

理治的法理阐释^{〔*〕}

——以朱子理治思想为中心的考察

郭 忠, 刘渠景

(西南政法大学 行政法学院, 重庆 401120)

〔摘要〕法理作为高于实在法的思想、观念和理论成果, 其不仅是一套形式化的思维体系, 更是一系列合理化的社会治理原则和实质性的理想价值追求, 其与一个国家的历史文化与社会治理传统密切相关。以朱子为代表的理学家的理治思想, 是古代中国社会治理思想的最高结晶, 蕴含着丰富的法理资源。理治具有治之理的多元一体性、治之道的内外合一性以及治之法的相辅相成性等多种重要特性。与法治相比, 其在效力范围、运行机制、价值追求等方面的法理意蕴也更为丰富、立体、多元。深入挖掘理治中的法理, 有利于补充形式法治与形式法理的不足。

〔关键词〕理治; 法理; 理学; 朱子

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.10.014

每一个相对独立发展的文明社会, 都会有一套与其文化传统、现实情况相适应的治理体系, 以及支配或影响这一治理体系形成和发展的治理思想。一般认为, 中国传统社会是礼治或礼法合治的社会, 但不可忽略的一点是, 宋代以后, 由于经济政治、社会文化等方面出现了不同以往的重大变革, 社会治理体系也随之有了重要的发展演变, 礼与法的结合更为紧密、内在, 理代替了礼、法, 成了社会生活与社会治理中的最高权威。日本学者沟口雄三指出, 理学家以理将自然、道德、政治贯通为一, 主张事事物物都有个理, 特别是经元代到明代, 天即理、事事物物都有个理已

成为社会常识。^{〔1〕}作为理学的集大成者, 朱子的理治思想对于宋代以后的中国社会影响深远, 其内核部分已经沉淀为整个民族文化心理, 潜在地支配和影响现代国人的道德、法律意识与法理思维。围绕朱子的理治思想对理治予以法理阐释, 发掘其中的法理智慧, 对于中国社会治理以及中国法理学发展具有重要的价值和意义。

一、理治的词义与法理

(一) 理治的词义演变

“理治”一词虽然出现在中国古代文献中的时间很早, 但被人们用来指称作为最高权威的

作者简介: 郭忠, 西南政法大学行政法学院教授、博士生导师; 刘渠景, 西南政法大学行政法学院博士研究生。

〔*〕本文系 2020 年国家社会科学基金重点项目“法治与德治的治理机制研究”(20AFX002) 的阶段性研究成果。

“理”对宇宙自然、社会人生的统合性治理,则是在玄学、佛学对“理”这一概念予以创造性的重构以及理学兴起之后的事情。

“理治”,由“理”与“治”两个字组合而成。“治”的原初含义是“治水”,“理”的原初含义是“治玉”。到了唐代,因避高宗李治讳,以“理”代“治”。“理”“治”逐渐同义而互释。比如,关于“治”,《说文解字注》曰:“按今字训理。概由借治为理。”“理治”作为一个独立词汇,最早出现在《礼记》中。《礼记·昏义》有云:“教顺成俗,外内和顺,国家理治,此之谓盛德。”此外,据《孝经·广扬名章第十四》所载,孔子曾言:“居家理治,可移于官。”据清代学者李慈铭考证,“居家理治”有时也写作“居家治理”。对此,其在《越缦堂读书记》一书中评价道:“理治与治理,传写偶异耳。”^[2]由此可以推测,截至汉代,“理治”一词,已一般具有“治理”或“得以治理”等基本含义。

经玄学、佛学的学术重构,理、理治的词义发生了重大变化。魏晋时期,一股以谈玄析理为特征的学术思潮兴起,在中国学术发展史上被称为玄学。玄学家通过思辨的方法,确立了“以无为本”的宇宙本体论,并对理这一概念予以创造性解释,赋予其本体论意义。“由于玄学家们对先秦诸子讨论的性、理概念作出了哲学上的提升,从而初步奠定了‘性理之学’的思想框架和思维模式。”^[3]佛学初传中国时,曾被视为道术的一种,魏晋谈玄之风盛行后,曾大量借助玄学概念和话语,遂进为玄理之大宗。“以佛学家与魏晋玄学家较,佛学家乃更喜欢用理者。”^[4]如果说玄学家讲的理是玄理,佛学家讲的理则是空理。根据佛教教义,世界是性空幻有的世界,人解脱或成佛的关键在于以般若智体证性空之理。有学者指出:“理在宋明儒学中,具有本体的意义。宋明儒学理的概念提出,主要是应对来自于佛教心性思想的挑战。”^[5]可见玄学之理、佛学之理对理学之理的学术影响。只是玄学家、佛学家旨在个体内在精神的超越,一般不直接关注社会政治问题,因此也没有提出一套系统的治国理政思想。

