

中:宋明理学法治核心价值

○ 徐公喜, 吴京红

(上饶师范学院 朱子学研究所, 江西 上饶 334001)

[摘要]宋明理学的“中”是将本体之天道与兼体用人之天德相契合。“中”不仅是天道,同时也是天德,中道作为宋明理学道统主旨大本,充分体现了其正统意识、弘道意识。中道既是道统核心,也是道统之法统的核心。理学之“中”也是和社会法治价值相联系在一起,具有社会现实意义。天德之中合理体现了法的正义、公平与效率意义。宋明理学以中为圣人之道之终极目标,和谐、秩序、正义、自由和效率等传统价值受制于“中”精神的统领。

[关键词]宋明理学;中;法治;核心价值

中国人崇尚“中道”,源远流长。传统“中道”就是天地之道、圣贤之道,也是帝王之道,《中庸》“从容中道,圣人也”,而中道也是宋明理学非常关注的问题,被视为帝王治道的根本性原则,丘浚《大学衍义补》:“帝王之道,莫大于中。中也者,在心则不偏不倚,在事则无过不及……非独德礼乐政为然,而施于刑者亦然,盖民不幸犯于有司,所以罪之者,皆彼所自取也。吾固无容心于其间,不偏于此,亦不倚于彼,惟其情实焉。既得其情,则权其罪之轻重,而施以其刑。其刑上下,不惟无太过,且无不及焉。夫是之谓中,夫是之谓详刑。”^[1]可以说,“中”或“中道”也是宋明理学法治核心价值的追求。

一、中道既是道统核心,也是道统之法统的核心

第一,“中”即理与道,是大本。

作者简介:徐公喜(1965—),上饶师范学院朱子学研究所所长,江西省2011朱子文化协同创新中心教授,研究方向为宋明理学;吴京红,上饶师范学院朱子学研究所馆员。

宋明理学“中”在一定程度上与理、道、命、性等异名；其“中”是常道，也是形而上本体之理，内涵非常丰富，成为宋明理学道统之主旨。

首先，“中”即理。二程：“中庸，天理也”；“斯天理，中而已。”^[2]“天下之理，莫善于中。”^[3]朱熹也说：“圣人只是一个中底道理。”“中，只是喜怒哀乐之未发之理。”^[4]陆九渊“中即至理，……曰极、曰中、曰至，其实一也。”^[5]王夫之：“天下之理统于一中：合仁、义、礼、知而一中也，析仁、义、礼、知而一中也。”^[6]其次，“中”即道。张载：“大中，天地之道也。得大中，阴阳鬼神莫不尽之矣。”^[7]杨简更为明确认为：“中者，道之异名。”^[8]朱熹亦注云：“道者，天理之当然，中而已矣。”^[9]陆九渊：“中也，其为道也，内外合、体用备，与天地相似，与神明为一。”^[10]宋明理学认为“《中庸》所谓合内外之道，中者，天下之正道。”因而考量“允执厥中”之“中”需要从内外之道去把握，“合外内之道”可以说是《中庸》之核心精神，“中”自是存于内而显于外了。最后，“中”是大本。《中庸》：“中也者，天下之大本也。”这是讲“中”作为万物的根本与基础，对此，理学家们有所发挥。二程：“中者，天下之大本。天地之间，亭亭当当，直上直下之正理，出则不是，唯敬而无失最尽。”^[11]吕大临在《中庸解》说到：“所谓‘物皆然，心为甚’，所取准则以为中者，本心而已。由是而出，无有不合，故谓之和中。非中不立，非和不行，所出所由，未尝离此大本根也。”^[12]朱熹：“天地之性浑而已。以其体而言之则曰中，以其用而方之则曰和。中者，天地之所以立也，故曰大本。”^[13]

第二，“中”是宋明理学道统主旨。

孔子在《论语·尧曰》中引尧之语说到“尧曰‘咨！尔舜！天只历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”道出了尧所法则的天道就是“执中”。孟子进一步发挥了中庸之道，提出了“执中无权”原则，把“中”作为传承“道”学的基本原则，肯定了执中的思想性，认为执中既为中道，《孟子·离娄下》说“汤执中，立贤无方”“孔子岂不欲中道哉！”孔安国文本《尚书·大禹谟》在充分吸收荀子思想基础上结合儒家与道家等学说，首先提出了“人心惟危，道心惟微，惟精唯一，允执厥中”的思想。由唐而宋，宋儒重振儒学，再续道统，将执中思想更是发扬光大。孙复认为孔子所著《春秋》就是要将讲究大义名分，“以成大中之法”^[14]指出圣人之道就是要将治天下的治道之法传于后世。

