活秩序的重建，有助於我們

6 參見 Chang, *In Search of the Way*, “Title Page.”

7 張偉仁輯，陳金全注，《先秦政法理論》（北京，人民出版社，2006）。

不斷的創新，因為一個民族的創新能力是和回憶與了解自己歷史的能力成正比的。⁸

信哉陳先生此言！提到法系的意義上「中國法」，人們想到的肯定還是農本主義、儒家思想、家族本位、人文理性等一系列範疇，而這些範疇都是先秦奠定的。所以從各種細碎制度的考證最終回歸到對先秦經典的注釋和研究，無疑有一種「考鏡源流，辨章學術」的味道，更有一種「香象渡河，截斷眾流」的「霸氣」。結合張先生的論述，我們可以抽繹先生在《尋道》一書中，要表達的基本思想，就是「經為常道，經法同源」，這首先得源於對「經」的深刻領悟。

我們來看古代經典上對「經」字的解釋。「經」字最早出現在青銅金文中，表示織布的意思，《說文解字》云：「織也。」《玉篇》云：「經緯以成繒帛也。」後來被各種經典拿來並且做進一步的引申。《易·屯卦》：「君子以經綸」，其疏曰：「經，謂經緯。」織布中的豎線，就是經。引申為要有條理，實際上就具有規範秩序的意思。

《易·頤卦》云：「拂經於丘」。注曰：「經猶義也。」「義」可以引申為道理，這就告訴我們「經」實際上是用來講道理的。又《書·酒誥》：「經德秉哲。」傳曰：「能常德持智。」《左傳·昭公二十五年》：「夫禮，天之經也。」注曰：「經者，道之常。」故這個經，還不是一般的道理，而是永恆的常道。又《詩·大雅》：「經之營之。」傳曰：「經，度之也。」可引申為要去尋找，來達到這個永恆的大道。又《禮記·月令》：「毋失經紀。」注曰：「謂天文進退度數。」指出又是這個道，需要講究一定的分寸。

《周禮·天官·冢宰》：「體國經野」。注曰：「經，謂為之里。」疏曰：「南北之道謂之經，東西之道謂之緯。」又《周禮·天官·大宰》：「以經邦國。」注曰：「經，法也。王謂之禮經常所乘以治天下者也。」⁹可見，經就是恆久的常法，或者說是最高級的法。

所以綜合以上儒家經典，我們可以得出一個結論，古代談「經」，實

8 張偉仁輯，陳金全注，《先秦政法理論》，陳金全，〈序言二 原創文化與先秦政法理論〉，頁9。

9 參見漢語大詞典編纂處整理，《康熙字典：標點整理本》（上海，漢語大詞典出版社，2005），頁888。

際上無時無刻不在談規範。也就是我們今天所講的「法」之義。

而「法」按照許慎（約 30-約 124／約 58-約 147）的說法：「灋，刑也。平之如水，從水；廌，所以觸不直者；去之，從去。」《康熙字典》中歸納法的用字例，得出制度、禮法、象、效法、執法多種。不過較之於「經」，它又是一個偏重於具體制度的範疇。在這個角度上，似乎可以理解為：「經是法的內在依據，法是經的外在體現。經為常道，法為時憲。經為靈魂，法為表象。」一個可資的佐證，就是佛教傳入中國，在轉化成漢語時，為了表示世間的現象都是過眼雲煙，無法常住的，就選擇了「法」這個字。於是有「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」這個六如偈。足可見古代人並不認為「法」乃天經地義，而是具有「靈活性」的。還有一個更可以表達經乃法的靈魂的說法，就是來自古文尚書中《大禹謨》篇中的一句話：「與其殺不辜，寧失不經」。這個話分量非常之重，就是寧可逆天而行，也不殺無罪之人，很顯然這觀念的前提，就是經比法來得權威。換言之，法只是經的一個維度。打個不確切的比方，經和法都應該講道理，都是天地之道的體現。但是經是永恆的道，而法則有多種面向。就像觀音菩薩以三十二寶相示人，而其內核則是「佛性」。那麼經就是那個「佛性」，而法則是三十二寶相的某一種。

由此可見，經法是同源的，就源於張先生最終要尋找的那個「道理」，我們也可以理解為自然天地造化之「道」。我們現在學法制史者，都知道「春秋決獄」，是法律儒家化的重要表現，從司法領域開「引禮入法，禮法結合」的先河。所以至少從西漢開始，就有人認為《春秋》是一部法律書。錢穆（1895-1990）先生提到：