但如果治的对象不仅限于治人、治国,还包括治己、治心,那么也可以说,玄学家、佛学家实际上提出了一套“理治”思想。

不同于玄学家的以无为本和佛学家的以空为宗,理学家以理为本。作为理学的核心范畴,理具有两种含义,一是物理,指事物所以然之理;二是道德性理,是事物或人的行为所当然之法。^[6]不同于玄理、空理,理学之理为实理。^[7]程颐曾明确指出:“天下无实于理者。”^[8]朱子继承了二程“惟理为实”的思想,继而认为:“天下之物,皆实理之所为,故必得是理,然后有是物。”^[9]对于“有生于无”的玄学观点,朱子针锋相对地提出:“无者无物,却有此理,有此理,则有矣。”^[10]对于佛教的空,朱子借水为喻,认为释氏不去用手探明是冷是温,因此错将一渊清水看作空,未能如实看到水在里面这一“实理”。^[11]在朱子等理学家看来,理作为宇宙普遍的形上本体,不仅是天地万物赖以存在的本原和根据,也是人类社会最高的伦理原则与道德准则,从宇宙自然、社会政治到世道人心,无不受或应当受理的支配和主宰。理治,自然也应当是治国的基本原则和基本方式。

宋代及其以后,理学特别是朱子的理学思想被官方确立为社会治理的根本指导思想。理学意义上的“理治”也屡屡出现在文献资料中。北宋王钦若等人编撰的《册府元龟》一书中有“庶遵理治之风”的说法,算是理学意义上的“理治”概念的首次出现。较朱子早一些的胡寅在《崇正辨》一书中指出:“先王之制,理治天下。”元初的胡祇遹在《论取人》一文中也有“外则穷理治天下”的著述。这些虽不是“理治”的直接表达,但已具备其基本内涵。同属元代的马祖常则在《李氏寿桂堂诗序》中明确表达了“崇理治”的观念。到了清代,“理治”无论是作为一种社会意识还是一种学术思想都更加清晰。刻成于康熙年间的龙王祠碑中有“在盛世则以理治”的字样,反映了“理治”观念已深入人心。刘沅的《十三经恒解》中有“天以理治世”“天仍以常理治之”等观

点。康有为则明确指出：“孔子既以实理治天下”。此外，诸如“以理治（制）欲”“以理治（制）情”“以理治（制）心”等常见表述，如同现代社会随处可见的依法治国等概念和话语所体现的法、法治的权威性地位一样，也高度体现了理、理治在当时的政治社会以及个人生活中所处的权威性地位。

（二）理治的法理定位

无论理、理治对传统中国社会来说是多么的重要，不得不承认的是，近代以来，在欧风美雨的洗礼下，西方学术体系和社会治理理念作为先进文化不断被介绍到中国，理学话语、理治观念被普遍认为是与现代社会不相适应的古代社会的产物，是落后的、过时的东西，是封建统治者麻痹人们的工具。“晦庵谈理，建立一种理学，结果，对于封建社会统治阶级的效用大，而对于被统治阶级的帮助却是极微极微，宜乎在中国现代社会也成为一般人攻击的目标。”^[12]李石岑这一论断，可谓作为后理学时代的现代知识分子对于理学的“盖棺论定”。

长期以来，由于西方强势文明的冲击、文化自觉意识的缺乏以及现代社会治理实践经验的不足，法学、法理学一直被认为是与西方法治相对应的一套法治理念和理论体系。甚至有人在西方与现代、中国与古代之间直接画上等号，将西方法治理念和理论视为普世的。中国的法学特别是法理学研究的“去历史化”和“去语境化”，使其成了“法理学在中国”而非“中国的法理学”。^[13]正像有学者所言：“我们很多人却有意无意地将太多来自西方的法律或其他理论当成了不可置疑的真理。其结果是，我们既没有在实践中实现这些理论，也未能在学术和智慧上突破与超越这些理论，而更多的是匍匐在这些尽管可能‘伟大’，但却绝难‘普世’与‘永恒’的理论之下颤栗。”^[14]在这种法律意识形态的支配和影响下，理治或许有法律史或文化史的意义，却绝难有法理学意义和法理地位。

西方法理具有强烈的形式主义特点，与中国法律文化传统以及重实体、轻形式的思维方式具

有较大的差距。实际上，形式理性与实质理性都源于人性的需要，并不必然存在着对立。“实质理性是基于人本主义，根据人的需要确定合理的价值标准，更关注实质的公平；形式理性运用理性形成法律概念和范畴，使之体系化，具有可计算性和可预期性。”^[15]为了彰显西方现代法的合理性，在形式与实质、理性与非理性的二元对比中，韦伯将那种具有西方的形式理性的法治视为法理型的统治，以区别于以中国传统社会为代表的、不具有形式理性特点的社会治理方式。这一观点显然带有西方文化中心主义与形式理性主义色彩。有学者指出，“原教旨”意义上的西方法理很难在中国文化中获得真正而持久的生命力，西方法理必须有一个“祛西方化”的过程，才能真正融入中国文化。^[16]

近年来，随着“法理中国”研究的不断推进，一种实质主义法理观被学者提出。张文显认为：“‘法理’是一个综合性、普适性概念，凝聚了法的价值、法的美德、法的传统、法的公理，可以说，‘法理’是良法善治的晶体。”^[17]将“法理”的基本内涵界定为“良法善治”，突出了“法理”本应具有的“良法”与“善治”等实质性内容，这就突破了形式主义法理观长期以来对研究者的禁锢，开放了法理研究的广阔空间和各种可能。判断社会治理是否实现了良法善治，其主要标准不在这个社会之外，而在这个社会之内。理治作为最高权威和基本社会治理原则，在传统中国社会的合法性与正当性从来就不是个问题。