周敦颐《通书》《太极图说》阐发了“心性义理”观，以性分刚柔、善恶与中，又以和为中，中既中和。二程执中思想无疑是宋明理学“中”学重要一环。“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微”，在解释执中时，二程认为对立的两端，中不偏向任何一方，执其两端而论中。另一方面，中有其内在属性，执中在一定条件下存在“应变”，否则执中无异于执一，“随宜应变，在中而已。”^[15]同时圣人之所以能够成为权衡标准，正因为“圣人与理为一，故无过、无不及，中而已。”^[16]二程已经将《论语》《中庸》之“中”作为孔门心法传授的关键，亦成为儒家道统义理重要内容，应时而执中。

“尧舜咨命之言”或“尧、舜、汤、文、孔子相承之意”，也正是杨时所阐发心传

道统主旨内容。《论语》终篇载尧舜咨命之言就是“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”杨时认为其核心在于“允执其中”，这是圣贤道统根本主旨。“尧咨舜，舜命禹，三圣相授，惟中而已”，^[17]“尧、舜曰‘允执厥中’，孟子曰‘汤执中’，《洪范》曰‘皇建其有极’，历世圣人由斯道也……一趋于中而已”。^[18]可以说“中”是道统的核心原则，而且是和天理相联系的。最为重要的是杨时认为《尚书·大禹谟》“道心惟微，允执厥中”的“中”，也就是《中庸》“喜怒哀乐未发谓之中”的“中”。在杨时学说中，体验未发的“中”是至高无上的“道”“道心”。“中”是“天道”，归纳出道统主旨学说——执中，“中”所具有的人性、伦理价值，使人能够“执”之。杨时“中者，天下之正道”道统观及其阐述方式极大影响了理学家道统观，朱熹道统内容的论证则是在二程杨时的道统“孔门传授心法”基础上，将《尚书·大禹谟》人心、道心思想及“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微”结合起来，赋予“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”十六个字新的内涵，首创“十六字传心诀”，确立了新儒家的道统思想体系。杨时及其门下弟子如王莘与张九成功于“心学”，对南宋的陆九渊至明代的王阳明“心学”的开创和发展有很大的影响。

朱熹一生曾对《四书集注》进行了多次整理，其四书学对建构与阐发心传思想意义重大。在《中庸章句》里再次论证了圣人所传心传体系，明确提出这一体系就是《大禹谟》的十六字心传，在《四书集注》中有大量关于道、心、执中的论述，例如《中庸》：“道者，天理之当然，中而已”；《孟子集注·离娄章句上》：“盖权而得中，则不离于正矣”；《尽心章句上》：“执中而无权，则胶于一定之中，而不知变，是亦执一而已矣”。“道心天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能执中。”^[19]“正心诚意者，尧舜所谓执中也”，即通过十六字心传达到存天理去人欲的仁义社会。在淳熙十六年定本《中庸章句序》中，朱熹提出了子思作《中庸》的道统意义，以为“自上古圣神，继天立极，而道统之传有自来矣”，肯定了儒家道统之传的存在，朱子道统论中的“道统”与《尚书》“十六字”相联，成为程朱道学一派所谓的圣贤一脉相传的“十六字箴言”。论证了道统相传的核心内容是“执中”，执中也就可以执“道”。朱熹将中庸视为至德，它不仅应该指导待人处世，而且还必须指导国政。统治者应该“事举其中”。在此以后，宋明理学无不倡导“执中”，蔡沈《书经集传序》：“精一执中，尧舜禹相授之心法也。建中建极，商汤周武相传之心法也”^[20]。

第三，道统者，法统之所在。

宋明理学学说体系并非只是内圣、成己之学，“道统”也都是与“治天下”紧密联系在一起的，朱熹在《答陈同甫》书说：“此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。”^[21]明确“道统”精义在“治统”上的意义，朱熹穷其毕生致力于儒家道统，就是试图重建合理的国家秩序、社会秩序与思想秩序，内圣而外王。以朱熹为代表的理学家是将他们的思想贯穿于“正心修身”到“治国平天下”的经世治国的过程。宋明四书学的构建过程显然

