

舊學新知，清渠活水 ——讀張偉仁《尋道：先秦政法理論芻議》*

李啟成**

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。

一、導言

學問之道，以義理為歸。天下之義理無窮，人人皆能言之一二，但真知「道」、明「道」之言者則甚為希有。其間緣由，一則受限於立言者所處之時代環境，一則取決於其自身的人生閱歷和學養積累。換言之，時代有治亂，個人有機緣。身處治世，即便個別有心人持居安思危之志，但對憂患體悟有限，就當時為治之所以然，因無「亂」以比對，常不免生不知其然而為然之解。身逢亂世，浮葉飄萍，憂患餘生，於此百劫之中，有心人以不忍之心，推己及人，仰觀俯察，借鏡他山，力圖尋道、明道和行道，最終變「天下無道」為「天下有道」，蒼生因而咸被其澤。故亂世多出深邃思想，治世不乏平穩制度。思想之凝練則為義理，義理又與後起的制度交互影響，得以漸趨精密謹嚴有之，流於機械僵化而新義理起亦有之。無論如何演化，萬變不離其宗，義理之重要性不言而喻。

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」。至於最終學者所「明」之「道」能行與否，孔孟

* 本文係國家社會科學基金一般項目「《資治通鑒》中的政法理論與實踐研究」（21BFX003）的階段性成果，在寫作過程中，得到了同道學友張騏、葛雲松、許德峰、鄧峰、彭冰、陸妮諸教授的批評指正，特此致謝。

** 北京大學法學院教授、北京大學近代法研究所所長

所不能必，是學者之所望，但已非其責。

張偉仁老師近在三聯書店出版《尋道：先秦政法理論芻議》一書，我於拜讀全書之後，以為：該書以《尋道》名，表層是著者一貫的儒雅自謙，觀「芻議」二字可見；深層則是著者為「明道」，下了幾十年艱苦卓絕、念茲在茲的「尋道」工夫。從工夫論，當名為《尋道》；從本體論，《明道》更接近著者對本書的期待。

孟子（372-286 BCE）云：「頌其詩，讀其書」，必知其人，知人須先論世。¹自晚清道咸（道光、咸豐，1821-1850、1851-1861）伊始，王朝週期盛世已過，步入衰世，中國遭遇了具有強烈侵略性且富於活力的西方，內政不修更引起外敵覬覦，「中國的藩籬為之突破，立國基礎為之震撼。於是張惶失措，自處處人，兩無是處，遂陷入悲運」。²外侮日亟，到光緒（1875-1903 在位）末葉，清廷即啟動了以西化為導向的法制革新，民國繼之，其間雖有世輕世重之微調，但西化之大方向依然。到上個世紀 40 年代，蔡樞衡（1904-1983）即斷定，這幾十年的法制變革是「惟新是求」、屬「無我的表現」、「次殖民地的反映」。³著者即於此全盤西化日亟的過渡時代出生，幼年入私塾，誦經讀史。14 歲遭逢政治巨變，遷台入新式學堂就讀，主要接受西學教育。在臺大就學期間，學之越深，即愈感中西學之鑿柄不投，因而生出困惑：

老師們對於法律的條文往往引用了許多外國的學說加以闡述，甲乙丙丁諸說紛紜，但與中國的國情常常風馬牛不相及。其說愈精，愈顯得那些條文不是為中國而制定的。⁴

及至 60 年代赴美，於哈佛學習期間，該困惑一直縈繞著者心頭，以兩個偶然事件為契機，著者即放棄研修國際法而轉攻中國傳統法。這兩個偶然事件，都植根於其作為中國人的身分肯認和悠長文化的使命感。

1 語出《孟子·萬章下》。見漢·趙岐注，宋·孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，錢遜審定，李學勤主編，《十三經注疏·孟子注疏》（北京，北京大學出版社，1999）卷 10 下，頁 291。

2 郭廷以，《近代中國史綱》（香港，香港中文大學出版社，1979），頁 1。

3 蔡樞衡，《中國法理自覺的發展》（北京，清華大學出版社，2005），頁 55。

4 張偉仁，〈學習法律的一些問題〉，收於氏著，《磨鏡：法學教育論文集》（北京，清華大學出版社，2012），頁 292。

我於 2008 年 9 至 12 月曾系統聽過著者面授《先秦政法理論》⁵，因為辦公室相鄰，又得以私下多所請益。據夫子自道：

（1966 年）暑假三個多月 Jerome A. Cohen（漢名：孔傑榮）和我常常在一起讀《大清律例》和相關的資料，除了讀通文義外，他常常會問為什麼會有某種的規定或理論。對於他的許多問題，我都瞠目不知所對，感到十分慚愧。

也是在這個暑假，以研究傳統中國法著名的賓大教授卜德（Derk Bodde, 1909-2003）到哈佛大學做「中國傳統法律體系」(Traditional Legal System of China) 的演講。講座中，他就清代秋審勾決提問：刑事程式總體來看十分嚴密，為什麼最終由皇帝兒戲般的決定了罪犯的生死？

在座的聽眾約四五十人，面面相覷，其中有些認識我的，轉頭看我，因為我是聽眾裡唯一的一個中國人。然而我也答不上來，被大家這麼一看，使我漲紅了臉，不知所措……我則羞慚得無地自容，不僅因為答不出他的問題，更因為對於他所說的清代刑事程式不甚了了。作為一個中國人對於自己的文化如此懵懂，貽笑於外邦，實在可恥。