漢代人要表章六經，就說孔子（551-479 BCE）《春秋》是為漢制法，幫漢代人定了一個新王之法，要治天下，便該照孔子《春秋》，但孔子又哪裏知道將來會有一個漢代要他老人家來替它立法呢？但漢代人既都如此講，因此漢代人表章五經，而其中所特別注重的則應是孔子《春秋》，董仲舒（約179-約104 BCE）自己就是一個學《春秋》的。以後漢代朝廷上逢到大政大事，頗多根據《春秋》來作裁判的。如雋不疑，如蕭望之（?-46 BCE），都是極顯

著極有味的例。他們碰到困難案子，根據《春秋》來判斷，別人也無法反對。若根據法律，有些事法律上沒有。而且法律是近代人定的，《春秋》則是古代聖人傳下大義。漢人不根據王法而來根據《春秋》，這就見王法不能專制。如漢武帝（140-87 BCE 在位）要打匈奴，有人反對，漢武帝卻說：《公羊春秋》裏就有九世復讎之義，可見孔子也贊成我們要復讎。當知漢代人所謂「通經致用」，派最大用場的正在政治上，而最有用的一部經便是孔子《春秋》。¹⁰

事實上，把經當法律來用的，並不是從漢代才開始，在先秦就已經有大量的實踐了。孟子（372-286 BCE）說過一句特別重要的話：

王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。¹¹

這段話往往被後來用為「六經皆史」的一個重要證據，但是又何嘗不是「六經皆法」的一個表現呢？進入春秋亂世之後，各派思想家都身處共同的局面，面臨著同一個問題：如何重建或者適應這個混亂的秩序。處廟堂之高者自然致力於整軍經武富國強兵，而處江湖之遠的知識份子，則只能通過言論，來探討建立心目中的理想國之道。他們下筆，並非自娛自樂，而是探索治國的道理，《詩經》在當時，就借諷詠來表明態度，來重建法制秩序。《詩經》雖無法確定是何人所作，但采風之人卻代表著國家，而將之編輯成冊，更有深意存焉。朱東潤（1896-1988）先生在《詩三百篇探故》一書中，談到古人所謂的「詩言志」時，提醒我們注意，不光有做詩之志，還有采詩之志，更有引詩賦詩之志，「詩言志」是在多個層面展開的。¹²

不管詩三百是不是經孔子之手最終編定完成，有一點是毋庸置疑的，孔子高度重視詩，比如他說：

10 錢穆，《中國史學名著》（北京，九州出版社，2017），頁 39。

11 宋·朱熹，《四書章句集注》（點校本，北京，中華書局，2016），孟子集注，卷 8，〈孟子·離婁章句下〉，頁 300。

12 相關的論斷貫徹全書，參見朱東潤，《詩三百篇探故》（昆明，雲南人民出版社，2007）。

小子！何莫學夫《詩》？《詩》，可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。¹³

學詩不僅可以讓人提高情感的感受度，散發出人性的光芒，所謂「溫柔敦厚，詩教也。」而且可以促進知識的增長，讓人成為博雅君子。如後文我們將要介紹到的，人性和學識，同樣與法律息息相關，甚至本身就可以理解為法律。張先生所論之法，是突破實證主義法條論而進入到法最深層次的領域中的。

更能說明「詩」的法律意味的，是孔子另一番話：「不學《詩》，無以言。」這是對他兒子孔鯉（532-483 BCE）說的，後面還有「不學禮，無以立」。¹⁴那麼學詩用來說話，學禮用來做事，這種見解也沒有錯誤。但是所謂學而優則仕，孔子肯定不會滿足於簡單的說話做事。這背後應該是有深意存焉。我們看春秋和戰國時期的外交朝聘往來，不管是公務場合還是私人唱酬，往往都會引用《詩經》言語，加強語氣或闡述道理。所以孔子不會不明白，如果子弟出仕社會，為國家服務，那麼就得注意懂得措辭，或者說這就是一種「公共話語」、「外交辭令」，甚至可以視為某種「國際法」。引詩這種情形在《左傳》記載的士大夫交往中比比皆是。比如魯昭公十六年（526 BCE），鄭國的六位卿大夫在都城郊外為前來幫助鄭國平定此前內亂的晉國重臣韓宣子（韓起，?-514 BCE）餞行，席間韓宣子就請六位大夫賦詩明志，子鬻賦〈野有蔓草〉¹⁵，子產（?-522 BCE）賦〈羔裘〉¹⁶，子太叔（?-506 BCE）賦〈褰裳〉¹⁷，子游（?-523 BCE）賦〈風雨〉¹⁸，子旗賦〈有女同車〉¹⁹，子柳賦〈蘼兮〉²⁰。其中

13 《四書章句集注》，論語集注，卷9，〈陽貨第十七〉，頁179。

14 《四書章句集注》，論語集注，卷8，〈季氏第十六〉，頁175。

15 「野有蔓草，零露漙兮。有美一人，清揚婉兮。邂逅相遇，適我願兮。野有蔓草，零露瀼瀼。有美一人，婉如清揚。邂逅相遇，與子偕臧。」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》（北京，中華書局，2017），頁278-280。