也是经世致用最好体现。正如杨维禎《三史正统辨》所说的“道统者,治统之所在”。

执中是宋明理学道统主旨学说,充分体现了其正统意识、弘道意识。中即理,中即“道”,中是大本,成为其法律价值的核心。宋明理学以中是圣人之道之终极目标,中是“天下之达道也,圣人之事也,故圣人之教,俾人自易其恶,自至其中而已矣”。^[22]朱熹也认为“圣人只是教人存天理,灭人欲”,这是“本原极致处”:“中是礼之行宜之处,正是智之正处;中者,礼之极;正者,智之体”,^[23]而且认为“中”且“正”才是尽善尽美,其“中”比“正”更为重要,“大率中重于正,中则正矣,正不必中也”“中为贵也。”^[24]因而和谐、秩序、正义、自由和效率等传统价值受制于“中”精神的统领。中道合于内心之“中”和外在之“节”的标准。

宋明理学义理法律文化强调“法者,因天理,顺人情”,体现了传承性、法律伦理性、司法义理性、法律政治性、法律科学理性的法律特征,突出传统法律文化的理学阶段性。义理法是融天理、国法、人情以一体,倡导“理,情—法”架构形式,以理统情,以理统法,形成理体情用、以情释理、以情辅理,“国法”源于“天理”、“国法”顺应与维护“天理”基本理论定势,存在政统与法统一致趋向性。

二、天德之中合理体现了法的正义意义

宋明理学的“中”是将本体之天道与兼体用人之天德相契合。“中”不仅是天道,同时也是天德,是和社会价值相联系在一起,具有社会现实意义,成为正义之源。宋明理学以“天地之中”具之于人,成为“人之中”,“中”各具人心而自足,是为个体价值范畴,具有主观性与价值性。这便是人之中所发的仁义礼智及忠孝等道德准则。能够执之的中显然也能够实现于人之伦理行为中。二程说:“敬而无失便是喜怒哀乐未发之谓中也。敬不可谓之,但敬而无失即所以中也。”^[25]与二程通过“敬”与“中”价值观的层面相联系,提升了“中”伦理价值高度。而朱熹则以“中”之“体用”阐发其义,“未发之中是体,已发之中是用”。王阳明将“中”归之于本体心,未发之中即是“良知”,是“廓然大公,寂然不动”,属于状态,未发之中本身并非就是伦理道德,但它却是一切伦理道德产生的根本依据,是万善之源。因而也就理所当然地成为正义之源。吕大临明确指出:“‘天命之谓性’即所谓中,‘修道之谓教’即所谓庸。中者,道之所自出;庸者,由道而后立。盖中者,天道也、天德也,降而在人,人禀而受之,是之谓性。”“中”不仅是本体论范畴的天道,也属于是伦理道德的天道、天德,这恰恰是中国传统文化范畴的一大特色。而且程朱理学不仅仅只是将“中”作为处世之道,而且也将“中”运用并体现在法律思想体系里,以为“以中正之道,其刑易服。……中正之道,易以服人,与严刑以待刚强,义不相妨”,中正之道是社会应有的选择,如果治狱只强调刚强,过于严厉,或过于柔弱都将失去法律的正义性,或“伤于严暴”,又或“失于宽”,治狱只有刚柔结合,才能达到“中宜”的境界:“治狱之道,全刚则伤于严暴,过柔则失于宽,五为用狱之主,以柔处刚而得中,得用狱之宜也。”^[26]

按照现代理论,正义主要体现在正当性原则、适宜性原则当中,包含了针对群体公利、个体私利的公正性、公平性准则;在理学话语中,正义原则谓之“义”,即义理之义,其第一层基本含义就是“正”,宋明理学的中所具有的中正、时中之意义。宋明理学大中至正的实质是正义。

宋明理学“中”具有正当性原则。“中者,天下之正道。庸者,天下之定理”。中即理、中即“道”是不能变的天下之定理,是基于天地自然规律所得出的认识。“中道而立”,天地万物无不各有其“中”,这个“中”就是客观物自身的客观目的性与合理性,即物之所当是、所当有。“道者,天理之当然,中而已矣。”^[27]因此合乎“天地之中”则“天地位焉,万物育焉”。且如前所论,先秦诸子法律核心价值在于正义,是一种伦理意义的正义观,强调个人对于整体的道义责任,偏向整体意义,符合罗尔斯(John Rawls 1921 - 2002)的《正义论》提倡个体与整体兼顾。先秦诸子承认礼义差等,在承认社会等级的基础上寻求正义。先秦儒学与宋明理学都追求“差等之爱”,以正义的差等反对“自然的差等”。强调以仁爱实现对于群体公利的尊重(公正性)、对他人私利的尊重(公平性),此乃传统社会正当性原则的要求。^[28]这种仁爱差等被宋明理学所继承和发扬。在正当性原则方面,宋明理学不仅有先秦诸子倡导的礼义差等,还有唐宋以来才出现的契约平等,都是出于正义的考虑。可以说“平等”并非现代人的当然的正义标准,也是传统中国社会正义的内容。