现代社会是法治社会，再保守的学者恐怕也不会主张回到理治时代。但历史是时间上前后相序、不可分割的整体，现代与传统之间也并非隔着不可逾越的鸿沟。^[18]历史文化传统作为一种“公共记忆”不仅属于我们共同的过去，而且整合着我们当下的共在，甚至规制着我们的未来。“经过一个长期而曲折的历程之后，从政界到学界都普遍认识到，中华民族的法律文明传统，不是中国构建新型法治和现代法学的绊脚石，而是中国新型法治和现代法学成长的沃土和

根基。”^[19]以朱子为代表的理治思想作为中国先人们长期社会治理实践成果与理论智慧结晶,承载着中国人的普遍性价值追求和一般性秩序期待,是中国法治建设的历史文化根基,也是中国法学话语体系构建的基本理论资源。

二、理治的法理特性

法理是思维方式,也是价值标准。“法理思维不满足于形式法治,还要追求实质正义”。^[20]良法是法理,善治也是法理,善治之善不仅指治理手段之善与合理,更是指治理效果、治理主体之善与合理。理治作为一种社会治理方式,其有一套独特的价值标准。这套标准作为判断是非善恶的权威性依据,规范着人们的行为,安顿着人们的身心。藉此,人们可以知道什么是正当的、合法的、合理的。此可谓理治的法理。与法治的法理相比,理治的法理具有以下几种特性。

(一) 治之理的多元一体性

在西方法学理论谱系中,自然法学派与实证法学派是最有影响力的两大法学流派。但无论是自然法学派之理还是实证法学派之理,都是一元化之理,也即作为最高治理权威的那个理是唯一的,与其处于对立面之理则不认为是理。自然法学派一般将其理归于自然法或自然权利等一套先验标准,实证法学派则将其理归于一国的实证法体系。与此不同,理治之理并不是一元化的单一标准,而是具有某种多元一体的色彩。清代学者惠栋认为:“理字之义,兼两之谓也。人之性禀于天,性必兼两。在天曰阴与阳,在地曰柔与刚,在人曰仁与义,兼三才而两之,故曰性命之理。”^[21]有学者指出:“‘兼两’即是相对之意;理以一种对应的方式存在,治道在于情理兼容。”^[22]实际上,所谓的“兼两”,至少可以从以下两个层次来理解:其一是纵向的上下“兼两”,也即兼天(地)与人;其二是横向的左右“兼两”,也即兼阳(刚、仁)与阴(柔、义)。天与人、阴与阳以及情与理,都是相辅相成、辩证统一的多元一体存在。二元分割还是多元一体,这是西方法理

与中国传统法理的一个基本差别。

治之理的多元一体性在朱子的“理一分殊”思想中得到集中体现。“世间事虽千头万绪,其实只一个道理,‘理一分殊’之谓也。”^[23]一方面,理是一个整体,是“一理”,其纵观于天地自然、宇宙万物以及人伦社会。另一方面,理在不同的作用对象上的表现又有不同,是“分理”,由此形成一个动态的、有差别的、立体的世界。“天地之间,理一而已。然乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物,则其大小之分,亲疏之等,至于十百千万,而不能齐也。”^[24]从理与理之间的关系来看,其中既有“理一”,也有“分殊”。“理不患其不一,所难者分殊尔。”^[25]朱子曾以“月映万川”来比喻“理一”与“分殊”的关系:“如月在天,只一而已;及散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也。”^[26]从理与人物之间的关系来看,人物虽本于一理,但又存在多元差异。“人物之生,天赋之以此理,未尝不同,但人物之禀受自有异耳……各自随器量不同,故理亦随以异。”^[27]从天人关系来看,“人理”并非“天理”的演绎推理,人有一定的主观能动性。“人在天地中间,虽是一理,然天人所为,各自有分,人做得底,却有天做不得底。”^[28]

具体来看,治之理的多元性体现在以下方面。一是天理。“‘天生烝民,有物有则。’物乃形气,则乃理也。”朱子借用《诗经》之言,说明理来源于天。他认为:“天地中间,上是天,下是地,中间有许多日月星辰,山川草木,人物禽兽,此皆形而下之器也。然而这形而下之器之中,便各自有个道理,此便是形而上之道。”^[29]二是法理(国法)。黄宗羲曾直言“三代以下无法”,之所以“无法”,是因为“其所谓法者,一家之法,而非天下之法也”。^[30]朱子虽然没说那么直白,但对汉唐以来的家天下之法同样不是很认同,认为千五百年之间只是“架漏牵补过了时日”,“而尧舜三王周公孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。”^[31]与此同时,朱子也有条件地承认以汉唐为代表的国法在现实层面的合法性,认为其势有“不容已”“不得已”者。三是情理。“西方是情