16 「羔裘如濡，洵直且侯。彼其之子，舍命不渝。羔裘豹飾，孔武有力。彼其之子，邦之司直。羔裘晏兮，三英粲兮。彼其之子，邦之彥兮。」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》，頁250-252。

17 「子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，豈無他人？狂童之狂也且！子惠思我，褰裳涉洧。子不我思，豈無他士？狂童之狂也且！」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》，頁263-265。

18 「風雨淒淒，雞鳴喈喈，既見君子。云胡不夷？風雨瀟瀟，雞鳴膠膠。既見君子，

〈野有蔓草〉是一首男子表達思慕「伊人」的唯美詩章，〈羔裘〉是直接讚美官員具有高尚美德的詩，〈風雨〉抒發了詩人在風雨中盼望故人的深厚情感，〈有女同車〉則是詩人讚美與之同車的女子德容兼備，〈薳兮〉寫男女歡樂唱和的場面。這五篇均為「正風」，洋溢著正面且歡快的情緒，意在表達對韓宣子的讚美及與之保持親密關係的期待，這點韓宣子一聽即明白。這五首裡面其他詩歌都是借男女之情來隱含表達，獨有〈羔裘〉是直抒胸臆的當面讚美，所以韓宣子聽後直呼不敢當。而全部六首詩裡面，惟獨〈褰裳〉相對費解，從字面意思來看，很像是一位女子因戀人不來看望她而生出嗔怨之心，《毛詩序》則認為這首詩寫的是「狂童恣行，國人思大國之正己也」，即是說鄭國公子突（?-673 BCE；701-697、680-673 BCE 在位，是為鄭厲公）僭越禮法和太子忽（?-695 BCE；696-695 BCE 在位，是為鄭昭公）爭位，國人希望得到大國公正的裁決。那麼子太叔引此詩，和《毛詩序》說法正相似，毫無疑問屬於「斷章取義」，但是韓宣子頗能領會子太叔的用意，當即回應自己會盡力而為，不敢勞累先生和其他大夫。子太叔引此詩，也從另一個角度來表達了對韓宣子能力的認可與期待。因此聽完各位所賦的詩後，韓宣子非常高興，饋贈馬匹作為謝禮，並賦〈我將〉²¹以回應，原本此詩是武王（約 1049/1046-1043 BCE 在位）表達上承文王（?-約 1051/1050 BCE 在位）之志而奮發圖強的堅定決心，在此韓宣子表達意思就是作為一個大國，晉國將負起保衛或者庇護小國鄭國的義務，並請在座諸位放心之意。所以我們看這場外交的活動，大家不著一言，都用《詩經》，把春秋「國際法」上「事大字小」的原理表達的淋漓盡致，此處的詩經完全可以做法律用。

云胡不瘳？風雨如晦，雞鳴不已。既見君子，云胡不喜？」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》，頁 270-271。

- 19 「有女同車，顏如舜華。將翱將翔，佩玉瓊琚。彼美孟姜，洵美且都。有女同行，顏如舜英。將翱將翔，佩玉將將。彼美孟姜，德音不忘。」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》，頁 256-258。
- 20 「薳兮薳兮，風其吹女。叔兮伯兮，倡予和女。薳兮薳兮，風其漂女。叔兮伯兮，倡予要女。」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》，頁 260-262。
- 21 「我將我享，維羊維牛，維天其右之。儀式刑文王之典，日靖四方。伊嘏文王，既右饗之。我其夙夜，畏天之威，于時保之。」參見程俊英、蔣見元，《詩經注析》，頁 1008-1010。

可見，引《詩經》，頗類似於引用「國際法」條款，甚至可以「斷章取義」。只要「斷章取義」得體合適，即便像〈褰裳〉這樣的「淫奔之詩」及其中的輕佻之語，也可以用在嚴肅的外交場合。誠如《漢書》所論：「古者諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感，當揖讓之時，必稱《詩》以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。故孔子曰『不學《詩》，無以言』也。」²²由此學者認為：「可見詩是政治場合特別是外交場合中的特殊語言，很多政治意圖和政治志向的表達和交流都是通過詩這樣一種特殊語言來完成的。……如果不能掌握詩這種特殊的政治語言，很多政治交流活動就無法展開。孔子所謂的『不學詩，無以言』，正是針對詩的這種政治功用而言的。」²³