宋明理学“中”具有适宜性原则。陈献章指出:“天下之理,至于中而止矣。中无定体,随时处宜,极吾心之安焉耳。”^[29]在具体到对立法、司法运用时,中的这一特质就有所体现。宋明理学以为,法是因时因事而立的,天下无一成不变之法,“上古世淳而人朴,顺事而为治耳。至尧,始为治道,因事制法,著见功迹,而可为典常也,不惟随时,亦其忧患后世而有作也。”^[30]孔子所立之法是通万世不易之法,其准则也正是“损益文质,随时之宜”,只有这样才可以制定出符合时代要求的法律。明代丘浚在总结立法思想的时,认为“国家制为刑书,当有一定之制”,^[31]但是法必须“随时世而变易”“因前人之典故而开一代之新观。”^[32]这种在立法、司法中“损益文质,随时之宜”,权衡利弊以正确适用法律,实际上也就是先秦以来“时中”与“权”原则。“时中”者,顾名思义,依“时”而处“中”之谓,也就是审时度势,讲依据原则变通处置。“权”是通权达变,讲不违背原则的灵活性,“权”是应时而求中刑、中罚、“中和”、“中正”的方法。“父子相隐”“不隐于亲”正是“时中”的体现之一。八议则是通权达变的中的实施。

大中至正是宋明理学的重要内容。宋明理学将“中”与“正”贯穿于政治理念之中。二程在《上仁宗皇帝书》以为天下大中之道,三代以上,莫不由之:“臣所学者,天下大中之道也。圣人性之为圣人,贤人由之为贤者,尧、舜用之为尧、舜,仲尼述之为仲尼。其为道也至大,其行之也至易,三代以上,莫不由之。”^[33]张载则提出只有中正才能贯天下之道,实现通用,他说:“中正然后贯天下之道,此君子之所以大居正也。盖得正,则得所止;得所止,则可以弘而致于大。”又

说:“大中至正之极,文必能致其用,约必能感其通。”^[34]明王阳明“居夷三载,处困养静,精一之功,固已超入圣域,粹然大中至正之归矣。”^[35]都强调了大中至正,而大中至正积极的现实意义就是成为公正的可适用的常道,是治国平天下的重要途径,“惟大中至正之道可以常行。”^[36]

正由此,就孟子假设的舜之父瞽瞍杀人,朱熹是从“不以私恩,废天下之公法”的正义性原则进行了评论,以为:“法者,天下之大公;舜,制法者;皋陶,守法者也。脱或舜之父杀人,则如之何?”孟子答曰:“执之者,士之职所当然也,舜不敢禁者,不以私恩,废天下之公法也。夫有所受云者,正如为将,阃外之权则专之,君命有所不受。士之守法亦然,盖以法者先王之制,与天下公共为之,士者受法于先王,非可为一人而私之。舜既不得私其父,将置于法,则失为人子之道,将置而不问,则废天下之法,宁屏弃天下,愿得窃负而逃,处于海滨,乐以终其身焉,更忘其为天子之贵也。”^[37]

宋明理学强调天理良心的传统,这种所谓良心即包含认同天理的道德情感,在他们看来国法是形式正义的体现,天理人情是实质正义的体现。《名公书判清明集》通过汇集宋时朱熹、黄榦、刘克庄等理学家判词,厘定了“理、情、国法”秩序,在太庙的判词中,既强调了理的权威性正当性,也讲究人情、民情之情意,更有实情、情节的客观法律事实确定与法律条文正当性,以图实现法律的正义性。有学者对《清明集》书判引述的159件法律依据进行了统计与分析,得出了在宋代司法实践中“法律以外的价值判断在起主导作用,决定案情性质的认定和裁判结果的意象,法律只是以此为前提来作出处理的工具”,“法官从法律以外的价值取向作出的判断先于法律而存在,法律经过选择后只是起着注脚的作用”的结论,认为情理断案“是一种中庸至善的最高境界”^[38],体现了合目的性与合理性的正义价值。