理二分的,中国是情理合一的;西方是重理的,中国是重情的。”^[32]朱子虽然看起来重理而抑情,实际上其所贬抑的情是私情私欲,对于人类的普遍情感,则通过理性思维予以情义化、情理化。

我们看到,不同于西方法理的那种片面化、一元化之理,天理之理是立体化、多元化之理;在天地自然层面是天理,在现实政治层面是法理(国法),在道德人心层面是情理。与此同时,这些不同层面的理又不是完全隔绝的。其中,天理是判断政治与法律制度正当性的先验性根据,应体现或落实到现实政治与法制当中。而法律不外乎人情,司法或执法活动既要上顺天理,又要下应人情。俞荣根先生认为:“中国自汉以后的古代政治和法制,既不全是孔子的‘为国以礼’、‘为政以德’,也不全是商鞅韩非的‘以法治国’、‘垂法而治’,而是天理、国法、人情的整合为治。”^[33]这种社会治理思维是注重一体性、和谐性、互动性的统合性思维,其中既有价值理性的终极诉求,又有工具理性的现实考量。正如有学者所言:“中国传统文化和传统哲学,主张价值理性和工具理性相统合,即主张在统一和结合中把握人的生存意义、终极价值和人的生存手段、谋生工具,而不同意将两者分离开来、对立起来。”^[34]

(二) 治之道的内外合一性

在评价笛卡尔哲学的时候,罗素这样说道:“他完成了,或者说极近乎完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论……笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界,研究其中之一能够不牵涉另一个。”^[35]物质与精神二元分离是西方文化的典型特征。“上帝的归上帝,凯撒的归凯撒”。这句广为人知的法谚深刻体现了西方政治与社会治理的二元性。这种二元性反映到法律思想中就是法律与道德的分离。从霍布斯、洛克、卢梭的自然法思想到罗尔斯的“无知之幕”理论,其关于政治建制与社会治理正当性的论证无不立基于原子式的个人这一假设之上,这实际上已经抽空了人的实质性的社会

需要和现实性的道德评价,只留下一套形式性、程序性的所谓普世法则。至于具体的、现实的、实质的道德问题,则被认为只与个体的主观好恶或自主选择有关,而不具有政治性、社会性意义。也就是说,在西方治理文化中,治之道是内外分离的。

而在朱子看来,世间的道理没有内外之分,治之道也没有内外之分。自律、自治所依据的是这个道理,他律、他治所依据的也是这个道理。“人人本自有许多道理,只是不曾依得这道理,却做从不是道理处去。今欲治之,不是别讨个道理治他,只是将他元自有底道理,还以治其人……及我自治其身,亦不是将它人底道理来治我,亦只是将我自思量得底道理,自治我之身而已。”^[36]这个人人自有的道理,归根到底就是天理。“这个天理作为最高的价值本体,既是宇宙自然的理想,也是人类社会的理想,礼乐制度的建设,政治伦理的运作,莫不受天理的支配,也莫不以此天理为依归。”^[37]此天理纵贯于天地自然、政治社会以及道德人心之中,不分内外。天地万物的生生不已,关键在于保合太和,在秩序中维持和谐,包括身与心、个体与家国天下、人与自然之间的和谐一体、共存共生。而能否实现这一目标,关键在于是否顺应天理。

钱穆先生认为:“中国文化特质,可以‘一天人,合内外’六字尽之。”^[38]对此,汤一介先生进一步解释说:“就‘内’为‘人’,而‘外’为‘天’,则亦可谓‘合内外’即‘一天人’;但‘合内外’亦可谓‘合身心内外’,则‘心’为‘内’而‘身’为‘外’矣。”^[39]体现在政治与社会治理中,身与心、法律与道德、内圣与外王也是相互贯通、内外合一的。理治,就是将理作为最高道德与政治权威。理既治社会,也治人心,既有法律功能,也有道德功能。内在的道德与外在的法律之间并非完全隔离,而是可以双向转化:道德可以转化为法律,法律也可以转化为道德。朱子的理“具有伦理与法律的二重性和二重功能,理治,德治,法治具有同一的意义,法具有了‘天理’的神圣性”。^[40]在中国政治与社会治理文化传统中,道德与法律、内与外

从来就不是完全隔绝的,治之道具有内外合一性。

(三)治之法的相辅相成性

关于“法律是什么”这一争讼不已的问题,持有不同价值立场的学者自然有不同的回答。但毫无疑问的是,在不同的法律文化语境中,法律的内涵和外延是不完全相同的,有的甚至会有很大的差异。较早就注意到中西法律文化差异的严复曾明确指出:“西文‘法’字,于中文有理、礼、法、制四者之异译,学者审之。”^[41]在西方法律文化语境中,作为治之法的法律被认为是一元化的存在。无论是自然法学派还是实证法学派,都确信只有一种法律才是法律,这种法律要么是自然法,要么是实在法。与此不同,在中国传统法律文化语境中,治之法具有多元化的构成,礼乐刑政,都属于治之法。治之法的重点不在“法”,而在“治”。“法”是手段,治才是“目的”。