《詩經》既有這樣的政治法律功用，其他諸經，亦不例外。即便後世法律發達，法律條款成為判別是非、定罪量刑的圭臬之後，如唐律直接規定「斷罪需引律令格式正文」，但經義也始終沒有退出歷史舞臺。我們看歷代判例判牘中，法官在表達判決的理由時，除了引用法律專條之外，往往會引用經義，「子曰詩云」不絕於書，這就更加證實了「經為常道，經法同源」。而如熊十力先生所云：「諸子之學，其根底皆在經也。」²⁴故除了後來被納入儒家十三經的《論語》、《孟子》之外，其他諸子，皆可看成是經之解釋，也可歸入到廣義的經典中。如法家，在先秦儒家眼中，堪稱「離經叛道」，但還是熊十力先生，卻認為：

法家談法治，其說部涉及義理，然其崇法之觀念，實本《春秋》。但《春秋》不徒恃法，而本於仁，依於禮，以法為輔，以德為歸，所以為人道之極也。法家狹小，乃欲偏尚法以為治，則不善學《春秋》之過，要其為說，未嘗不本於經。²⁵

以上是關於經與諸子的關係考辨，而就「經」而論，我們都不能狹隘地就理解為儒家十三經，而應該理解為我國思想的經典。至西漢中期

22 漢·班固，《漢書》（收於《中華經典普及文庫》，北京，中華書局，2007）卷30，〈藝文志第十〉，頁342。

23 參見申紅義，〈上博簡《孔子詩論》的實用主義理論特色〉，《中州學刊》2006：4（鄭州），頁194-197，引文見頁194。

24 熊十力，《讀經示要》，頁3。

25 熊十力，《讀經示要》，頁2-3。

形成的制約後來兩千餘年的正統意識形態，也很難說是先秦哪一家的單純的學說，確切而言，應該是經過修正之後的儒家學說，是以先秦儒家學說為底色，混合了道、墨、法乃至陰陽等諸家學說的精粹，而以儒家經義展示於世的思想體系。

三、尋道的方法——事理不二，法中尋道

秉持以上「經為常道，經法同源」思想，我以為此乃張先生撇開《唐律疏議》、《大清律例》等傳統法典，而直接對先秦典籍「下手」的第一大原因。除此之外，對所據文本及其法律意義關係的理解，也應該是著書的一大旨趣。

我們知道，法律之用，最終要落實到生活中，是要讓法律所體現出來的「道理」，內化在人們的心中，所謂「內化於心，外化於行」。不逾越界限，只是法最低層次的要求，「隨心所欲不逾矩」，才算得根本的大法之「道」。這樣一來，對於修煉「心」很重要，對此我們將在下文敘述。此處單論「矩」，它並不是法律條款本身，甚至也不是張先生所用的先秦孔、老、墨、孟、莊、荀、商、韓「八哲」的文本本身，而是通過這些文本，傳達出來的意義。

（一）寄言出意，理在事中

「寄言出意」，是套用西晉玄學家郭象（252-312）的說法，「寄」即寄託之意。這是說，寄旨於言而在出意。所謂「貴恆在言意之表」，其「言」只是為了「出意」，應該通過「言」以達其「意」，甚至要撇開「言」以領會「言外之意」。較之於莊子（約 369-約 286 BCE）的「荃蹄」和王弼（226-249）的「得意忘言」，顯然要中庸不少，對於普通人而言，也更容易理解和接受。按照莊子的意思，人與人最高層次的理解或者默契，乃是「相視一笑，莫逆於心」，而對於王弼，直接就是以無為本，得其意就行。這些都有點佛教「拈花微笑」、「心心相印」的味道。顯然作為法

律，是很難用莊子和王弼這樣的做法來傳達的。所以還得有所本，這就是郭象的「寄言」。

但是在最終的目的上，郭象和他所注釋的莊子，以及他的前輩王弼是一樣的，追求的是人類永恆的大道理，這個道理必須完全能夠熨帖人心和人生。我想，張先生想要實現的目的，與此也是相同的。最終的理想是「求道而得道」，所以在尋道一書的終章「結語」的最後，張先生提出：

中國文化歷經數千年繼續發展，雖然曾有外來因素的加入，但皆匯入浩闊的主流，未嘗使之易道改向，更沒有使之決裂斷絕……有了此一醒悟，就該進一步仔細探究，找出中國文化如此恢宏壯碩、強韌不屈的緣故，然後在此基礎上，因應時勢，建立起一套更有效而少弊病的政治理論和實踐體制。為此目的，細讀“八典”，研究“八哲”理論，可以是一起點。（頁418）

由此可見，張先生並沒有把八哲八典視為「道」體本身，而是將之作為求道的津梁。不同的人讀八哲八典，自然會得到不同的結論，但是否其所讀的，就是最終的「道」，誰也無法保證。我們最多只能自信自己讀懂了八哲八典文本的本意，至於說其背後隱藏的東西，估計不是靠訓詁注釋能夠解決的，這其中仰賴閱讀者本人的知識儲備和人生經驗或者說生活閱歷。