三、宋明理学追求“中”之公平,承认了法的公正性

“中道”即是“正道”。中正而不偏颇是“中道”的又一基本义,其追求公平也正是“中”的价值体现。这在宋明理学对法的本质理解中得到显现。从整体而言,宋明之际天下“以法为公”的观念较之于宋以前有了很大发展,或以为“法者,天下大公之本。”^[39]“法者,天下之至公也。”^[40]甚至在“天下共有”观念影响下,提出“法者,天子所与天下共也”。因而用法应当“不辨亲疏,不异贵贱,一至于法。”“如使同族犯之而不刑杀,是为君者私其亲也。有爵者犯之而不刑杀,是为臣者私其身也。君私其亲,臣私其身,君臣皆自私,则五刑之属三千止谓民也。赏庆则贵者先得,刑罚则贱者独当,上不愧于下,下不平于上,岂适治之道邪!”^[41]

正是从“法者天下之公器”立足点出发,就汉文帝杀薄昭一案,程颐肯定了司马光对唐李卫公“汉文诛薄昭,断则明矣,义则未安”的非议,程颐指出:“司马温公以为:法者天下之公器,惟善持法者,亲疏如一,无所不行。皆执一之论,未

尽于义也。义既未安,则非明也。有所不行,不害为公器也。不得于义,则非恩之正。害恩之正,则不得为义。”^[42]法作为“公器”,就应当寻求“亲疏如一”,不“害恩之正”而“尽于义”。明理学家薛宣以为“法者,因天理,顺人情,而为之防范禁制也。当以公平正大之心,制其轻重之宜,不可因一时之喜怒而立法。若然,则不得其平者多矣。”^[43]在立法执法过程中,必须坚持公平正大,以法为天下之公器,确认了法的公正性。

既然法具有公正性,那么无论制定法律或者是执行法律都应当遵循法的公正性。但在现实生活中,法的公正性涉及到三个方面的问题:

一是国法与义理的矛盾。宋明理学以义理为裁依据,推衍的是义理断狱。“合于义理者为是,不合于义理者为非。”^[44]“国法”源于并承袭“天理”,因此顺应与维护“天理”是第一位的,这是前提。明朝丘浚从天理天道观出发,认为君贤圣人“号令之颁,政事之施,教条之节,礼乐之度之具,刑赏征讨之举”,皆“非君之自为之也,承天意也。”^[45]同时,另一方面,国法本身具有“叙彝伦、正名分、定民志、息祸乱,为万世法者也”^[46]意义,强调义理的权威性伦理运用,宋明理学家非常关注法律理性,重视诉讼程序,追求客观真实性以及法律条文的准确运用,体现法的公正性。而且正如程颐所说,执法过程中未必能尽义也,义不尽则法未明,就不能体现法的公正性。“法王于义,义当而谓之屈法,不知法者也”,^[47]以法的公正性,主张不可强求于义,否则褻渎了法的公正性,既无法的尊严,也不利于义的实现。

二是在法律适用问题上,在宋明理学法律体系中,从整体上看是“以严为本以宽济之”,这种严宽法律运用也是围绕追求“中”法律价值。“所谓辟以止辟,虽曰杀之,而仁爱之实行乎中,今非法以求其生,则人无所恐惧,陷于法者愈众;虽曰仁之,适以害之。”^[48]明儒罗从彦认为“朝廷立法不可不严,有司行法不可不恕;不严则不足以禁天下之恶,不恕则不足以通天下之情”。就是说,应当立法严,司行恕,而且在严与宽问题上,要容小过而不可容大奸,“朝廷大奸不可容,朋友小过不可不容。若容大奸,必乱天下,不容小过,则无全人。”^[49]

三是人情与国法问题。“自古立法制事,牵于人情,率不能行者多矣。若夫禁奢侈则害于近戚,限田产则防于贵家,如此之类,既不能断以大公而必行,则是牵于朋比也。”^[50]执法者,常常因为人情而不能秉公办,致使法丧失了其公正性,进而也丢失了法的尊严和平等。如果因人情而导致刑法不正,势必造成纵恶启奸而人不服,“‘天讨有罪,五刑五用哉,’此刑法之本意也。若天理不明,无所准则,而屑屑焉,惟原情之为务,则无乃徇情废法,而纵恶以启奸乎”,^[51]“三居下之上,用刑者也。六居三,处不当位,自处不得其当而刑于人,则人不服,而怨怼悖犯之,如噬啮干腊坚韧之物,而遇毒恶之味,反伤于口也。用刑而人不服,反致怨伤,是可鄙吝也。”^[52]如果一味考虑罪人的可悯,反之就没有顾忌被伤之人尤可念。“今人说轻刑者,只见所犯错误之人为可悯,而不知被伤之人尤可念也。如劫盗杀人者,人多为之求生,殊不念死者之为无辜,是知为盗贼计,而不为良民地