“礼乐刑政,综合为治”,此可谓中国传统法律文化的一个基本理念。这一理念的形成最早可追溯到西周时期,《礼记·乐记》中有所阐述:“礼以道其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸。礼乐刑政,其极一也,所以同民心而出治道也。”礼乐刑政就如同音乐中的不同音节,多元分工,相辅相成,服务于整体的和谐。礼乐刑政都是实现社会和谐、天下大治的工具。张晋藩先生认为:“随着历史的发展,乐并于礼,礼、乐、刑、政演化为‘德礼为本、刑罚为用’的本用关系,继续发挥着综合为治的重要作用,体现了古人卓越的管理国家的艺术和高超的政治法律思想,显示了中华法制文明的价值所在。”^[42]

从“礼乐刑政”的平行结构发展到“德礼为本、刑罚为用”的主次结构,理学家起到了重要的推动作用。朱子认为:“政者,为治之具。刑者,辅治之法,德礼则所以出治之本,而德又礼之本也。”^[43]有学者指出,自朱子之后,宋明理学以德礼刑政综合治理取代了先秦以来的礼乐刑政治理路径,这是时代发展的结果。在先秦时代,孔子所面临的是礼崩乐坏问题,恢复礼乐制度无疑是他最直接的目的。宋明理学要应对佛老思想

的冲击,力求恢复儒学在意识形态上的正统地位,因此更强调作为内圣的“德”之修养和教化。^[44]这也决定了两者在对治之法及其相互关系理解上的差异。“德礼政刑四者,凡经书所论为治之道,皆不外乎此。孔子分政刑德礼以为二,而言其效有浅深;朱熹则合德礼政刑为一,而言其事相为终始……有政刑而无德礼,是谓徒法;有德礼而无政刑,是谓徒善。为政之道,于斯四者,诚不可以缺一者也。”^[45]在明代理学家丘浚看来,到了朱子这里,德礼与政刑的结合更为内在而紧密,构成了相辅相成、缺一不可的“治之法”统一体。这一统一体最终服务于“治之道”这一根本目的。正如朱子所言:“天理民彝之大节,而治道之本根也。故圣人之治,为之教以明之,为之刑以弼之,虽其所施或先或后或缓或急,而其丁宁深切之意未尝不在乎此也。”^[46]

三、理治的法理意蕴

理治作为传统中国的一种高度理性化、系统化的社会治理理念与治理方式,其有独特的法理特性,更有丰富的法理意蕴。以朱子为代表的宋明理学家以“致广大,尽精微,综罗百代”之精神,在继承发展先秦社会治理思想以及总结反思汉唐社会治理实践的基础上,创造性地提出了理治思想,主张以理治心、治家、治国、治天下,以期实现身与心的内外和谐、国家与社会的长治久安、自然与人文的和谐统一。与现代法治相比,理治在效力范围、运行机制、价值追求等方面的法理意蕴更为立体、多元。

(一)理治的效力范围

从某种意义上可以说,西方法治起源、发展于上帝与国家、道德与法律、社会与政府、权利与权力的二元分离。在这一分离过程中,国家被认为是“必要的恶”或仅具有工具性的价值,法治则被认为是限制权力、保障权利的唯一方式。“贯穿西方法治的一条主线是对人性和权力的不信任。即:人的本性是恶的,权力更加恶,是恶的平方。法治就是从防恶开始的。”^[47]这就决定了

法律的效力范围仅限于人的外部行为或国家权力有效管辖的范围内,对于人的内心世界或国家权力触及不到的地方,法律则是无能为力的。人的内心、一国范围之外的世界属于法治的“效力盲区”,法律不应该管,也管不了。可以说,法律的效力范围是有限的。法治的世界是理性与非理性、有序性与无序性并存的世界。与之相比,理治的效力范围则要广阔得多,理治的世界是全面理性、全面秩序化的世界。

其一,一天人、合内外。“常窃以为亘古亘今,只是一理。顺之者成,逆之者败。”在朱子眼里,理的效力具有绝对性。此理既是所以然之故,也是所当然之则。春夏秋冬四时演化是理,仁义礼智四德流行同样是理。天与人,遵循的是同样的理则,天人之间,并不隔绝。“仁义礼智,便是元亨利贞。若春间不曾发生,得到夏无缘得长,秋冬亦无可收藏。”^[48]理治之理既是天理,也是伦理;既是道德,也是法律。“朱熹的‘理治’思想,实际是以理为法,以伦理为法。”^[49]可以说,理治的效力覆盖天地万物,没有天人之分,内外之别。人们对理治的遵守,不仅表现在其外在的行动上,更表现在其内在的道德观念上。如果说法治主要侧重于治身,那么理治主要侧重于治心,或者说通过治心来实现治身、治国、治天下。

其二,贯家国、协万邦。在个体主义者看来,只有个体才是真实存在的,家、社会、国家等则是个体间契约的产物,不具有本体论的意义。但也正如一些学者所指出的那样:“现代世界制造了一种独立自主的‘个体’假相。事实上,每一个‘个体’都是在‘家’中诞生的,这是一个本体论事实。”^[50]在中国传统文化中,家、国和天下都具有本体论的意义。“家庭与国家,高度同构化,形成不可分割的家国共同体。”^[51]在这个家国共同体中,理治的效力贯家国、协万邦。“治天下有则,家之谓也。”^[52]治天下与治家,其理不二。康熙在评价朱子思想时认为:“非此不能治万邦于衽席,非此不能仁心仁政施于天下,非此不能内外为一家。”这种对朱子理学、理治思想的极度推