《尋道》一書的獨特之處，就在於作者將八哲八典，視作法律文本，並且試圖通過這個文本，探索相應的道理，且希望開出一條日新又新的康莊大道，建立起有效且儘量少些弊端的政治理論和實踐體制。我們細讀該書，會發現有些條目，如《論語》章的「觀念」、「理想社會」；《老子》章的「道」、「聖人」；《墨子》章的「世亂」；《莊子》章的「觀感」、「自然與本性」、「自然之受破壞」、「道」、「悟道」、「道之用」；《孟子》章的「世局」、「邪說」、「謬見」、「誤解」；《荀子》章的「世局與亂因」、「正論」、「君子」；《商君書》章的「國家富強、貧弱之因」及「人性」；《韓非子》章的「世亂之因」等，乍一看去，似乎根本與法律特別是實定法無涉，但是它卻是我們理解那時代世道與人心，彷徨與吶喊的必要材料，同時，通過這些材料，我們更能理解何為先秦政法理論，繼之不

斷追尋其背後的原理及其意義。

以上更多強調「出意」，那麼「寄言」又該如何安排呢？古人講道理，追求讓人中心悅而誠服的效果，高喊口號或者暴力逼迫，終非正途。所以古人講道理的「寄言」，多會通過生動活潑的故事或者案例來表達，這就是「理在事中」，我們看八哲八典，他們就是貫徹理在事中的典範。且不說「買櫝還珠」、「刻舟求劍」、「守株待兔」、「自相矛盾」這些膾炙人口的小故事，都是八哲用來說理的工具，就是其中號稱「玄之又玄」的老子，同樣注重擺事實講道理，比如他說「上善若水，水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」²⁶最終是為了說明「夫惟不爭，故無尤」這個大道理，但是他是通過舉「水」的例子來表達的，說明了水的性狀和功效，然後得出結論，這種有用且不爭的事物，才是最妙的，結果也是天下莫能與之爭。此外，他還用牝馬生於郊這種生動的實例，來表明爭鬥之可怕，凸顯了其反戰的思想。是以老子講道理，也是「道不離事」的。

而孔子為了表達自己的政治法律觀，且苦於處於困厄之中無法行其道，故而作《春秋》以明道。之所以選擇用寫一部歷史書的方式來表達，董仲舒引孔子答門人之惑曰：「吾因其行事，而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。」²⁷後來北宋大理學家二程（程顥〔1032-1085〕、程頤〔1037-1107〕）也如此解釋道：「《詩》、《書》載道之文，《春秋》聖人之用。《詩》、《書》如藥方，《春秋》如用藥治病，聖人之用全在此書，所謂『不如載之行事深切著明』者也。」²⁸

學者曾亦由此認為：「無論是魯國及諸國史記，還是孔子所作的《春秋》，都是對以往史事的真實記載，此為『行事』的本義。」²⁹也就是說

26 湯漳平、王朝華譯注，《老子》（北京，中華書局，2014）八章，頁30。

27 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》（臺北，臺灣商務印書館，1984），〈俞序第十七〉，頁149。

28 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京，中華書局，2004二版），河南程氏遺書，卷2上，〈二先生語二上〉，頁19。

29 曾亦，〈《春秋》為“刑書”——兼論中國古代法律的儒家化問題〉，《孔子研究》2022：5（濟南），頁26-35、157。

空口白牙講道理，不是弘道之方。而「寄言出意，理在事中」方為正道。

張先生論證方法，我覺得與此有相似之處，先秦的文本，去今已經有兩千餘年，即使我們對之訓詁明白，爛熟於心。我們也頂多能說知道了八哲的思想，那麼傳達的意義又在哪兒呢？對之，還是應該以「理在事中」來加以解決。所以張先生在書中寫道：

規範的基礎、目的、制定、施行、功能、效力等，可以因時因地而異，所以現代的人不可能完全接受“八典”的內容，但是在仔細研讀之後，可以見到它們對許多世間最基本深奧的法理、哲理問題提出了不少卓越的意見，如能與現時常見的一些意見相比較，並加深思，應當可以產生一些新的看法，為今日世界尋找出比較妥當的治平之道。（頁18）

就此，我們對於張先生選用先秦文本以及他最後想要實現的目的，當能有一個相對妥當的解釋。

（二）心上磨鏡，法中尋道

但是還有一個問題值得我們追問，張先生堪稱學貫中西，他說他在大學誦讀了憲法、民法、刑法、行政法、訴訟法等條文，出國進修又學習了若干英美和歐陸的法律，五花八門，活剝生吞，將頭腦變成了一個雜亂的大倉庫。但問題是，他回臺後，卻以相對冷門的中國法制史為志業。以法制史為業也就算了，事實上他的確是非常合格的法制史專業領域精深研究者，其70、80年代在清代法制研究上所達到的高度，迄今依舊是該領域研究的翹楚。按理說他已經取得了職業上的大成功，要論成就，也足以告慰平生了。