也。”^[53]朱熹视犯罪行为与非义的同情、宽宥犯罪者为违反天理非正义行为,反映了宋明理学之刑的公平正义价值。

四、宋明理学法治“中”的现实价值就是效率与平衡

一般而言,法之公平与效率的关系既有其协同(同一)的方面,又有其冲突(对立排斥)的方面。当公平和效率发生冲突时存在公平与效率的优先性问题。在这一问题上,宋明理学是协调论者,认为公平与效率本身不存在优先性的问题,主张两者中庸平衡,争取真正的公平与真正效率的兼得,效率和公平是内在统一的。公平与效率在价值序列中的位阶因时代、因具体法律制度、法律适用的不同而有所不同,因社会需要的变化而变化。当官府治理民众的需要与一般法理冲突时,宋明法律往往选择了治理的需要,而舍弃理性和情感。

宋明理学强调了“中者,极至”意义。“中”合理体现了公平正义与效率的关系。效率最大化是宋明理学“中”的现实价值意义。

第一,“不偏之谓中”具有平衡意义。“中”有“不偏不倚”与“无过不及”两个基本含义,前者是心体的“中”,后者是行为的“中”,“中一名而有二义,……,不偏不倚云者,程子所谓在中之义,未发之前,无所偏倚之名也;无过不及者,程子所谓中之道也,见诸行事,各得其中之名也。盖不偏不倚,犹立而不见四旁,心之体,地之中也。无过不及,犹行而不先不后,理之当,事之中也。故于未发之大本,则取不偏不倚之名,于已发而时中,则取无过不及之义。”^[54]“中”是法律事物存在和发展的最佳结构、最佳关系和人的行为的最佳方式标志。宋明理学通过对程序法重视实现法本身的效率最大化,法律专业技术科学化体现了效率。理治思想的一个重要内容就是在立法和司法中保留充分的道德“衡平空间”,用道德情理来衡平法律,以中道的法律依其本性而言是求衡平和稳定,这是国家治理的一个重要内容。宋明理学所选择的指针指向“中”,正是执其两端,强调的是“执两”“用中”,全面平衡司法过程中利弊,以寻求找到“不偏不倚”的最佳点。这是“中”在法律层面上意义所在。

第二,宋明理学的“中者,极至”具有完美极致意蕴。宋明理学指出“天下化中,治之至也。”^[55]二程云“始能允厥执中,中是极至出处”,^[56]“精之一之,然后执其中,中者,极至之谓也。”^[57]张载认为“知德以大中为极,可谓知至矣。择中庸而固执之,乃至之之渐也。”^[58]清人张伯行释云:“中者,至当不易,增一毫则过,损一毫则不及,极至之谓也。”^[59]如此,则人之行为做到无过无不及,即能“执中”,“中道而立”。

第三,“中”实兼“中和”之义,“和”是“中”的外在形式。《中庸》首段归结到一句就是致中和。对“致中和”内涵理解,有学者认为“中”是手段,“和”是目标,也是衡量“中”的最终标准,认为致中于和,是将和的境界作为“中”所追求的目标。这实际上是发挥汉代儒者董仲舒对于“和”与“中”的关系理解。《春秋繁露·循天之道》:“中者,天地之所终始也,而和者,天地之所生成也。夫德莫大

于和,而道莫正于中。”并进一步断定:“中之所为,而必就于和。……中者天之用也,和者天之功也。”认为天地之道“起于中而止于中”,而中之所为,而必就于和。这是有悖于宋以后对“中”与“和”关系的理解。对“中”与“和”关系,宋明儒者有诸多论说:

大体说来,宋明理学诸儒的“中和”论,既“继承了先秦儒家把中和与仁礼纲常结合的儒学传统,保持了儒家道德经世的特性。同时又继承了两汉魏晋从世界观高度揭示中和之道为宇宙根本之道和社会政伦纲纪的思想。在此前提下,中和创新,从道德本体论的高度提出了心性中和论的儒家中和哲学新概念。”^[60]有以下三个方面的要点:

一是“中、和,一物也”,司马光就说:“是中、和一物也,养之为中,发之为和,故曰:中者天下之大本也,和者天下之达道也。”^[61]周敦颐指出:“惟中也者,和也,中节也。天下之达道也,圣人之事也。”^[62]王阳明则认为“中,和,一也。中、和是离不得底,如前面火之本体是中,火之照物处便是和。”^[63]

二是“中者,和之体;和者,中之用”;又说“以中对和而言,则中者体、和者用,此是指已发未发言。以中对庸而言,则又折转来,庸是体、中是用。以中对中庸而言,则中和又是体、中庸又是用。”^[64]而赵秉文对中与和的关系可以说非常精辟:“中者,和之未发;和者,中之已发。中者,和之体;和者,中之用。非有二物也,纯是天理而已矣。”^[65]中和之“中”为自然本体与道德本体化,中和之“和”为用,为“中”的外在显现和运用。

三是“中,实兼中和之义”。“言和则中在其中”,“和”统领于“中”,为“中”的一个环节,“中”实兼“中和”之义。伊川云:“喜怒哀乐未发谓之中,只是言一个中体,既是喜怒哀乐未发,那里有个什么?只可谓之中。如乾体便是健,及分在诸处,不可皆名健,然在其中矣。天下事事物物皆有中,发而皆中节谓之和,非是谓之和便不中也。言和则中在其中矣。”^[66]朱熹提出:“中和之中其义虽精,而中庸之中实兼体用;及其所谓庸者,又有平常之意焉,则比之中和,其所该者尤广。”因此“天命之性浑然而已,以其体而言则曰中,以其用而言则曰和。”^[67]“和”是中外在形式;中表现在法制上含有执法公平、准确、宽猛合于法度之意。在现实中,直接体现在宽猛相济之法“中典”,“中”所追求的法的价值是平衡、和谐与稳定。宋明理学崇尚“中和”,认为“中”是“理”的极致,达“中”就是一个极其完美的境界,显然也是宋明理学家法治的效率的最大追求。

故而在孟子假设的舜之父瞽瞍杀人及历史上的周世宗之父柴守礼杀人案两起案件中,鉴于舜与瞽瞍、周世宗与柴守礼的特殊关系,存有父子恩情在,而瞽瞍、柴守礼实施的杀人行为,面临法律制裁问题。舜与世宗却面临着权、情与法的抉择,孟子设定不能是否定“法”的合理性,不能以权压法,也不能徇情而枉法。就此宋明理学家是从遵循“理一分殊”原则出发,坚持权法两全之道,承认“理一”,以为三纲五常是天理的主要内容,而圣人制刑也是为了维护三纲五常,杨时依据“理一分殊”思想,通过“称物平施”的方法很好地实现法与情的平衡,

他说:“理一而分殊,故圣人称物而平施之,兹所以为仁之至、义之尽也。何谓称物?亲疏远近各当其分,所谓称也。何谓平施?所以施之,其心一焉,所谓平也。”“父子者,一人之私恩。法者,天下之公义。二者相为轻重,不可偏举也。故恩胜义,则拙法以伸恩;义胜恩,则掩恩以从法。恩义轻重,不足以相胜,则两尽其道而已。舜为天子,瞽瞍杀人,皋陶执之而不释。为舜者,岂不能赦其父哉?盖杀人而释之则废法;诛其父,则伤恩。其意若曰:天下不可一日而无法,人子亦不可一日而亡其父。民则不患乎无君也,故宁与其执之,以正天下之公义。窃负而逃,以伸己之私恩,此舜所以两全之道也。”^[68]在宋明理学的体系中,国法是用以平衡情感与理性的,在面对新出现的种种法律问题情形下,国法无法做到面面俱到,这就依赖执法者以理性和情感的基本原则去权衡,通过这种国法、情感与理性的平衡,实现两全之道,获得最大的法律与社会效率。“执中”的平衡与意义,“中”表现在法律上含有执法公平、准确、宽猛合于法度之意。

注释:

[1][31][48]丘浚:《大学衍义补》卷一百一《总论制刑之义》,林冠群、周济夫校点,京华出版社,1999年。

[2][3][11][15][16][24][25][26][30][33][42][50][52][56][57][66]《二程集》,上海古籍出版社,1981年,第1182、966、132、966、307、966、44、803、1208、510、586、756、805、256、1261、180-181页。

[4]《朱子语类》卷九十五,见朱杰人等主编:《朱子全书》第17册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年修订本,第3178页。