崇虽然容易导致思想的僵化,但也高度体现了理治在家国共同体治理中所起的重要作用。

(二)理治的运行机制

现代法治的运行主要依托国家权力,包括立法、司法以及执法等多个环节和过程。对于法治的运行,个人或社会虽然也起着重要的推动作用,但相对于国家权力而言,其作用是次要的,即相对于组织的、法律的因素,人与道德的因素在法治运行中的作用较小。“政府本身若不是对人性的最大耻辱,又是什么呢?如果人都是天使,就不需要任何政府了。如果是天使统治人,就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。”^[53]“美国宪法之父”麦迪逊的以上言论深刻地体现了西方法治对于人特别是对人的内在道德的不信任。与此不同的是,在理治的运行中,人的因素特别是人的内在道德起着至关重要的作用。

其一,先知后行的动力机制。理虽然具有正当性、权威性,但理本身却是“无情意,无计度,无造作”的,理“只是个洁净空阔底世界”。理治能否落到现实,关键取决于人,取决于人对于理的认知与践行。“事事都有个极至之理,便要知得到。若知不到,便都没分明;若知得到,便着定恁地做,更无第二着、第三着。止缘人见道理不破,便恁地苟简。且恁地做也得,都不做得第一义。”^[54]如果不知理,离知言行,就往往会陷入空寂,沦为盲动。“知之为先,行之而后,无可疑者”。知要通过学,不学则不知。学习和教育对于理治至关重要。认知引领行为,关键少数引领大多数,由此推动理治的运行。

其二,从内到外的操作机制。将《大学》列为《四书》之一并置于其首,始于朱子。《大学》的“三纲八目”系统地提出了个体道德践履、社会实践的合理次序以及保障社会安定有序的合理社会治理模式。此可谓理治从内到外的操作机制。具体可以从上下两个层面来看。一是从个体自下而上对理的认知与践行次序来看,从内到外依次是修、齐、治、平。其中,前者是后者的前提和基础,后者是前者的发展和结果。四者之

中,又以修身最为根本。身、家、国以及天下在个体的“修齐治平”中依次得以和谐安定。二是从君主或其他掌权者自上而下实施社会控制或社会治理的手段和方式来看,从内到外依次是德、礼、政、刑。朱子认为,政是为治之具,刑是辅治之法,德礼才是出治之本,而德又是本中之本。“此其相为终始,虽不可以偏废,然政刑能使民远罪而已,德礼之效,则有以使民日迁善而不自知。故治民者不可徒恃其末,又当深探其本也。”^[55]

其三,理尊于势的保障机制。重义轻利、道高于君向来是中国传统文化特别是儒家文化的基本原则。“在儒士心目中,道统高于政统,并成为历代儒士的共识。由此发展为理学家的‘理尊于势。’”^[56]陈来先生指出:“所谓势,就是说,成为一种现实的趋势;所谓理,就是规律、原则、理想。势往往与现实性、必然性相关,理则往往联系于合理性而言。”^[57]如果势压到理,有势便是有理,那么就成了权治、人治或专制,理治也就无从谈起。只有理尊于势,才能确保理治的实现。基于理尊于势的原则,朱子并不十分推崇汉唐功业,不将现实合理化。人的尊严和价值也不体现在对权势地位的拥有上,而是体现在对天理良知的信守和践行上。他说:“古之圣人,至诚心以顺天理,而天下自服,王者之道也。后之君子,能行其道,则不必有其位而固已有其德矣。”^[58]明儒吕坤曾言:“故天地间,惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天子不能以势相夺,即相夺焉,而理则常伸于天下万世。”^[59]此可谓对宋明理学家“理尊于势”思想的高度概括。

(三)理治的价值追求

在西方法治理念中,法治或政治世界与自然世界、道德世界是完全不同的独立世界。在这个世界中,人被从其自然本性、道德本性中抽离出来,成为抽象的政治个体。西方法治最原初、最基本的价值追求正是这一政治个体的自由、平等。不可否认,这种抽离有其合理性和独特的价值,但也要看到,人的存在的立体性、多元性也在这种抽离中被消隐了。与此不同的是,理治的世

界是自然世界、道德世界与政治世界互融互通、共存共生的世界,每一个领域都不是与其他领域毫不相关的。理治不仅要安顿作为政治性存在的人,同时也要对作为道德性、自然性存在的人予以一体安顿。理治的价值追求是立体的、多元的。