但是他終究不安於此領域，又轉向更為廣泛的先秦思想領域。我們有時甚至感覺他要到中國思想史或者古典文獻學等專業領域那兒「踢場子」的意思，他究竟意欲何為？

實際上我們在他的著作中可以找到他這個學術理路或者說轉型的線索。那就是他要回答一個問題，這個問題學生會經常問，估計他有時也

會為此感到窘迫。他在〈學習法史三十年〉中，曾經做出過回答，³⁰但是那時候他「格局」還比較小，僅僅關注在程序法所體現的公平正義的永恆性上，這同樣是功利主義的一種回答，估計他事後對此回答也不是很滿意。之後，隨著他不斷自我磨練，或者就是如他的教育論文選的題目「磨鏡」一樣，反復地深思，檢視自己的內心。終於得到了一個解答：「學習法制史不僅可以在目前幫助他們深入地了解現行的法制，並且還可以在將來幫助他們有效地參與法制的運作和改進。」³¹之所以如此說，乃在於：

其一，張先生認為法制絕非僅僅是一些條文，而是一套人群的活動，包括辨認社會的需要，制定條文和施行條文款項，無一不體現了人性的善惡，所以研究法制不可忽略了人的因素。比如在談到《商君書》時，張先生就特別突出了「人性」一目。商鞅（390-338 BCE）真是看透了人性，人為了滿足某些需求，可以無所不用其極，在名利場中，人為了追求此名利二者，不惜犯法傷身，由此以其治人之道還其治人之身，用刑賞二柄去給人名利或者剝奪人名利，就可以達到控馭人民的目的。（頁 329）我們今天讀《商君書》，有時背上會凜然生寒，感歎商鞅何其毒也！但是也不得不感慨商鞅看法透徹，所以王安石（1021-1086）由衷感慨：「今人未可非商鞅，商鞅能令政必行。」³²所以這人性，無疑也可視為一種法度。

其二，張先生認為人不只是一個生物體，而且是一個文化的媒介體，任何一個人，無論聰明還是愚蠢，都有意無意繼承了一部分傳統文化，而又有有意無意地將這一部分傳遞給了下一代。這個傳遞過程，我理解也是一種人格或者規範的「型塑」。張先生明確提到這個隱形卻無所不在的規範：「孔子很明顯地將“仁”列為最高的規範。」（頁 28）這毫無疑問就是法度，它和孟子所高倡的「義」一起，幾乎組成了傳統世界中最高的法律準繩。直到今天，我想沒有人會承認自己「不仁不義」。沒有人會否認，稱呼別人「不仁不義」，乃是人格上的莫大貶損吧？所以我們迄今

30 張偉仁，〈學習法史三十年〉，《法制史研究》1（臺北，2000），頁 153-164。

31 張偉仁，〈傳統觀念與現行法制〉，頁 223。

32 北京大學古文獻研究所編，傅璇琮等主編，《全宋詩》（北京，北京大學出版社，1991-1998）卷 569，王安石三二，〈商鞅〉，頁 6274。

仍受這個規範的制約。

其三，張先生認為在世代相傳的文化因素中，最持久而最普遍的是觀念，尤其是經過特別聰慧之人講大眾的經驗和感受分析，結晶而形成的觀念，其傳播的時間空間十分深遠廣大。《尋道》一書中的所討論的「八哲」，無疑可視為那個時代的「最強大腦」，他們所創造或者所運用的辭彙，大多數成為後世討論與思考系列問題不可繞過的工具，他們的思想，也成為了後人經驗與智慧的重要來源。所以張先生說：「所以這八部書只可以說大致代表了八種重要思想的要旨，它們各有豐富複雜的淵源，並非全由某人原創，然而確實是中國政法思想的中堅」（〈序〉，頁 4）。即便現在時移世易，且我們所用的現代政法辭彙，多來自於西方。然而運用這些辭彙的頭腦，仍然根深蒂固地受著傳統文化的支配，這些思想，構成了心理學家榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）所謂的「集體無意識」，在當代政法理論和實踐上留下了不可磨滅的印記。³³

所以幾十年來，張先生就不斷反問自己，反思之前的研究，猶如在心中磨鏡一樣，非得透徹地照亮內心，求得一個心靈的熨帖。磨鏡就是洗心，洗心則意味著去除惡感或雜念。惡感在此自然是談不上的，張先生追求的，乃是更永恆更純粹的道。這個道如前所說，還不能純粹從知識層面上探求，還有人生際遇和生活閱歷的因素。《易》云：「聖人以此洗心。」又云：「聖人以此齊戒，以神明其德夫。」³⁴洗心磨鏡的結果，就是較之於普通法制史教學研究者，其必定能達到一種相對的「圓而神」的境界。