[5][10]《陆九渊集》,钟哲点校,中华书局,1980年,第28-29、361页。

[6]王夫之:《读四书大全说·中庸》,《船山全书》第6册,岳麓书社,1996年。

[7]张载:《经学理窟·义理》,《张载集》,上海古籍出版社,2000年。

[8][47]杨简:《杨氏易传》卷十一,《文渊阁四库全书》第57册,第123-124页。

[9][27]《四书集注·中庸章句》,见朱杰人等主编:《朱子全书》第6册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年修订本,第34页。

[12]吕大临:《中庸解》,《蓝田吕氏遗著辑校》,中华书局,第271页。

[13]《晦庵先生朱文公文集》卷六十七《中庸首章说》,见朱杰人等主编:《朱子全书》第23册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年修订本,第3265页。

[14]黄宗羲原著、全祖望补修:《宋元学案》卷二《泰山学案》,中华书局,2007年。

[17]黄宗羲原著、全祖望补修:《宋元学案》卷二十五《龟山学案》,中华书局,2007年。

[18]《宋史》卷四百二十八《道学二》。

[19]《朱子语类》卷七十八,见朱杰人等主编:《朱子全书》第16册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年修订本,第2668页。

[20]蔡沈:《书经集传序》,见董鼎:《书传辑录纂注》,吉林出版集团,2005年。

[21]《晦庵先生朱文公文集》卷三十六《答陈同甫》,见朱杰人等主编:《朱子全书》第21册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年修订本,第1587页。

[22]周敦颐著:《通书·理性命第二十二》,谭松林、尹红整理:《周敦颐集》,岳麓书社,2002年。

[23]《朱子语类》卷九十四,见朱杰人等主编:《朱子全书》第17册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年修订本,第3137页。

[28]黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报》2009年第5期。

- [29]《陈献章集》卷二《与朱都宪二》，中华书局，1987年。
- [32]丘浚：《大学衍义补》卷三十七《总论礼乐之道》，林冠群、周济夫校点，京华出版社，1999年。
- [34][58]张载：《张子正蒙·中正篇第八》，《张载集》，上海古籍出版社，2000年。
- [35]王阳明：《传习录》上卷，吴光等编校：《王阳明全集》（全二册），上海古籍出版社，1992年。
- [36]《宋史全文》卷二十六上。
- [37]《晦庵先生朱文公文集》卷七十三《温公疑孟》，见朱杰人等主编：《朱子全书》第24册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年修订本，第3522页。
- [38]王志强：《南宋司法裁判中的价值取向》，《中国社会科学》1998年第6期。
- [39]《历代名臣奏议》卷二〇八，上海古籍出版社，1989年。
- [40]刘棻：《忠肃集》卷六《乞修教令疏》，中华书局，2005年。
- [41]《李觏集》卷十《刑禁四》，中华书局，1981年。
- [43]陈弘谋编撰：《从政遗规·薛文清公要语》，中国商业出版社，2010年。
- [44]《朱子语类》卷八十三，见朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年修订本，第2841页。
- [45]丘浚：《大学衍义补·序》，林冠群、周济夫校点，京华出版社，1999年。
- [46]王夫之：《读通鉴论》卷二十一，《船山全书》第10册，岳麓书社，1996年。
- [49]罗从彦：《豫章文集》卷九《议论要语》。
- [51]《晦庵先生朱文公文集》卷三十《答汪尚书》，见朱杰人等主编：《朱子全书》第21册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年修订本，第1290页。
- [53]《朱子语类》卷一百一十，见朱杰人等主编：《朱子全书》第18册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年修订本，第3553页。
- [54]《中庸或问》卷上，见朱杰人等主编：《朱子全书》第18册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第2387页。
- [55][62]周敦颐著：《通书·师第七》，谭松林、尹红整理：《周敦颐集》，岳麓书社，2002年。
- [59]张伯行：《濂洛关闽书》卷十一，《丛书集成》本。
- [60]董根洪：《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社，2001年，第88页。
- [61]《司马文正公传家集》卷六十四《中和论》。
- [63]《王阳明全集》卷三十二《补录》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- [64]《朱子语类》卷六十三，见朱杰人等主编：《朱子全书》第16册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年修订本，第2056页。
- [65]黄宗羲原著、全祖望补修：《宋元学案》卷一百《屏山鸣道集说略》，中华书局，2007年。
- [67]胡广等：《四书大全》，济南：山东友谊书社，1989年，第549页。
- [68]杨时：《龟山集》卷九，文渊阁四库全书本。

[责任编辑：弘 亭]