其一,道德价值:天性本然,抑恶扬善。“好人”与“好公民”的冲突问题是西方文化中的一个重要政治伦理难题。但在中国传统文化语境中,这一问题是不存在的。因为在中国传统文化理念中,人首先要成为“好人”,然后才能成为“好公民”。作为中国传统文化主流的儒学本身就可谓“成人”之学。“儒家的价值追求最终指向理想的人格境界,正是成人(人格的完善)构成了儒家的价值目标。”^[60]理学家将这种对理想人格的追求纳入天理的权威之下,使其具有了更为强烈的道德强制性。天命之谓性,继之者善,成之者性。在朱子看来,性即是理,是仁义礼智,是“合当做底职事”。一个人如果不仁不义,逆天悖理,就等于否定自己做人的资格。理治的价值追求首先就是要使人成其为人。从理论上讲,人人都能承接天性本然,“人人皆可为尧舜”。但现实中由于“气禀”和“人欲”的影响,并非每个人都能尽到自己做人的本分,有的甚至会丢掉人格,做出伤天害理之事。所以理治既要“扬善”,又要“抑恶”,理治往往表现为德法合治。

其二,政治价值:天下为公,万物一体。“大道之行,天下为公”,《礼记·礼运篇》的这句话可谓中国先人们对理想社会想象的高度概括。宋明理学家所提出的“天理为公”价值观,与其一脉相承。程颢明确指出:“理者,天下之公,不可私有也。”(《二程集·粹言》)张载认为:“奉此大公无私之天理以自治,则私己之心,净尽无余。”(《读四书大全说》)朱子也持同样的看法,他说:“度量权衡,天理至公之器,但操之者有私心耳,以其操之者私而疾夫天理之公,是私意彼此展转相生,而卒归于大不公也。”^[61]人有私心,主要是因为其为了满足私欲,将自我之外的天地万物视为外部手段或工具。如果将自我视为与

天地万物一体,自然也就不会有私欲私心。“天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”对于张载在《西铭》中提出的万物一体观,朱子非常赞赏。陈荣捷先生认为:“万物一体之理论,为宋明理学之中心。”^[62]从天下为公到万物一体,体现了理学家政治人格的觉醒与自信。在政治世界实现理治,就是要以天下为公、万物一体为最高价值追求。

其三,自然价值:天理流行,生生不已。人是自然的一部分,不可能完全脱离自然而存在。中国传统文化一贯在天人合一的思维框架下思考人与自然的关系,将人视为自然中的人,同时将自然也视为属人的自然。人与自然被认为是相即相融、共存共生的关系。“宋明道学所谓天,指大自然,全宇宙,亦指究竟本根。”^[63]天理既是自然界的所以然之故,也是人文界的所当然之则。“宇宙之间,一理而已。天得之而为天,地得之而为地。而凡生于天地之间者,又各得其性。”^[64]理治之理,具有规律、原理、道理、伦理、理想等基本含义,但从根本上看,其是人与自然共存共生的根本理则,是人类以及整个宇宙的生生不已之理。唐君毅先生认为:“朱子所归宗之理,则又为一统体之理。此统体之理,即一生生之理生生之道。”^[65]这种理治之理与形式理性支配下的法治之法是完全不同的,前者具有动态性、创生性,后者具有静态性、形式性。“法易腐而理常新,法易滞而理常进。国之存也存于法,人之生也生于理。”^[66]人类命运共同体在自然发展中的共存共生,同样是理治的基本价值追求。

四、余 论

有学者认为:“自朱熹开启‘理学的黄金时代’,道学或广义的理学成为帝制中国意识形态的指导方针。在道、学、政方面仿佛连体婴,相互连结,呈现‘三位一体’的状态。历史上虽有程朱、陆王两大阵营的抗衡,但整体而言,理学成为南宋以下主流的思潮,则是不争的事实。”^[67]实际上也确实如此,自南宋以降至清中期,理学已

经成为治国的最根本的意识形态,理治则是国家与社会治理的基本理念和方式。近代以来,在西方强势文明的冲击下,理学与理治出现了效用危机,“天不变,道亦不变”的观念教条终究抵不住“变法图强”的现实需要,中国开启了百年来学习和移植西方法治的曲折历程。

一个国家的治理体系和治理能力是与这个国家的历史传承和文化传统密切相关的。习近平总书记指出:“中国的今天是从中国的昨天和前天发展而来的。要治理好今天的中国,需要对我国历史和传统文化有深入了解,也需要对我国古代治国理政的探索和智慧进行积极总结。”^[68]法治是人类政治文明的结晶,对于现代社会治理的重要性无论怎么强调都不过分。但法治本身没有唯一的模式。中国的社会治理体系不能脱离特定社会政治条件和历史文化传统,更不能生搬硬套外国模式。以朱子为代表的宋明理学及其理治思想,是中国千百年社会治理实践的经验总结和智慧结晶,代表着传统中国社会治理合理化、体系化、理想化的最高成果。作为一整套治国理念和方式,其显然已经不适应现代中国的现实发展需要。但其所蕴含的治理智慧和法理思维,对于现代中国与世界治理来说都有重要借鉴意义,是法治中国建设以及人类命运共同体法治的重要历史文化资源。

注释:

[1][日]沟口雄三:《中国的思想》,赵士林译,北京:中国财富出版社,2012年,第45页。

[2][清]李慈铭:《越缦堂读书记》,上海:上海书店出版社,2015年,第651页。

[3]朱汉民、刘克兵:《玄学与性理之学》,《中国哲学史》2010年第1期。

[4]唐君毅:《中国哲学原论:导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第26页。

[5]单正齐:《宋明儒学与佛教——基于心性论视域中的比较》,《探索》2019年第1期。

[6]蒙培元:《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年,第14页。

[7]所谓实理,陈荣捷认为:“理非空虚之物,必有实现,所

谓实理也。”参见陈荣捷：《朱熹》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第47页。

[8][宋]程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第66页。

[9][43][55][宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第35、55、55页。

[10][11][24][26][31][46][58][61][64][宋]朱熹：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第3326、3934、145、3168、1583、656、923、1822、3376页。

[12]李石岑：《李石岑学术论著》，邱志华编，杭州：浙江人民出版社，1998年，第297页。

[13]参见邓正来：《中国法学向何处去——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》，北京：商务印书馆，2011年，第7、9、14页。

[14]支振锋：《西方话语与中国法理——法学研究中的鬼话、童话与神话》，《法律科学（西北政法大学学报）》2013年第6期。

[15]张辉：《论中国传统法律的理性——从韦伯的“中国法”问题说起》，《学术交流》2017年第12期。

[16]喻中：《“征服”还是“转化”——西方法理与中国文化的关系再思考》，《社会科学战线》2008年第2期。

[17]张文显：《法理：法理学的中心主题和法学的共同关注》，《清华法学》2017年第4期。

[18]张国华：《中国传统法律文化评估》，《中华法学》1990年第1期。

[19]黄文艺：《新时代中国马克思主义法理学的前景展望》，《哈尔滨工业大学学报（社会科学版）》2020年第3期。

[20]邱本：《论法理思维的特性》，《理论探索》2019年第1期。

[21][清]惠栋：《周易述》下册，郑万耕校，北京：中华书局，2007年，第504-505页。

[22]汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第一部，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第188页。

[23][宋]黎靖德编：《朱子语类》第八册，武汉：崇文书局，2018年，第2465页。

[25][清]黄宗羲：《宋元学案》卷39，北京：中华书局，1986年，第1291页。

[27][48][54][宋]黎靖德编：《朱子语类》第一册，武汉：崇文书局，2018年，第44、81、211页。

[28][29][36][宋]黎靖德编：《朱子语类》第四册，武汉：崇文书局，2018年，第1180、1123-1124、1158页。

[30][清]黄宗羲：《明夷待访录》，程志强译注，北京：中华书局，2011年，第21页。

[32]蒙培元：《情感与理性》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第13页。

[33]俞荣根：《天理、国法、人情的冲突与整合——儒家之法的内在精神及现代法治的传统资源》，《中华文化论坛》1998年第4期。

[34]赵馥洁：《中国传统哲学价值论》，北京：人民出版社，2009年，第430页。

[35][英]罗素：《西方哲学史》下册，马元德译，北京：商务

印书馆，2015年，第98页。

[37]余敦康：《内圣外王的贯通：北宋易学的现代阐释》，上海：学林出版社，1997年，第423页。

[38]钱穆：《中国文化特质》，汤一介主编：《中国文化与中国哲学（1987）》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第29页。

[39]汤一介：《张岱年先生和〈中国哲学大纲〉》，《群言》2004年第7期。

[40][49]束景南：《朱熹研究》，北京：人民出版社，2008年，第19、19页。

[41][法]孟德斯鸠：《孟德斯鸠法意》上册，严复译，北京：商务印书馆，1981年，第2-3页。

[42]张晋藩：《论中华法制文明的几个问题》，《中国法学》2009年第5期。

[44][56]徐公喜：《宋明理学治社会研究》，北京：人民出版社，2019年，第141、260页。

[45][明]丘浚：《大学衍义补》上册，林冠群、周济夫校点，北京：京华出版社，1999年，第8页。

[47]郝铁川：《“性善论”对中国法治的若干消极影响》，《法学评论》2001年第2期。

[50]孙向晨：《论家：个体与亲亲》，上海：华东师范大学出版社，2019年，第314页。

[51]姜义华：《民族复兴的核心价值》，上海：上海世纪出版集团，2012年，第45页。

[52][宋]朱熹、吕祖谦：《近思录》，北京：中华书局，2011年，第125页。

[53][美]汉密尔顿等：《联邦党人文集》，程逢如等译，北京：商务印书馆，1980年，第264页。

[57]陈来：《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》，《文史哲》2006年第2期。

[59][明]吕坤：《呻吟语》，长沙：岳麓书社，2016年，第42页。

[60]杨国荣：《善的历程——儒家价值体系研究》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第6页。

[62]陈荣捷：《王阳明与禅》，台北：学生书局，1984年，第12页。

[63]张岱年：《中国哲学大纲》，南京：江苏教育出版社，2005年，第180页。

[65]唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第286页。

[66]《李大钊全集》第一卷，北京：人民出版社，2006年，第162页。

[67]黄进兴：《从理学到伦理学：清末民初道德意识的转化》，北京：中华书局，2014年，第15-16页。

[68]《牢记历史经验历史教训历史警示 为国家治理现代化提供有益借鉴》，《人民日报》2014年10月14日。

【责任编辑：邹秋淑】