所以在某種意義上來說，張先生雖然一生都沒有脫離法學乃至法律史學的領域，但同樣也從來沒有局限於此領域。而是「跳出三界外，不在五行中」，在他所理解的「法」的世界中，尋求最永恆的常道。既回答了學生功利主義式的提問，又說服了自己。

也職是之故，他很自然地用將近 50 年時間，來把先秦典籍轉化成為法學的材料，繼而通過這些材料去逐漸推進對道的體認，對他而言，這

33 以上三個方面的闡述，參見張偉仁，〈傳統觀念與現行法制〉，頁 223-224。

34 黃壽祺、張善文譯注，《周易譯注》（上海，上海古籍出版社，2016）卷 9，〈繫辭上〉，頁 690。

就是他治學的意義，也是他的宿命。故而在《磨鏡》一書中，他坦言為什麼要經過先秦政法理論去尋道：

一個“傳統的”東西應該有深遠的根源和持續的存在，所以為了證明本文所述的觀念具有傳統性質，就必須到古代的資料裡去找尋它們的根源。最應該細查的資料當然是先秦的典籍，因為它們是我國古代思想的結晶，所以是尋根溯源的最佳去處。³⁵

四、結論

以上為筆者針對張先生近著中的思想和方法做的淺顯解讀，意在表明張先生關注的焦點是政法理論中體現出的「道」，張先生以法學為畢生事業，但是一直在思考經法與道理的問題，一直在謀求傳統與現實的溝通。他的這種學問路數，毫無疑問就是一種生命的學問。誠如牟宗三（1909-1995）先生所認為的，所以要想接通慧命，必得有宏大視野思考的勇氣和能力，所謂：「接通慧命是一縱貫的意識，但只是著眼於歷史陳跡或過往之事件者，則並接通不了慧命。」³⁶

也許正因為有這種「溝通慧命」的意識，所以張先生學術有日益自覺地上溯傳統下接當代的趨勢，不滿足於檔案材料的整理和固有法制的梳理，而是要進入到心靈領域。

或又問，既然溝通慧命，既然經為常道，那麼張先生為何不徑從四書五經入手，而非要汲汲於八哲八典呢？除了八哲八典提供了一個更具多樣性的視角之外，還有一個可能的解釋，就是四書五經卷帙浩繁，如果加上歷代解經辯經的著述，別說是法學工作者或者普通讀者，就算是專門治經之人，也會不堪重負。何況按照張先生的眼光，苟能寄言出意，言的深淺和多少，並非最重要的。苟能潛心篤志，結合人生閱歷，那麼五經傳達的道理，用八哲八典也能尋求得道。

行文至此，仿佛在張先生的書裡，還嗅到了一絲陸王心學的味道，

35 張偉仁，〈傳統觀念與現行法制〉，頁 225。

36 牟宗三，《生命的學問》（桂林，廣西師範大學出版社，2005），頁 121。

張先生此書，毫無疑問是其洗心磨鏡，由博返約的結果。正應了南宋大儒陸九淵（1139-1193）和朱熹（1130-1200）的那首詩：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。
涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。
易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。
欲知自下升高處，真偽先須辨只今。³⁷

又如李啟成先生所云：「《尋道》一書，雖屬舊題新做，但其內容，實屬作者多年系統閱讀原典，在豐富的人生和社會閱歷基礎上，總結出的『自用』、『自得』的『心聲』與『真言』。就讀者而言，從『八哲』、『八典』中，就其自己興趣，通盤或者選擇部分閱讀，如鼯鼠飲河，各充其量。就探究傳統中國政法理論的有心人而言，更可將《尋道》作為過渡津梁，進而系統精讀『八典』，悟出自己的『自用』和『自得』。」³⁸既然作為津梁，就意味著不能太過蕪雜，張先生書的價值，就在於其作為引路人，將仍在迷茫歧途中的人引導到他所欽慕的「大道」之上。

總之，張先生《尋道》此書的篇幅，較之於其《清代法制研究》要小得多，較之於其整理編輯的叢書，更是少之又少，但是其蘊含的道理的分量，卻是深沉無比。對於我們包括我們上一代未曾經過系統傳統經典訓練的人而言，其實並不那麼容易理解。是以當年清朝學部廢除了科舉考試，轉而實行新式學堂教育體制時，並未廢除讀經，百餘年之後，我們再看其理由，會發現依然有其高瞻遠矚之處：

若學堂不讀經書，則是堯舜禹湯文武周公孔子之道，所謂三綱五常者盡行廢絕，中國必不能立國矣。……故無論學生將來所執何業，……。極之，由小學改業者，亦必須曾誦經書之要言，略聞聖教之要義，方足以定其心性，正其本源。³⁹

但歷史無法重演，處今日之世，要想全面恢復此前的讀經之制，不

37 宋·陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京，中華書局，1980）卷25，〈鵝湖和教授兄韻〉，頁301

38 李啟成，〈舊學新知，清渠活水〉，頁399。

39 清·張百熙撰，譚承耕、李龍如校點，《張百熙集》（長沙，岳麓書社，2008），張百熙、榮慶、張之洞共同擬定，《學務綱要》（光緒二十九年十一月二十六日），頁43。

惟勢所不能，且強行之，更容易導致「偽學氾濫」。如何通過我們的努力，使得當代人在傳統經典的學習與實踐上「由博返約」，繼而在「約」的基礎上，得其意，行其道，這方面，或許張先生的《尋道》一書，給了我們一個妥切可行的啟示。

徵引文獻

一、文獻史料

- 漢·班固，《漢書》，收於《中華經典普及文庫》，北京，中華書局，2007。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，點校本，北京，中華書局，2016。
- 宋·陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京，中華書局，1980。
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京，中華書局，2004 二版。
- 清·張百熙撰，譚承耕、李龍如校點，《張百熙集》，長沙，岳麓書社，2008。
- 北京大學古文獻研究所編，傅璇琮等主編，《全宋詩》72 冊，北京，北京大學出版社，1991-1998。
- 湯漳平、王朝華譯注，《老子》，北京，中華書局，2014。
- 程俊英、蔣見元，《詩經注析》，北京，中華書局，2017。
- 黃壽祺、張善文譯注，《周易譯注》，上海，上海古籍出版社，2016。
- 漢語大詞典編纂處整理，《康熙字典：標點整理本》，上海，漢語大詞典出版社，2005。
- 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1984。

二、近人研究

（一）中文

- 申紅義，〈上博簡《孔子詩論》的實用主義理論特色〉，《中州學刊》2006：4，鄭州，頁 194-197。
- 朱東潤，《詩三百篇探故》，昆明，雲南人民出版社，2007。

- 牟宗三，《生命的學問》，桂林，廣西師範大學出版社，2005。
- 李啟成，〈舊學新知，清渠活水——讀張偉仁《尋道：先秦政法理論芻議》〉，《法制史研究》40，臺北，2023，頁 379-399。
- 張偉仁，〈學習法史三十年〉，《法制史研究》1，臺北，2000，頁 153-164。
- 張偉仁輯，陳金全注，《先秦政法理論》，北京，人民出版社，2006。
- 張偉仁，〈傳統觀念與現行法制——“為什麼要學中國法制史？”一解〉，收於氏著，《磨鏡——法學教育論文集》，北京，清華大學出版社，2012，第 4 章，頁 221-288。
- 許錫良，〈蔡元培當年為什麼要廢止讀經〉，《上海教育科研》2016：10，上海，頁 5-9。
- 曾亦，〈《春秋》為“刑書”——兼論中國古代法律的儒家化問題〉，《孔子研究》2022：5，濟南，頁 26-35、157。
- 熊十力，《讀經示要》，北京，中國人民大學出版社，2006。
- 錢穆，《中國史學名著》，北京，九州出版社，2017。

（二）英文

- Chang, Wejen (張偉仁). *In Search of the Way: Legal Philosophy of the Classic Chinese Thinkers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Find the Law in the Classics, and the Way in the Law: On Professor Chang Wejen's *In Search of the Way*

CHEN Yu*

Mr. Chang Wejen's 張偉仁 *In Search of the Way: Legal Philosophy of the Classic Chinese Thinkers* (Chinese version) (*Xundao: Xianqin zhengfa lilun chuyi* 尋道: 先秦政法理論芻議) is named "In Search of the Way" to understand the theory of political and legal affairs in the Pre-Qin Period. It originates from the entanglement between classics and laws and principles. How to reconcile traditional classics with contemporary laws and how to express principles in them has become a major issue throughout the book. The idea highlighted in his new book is to reveal or suggest that "the classics are the common way, and the classics and the law have the same origin" (*jing wei changdao, jing fa tongyuan* 經為常道, 經法同源). His method of searching the way focuses on "the unity of facts and principles, and searching the way in the law" (*shi li buer, fa zhong xundao* 事理不二, 法中尋道). The first is "to express one's ideas through words, and the principles are in the facts" (*jiyan chuyi, li zai shi zhong* 寄言出意, 理在事中). The second is to "polish the mirror on the mind, and searching the way in the law" (*xin shang mojing, fa zhong xundao* 心上磨鏡, 法中尋道). The reason why Mr. Chang did this was because he had a sense of "communicating wisdom and life" (*goutong hui ming* 溝通慧命) within him, and his purpose was to find some possible way out for people who were wandering on the path of "In Search of the Way."

Keywords: Classics, law, truth, Chang Wejen, in search of the way

* Professor, Institute of Legal History, China University of Political Science and Law.