知恥而後勇，著者於是發心探究中國傳統法制。到史語所工作後，先是泛觀博覽相關著述，出版了《中國法制史書目》⁶；又整理清代內閣大庫檔案，對清代司法的實際運作已知之甚悉。自 1980 年開始，著者經十多年的準備，到臺大兼任「中國法制史」一課，將講授內容重點放在傳統、尤其是先秦法思想上，扼要言之，即以現代法理學基本問題為綱，以儒墨道法諸家文本為據，編成授課講義，後經海內外各高校授課，陸續修訂改進，成為《尋道》之雛形。

著者於此，除了用力甚勤，亦有得天獨厚的機緣：

一是我對西方的法史學和法理學略知一二，很熟悉上列的那些問題；二是我自幼誦讀經史，當時對其內涵雖然一知半解，但是後來再讀諸子之書，常常看到一段便想起同一書或其他書內相關之

5 張老師此次在北大法學院授課，包括「先秦政法理論」和「清代法制史研究」兩部分內容，共 20 次 40 個課時，前者計 12 次 24 課時。

6 張偉仁主編，《中國法制史書目》（3 冊，臺北，中央研究院歷史語言研究所，1976）。

處，眾端參觀，互相比較，其意義便容易瞭解了。⁷

昔程明道（程顥，1032-1085）與王安石（1021-1086）於熙寧2年（1069）論學，有云：

公之談道，正如說十三級塔上相輪，對望而談曰，相輪者如此如此，極是分明。如某則慧直，不能如此，直入塔中，上尋相輪，辛勤登攀，邈迤而上。直至十三級時，雖猶未見相輪，能如公之言，然某卻實在塔中，去相輪漸近，要之須可以至也。至相輪中坐時，依舊見公對塔談說此相輪如此如此。⁸

自近代以來，學界瀰漫求新求奇之風，先有「帝天神聖」之價值判斷，不願抑或不屑下笨功夫，系統精讀原典，而是據既有精粗各異的論著，選擇其中的支言單句，用新名詞予以包裝，宛如「對塔說相輪如何如何」。流弊所及，學愈新奇，離道越遠。著者尋道之法，迥異流俗，乃數十年反復鑽研原典，「直入塔中，上尋相輪，辛勤登攀，邈迤而上」，激於事變，終見得「相輪」如此。儘管讀者未必會盡肯認著者所言之「道」，但方法和趨向理應如此，蓋「實在塔中，去相輪漸近，要之須可以至也」。

著者自幼誦經讀史，鍾情於傳統文化且頗具根柢。及至研習西法西學，現行法制與中國社會的適應性這一近代中國法轉型之根本問題即縈繞於心，造次顛沛不能忘懷。著者後以傳統法為研治對象，視接續傳統法之「慧命」為己任，從中國史上最具有思想性的先秦八哲中尋求智慧，給「彷徨於歧途」（「封面獻辭」）之世人施以針灸，不得不出以數十年之閱歷、思考和探究之結晶，於是有《尋道》之作。

二、發問與作答

佛經本是釋迦牟尼為普度眾生而說法的記錄，但發問者亦有無量功德。如《金剛經》中的須菩提，是為眾生覺悟而發問，道出了眾生修行過程中的諸種困惑，其功德與慈悲心實不可思議。與此相類，在轉型期

7 張偉仁，〈學習法律的一些問題〉，頁295-302。

8 宋·程顥·程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京，中華書局，1981）卷1，〈二先生語一〉，頁5-6。

習法的我們，亦有諸多共同的困惑，但未必都能一一分層次、成系統地發問。著者於《尋道》自序開篇即提出了很多問題，有法內的、法外的，更有超越法的人生之問：

我幼年受長輩們教導一舉一動的規矩，在私塾時聆聽老師講述經史裡的道理，進大學後誦讀了憲法、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。有時靜下來想想，不禁會問……

這些問題之因緣，看起來只跟著者的個體經歷有關，但實際上是轉型期眾生共同關注的法學基本問題，乃至人生根本問題，誠如著者所言：

在世事紛繁之時，人們大多注重在實務上，尤其在近代中國，因為遭遇了一二百年東西方霸國的侵略凌辱，大多數人明顯地喪失了對固有文化的信心，一味要求西化，而且特別注重其實務上的表現。但是我覺得以上提出的那些法理和哲理的問題極為重要。如果沒有合乎情理的答案，一個國家便陷入艱險之途，處處都是岔口陷阱，使人們疑懼猜忌，畏怯不前，社會彷徨爭鬥，內亂不息。如果能有合乎情理的答案，一個國家便像一條四通八達的康莊大道，可以讓人們放心邁步，發揮各人的潛能，追求自己的目標，讓社會和諧合作去實現共同的理想。中國前人，特別是先秦諸子，對尋求此道做了極大的努力，其見解的精到之處頗能彌補西學之缺失。（「序」）

在著者看來，先秦八哲就這些問題都有所論述，且時迄今日，仍有其特殊價值，「頗能彌補西學的缺失」。為什麼有此自信？著者有自己的答案，即為《尋道》之主旨所在。

春秋戰國時期，王綱解紐，王官之學逐漸散於民間，百家隨之而興。按照司馬遷（約 145/135-約 86 BCE）借其父司馬談（?-110 BCE）之口所總結的，諸家既有共通的「旨歸」，亦有各自之「要指」。六家之所以有共通「旨歸」，根據在《易大傳》所言：「天下一致而百慮，同歸而殊途」，所謂「一致」、「同歸」，即「務為治者也」，⁹即要在晚周撥亂反正，

9 漢·司馬遷，《史記》（點校本，北京，中華書局，1959）卷 130，〈太史公自

變天下無道為有道。黃梨洲（黃宗義，1610-1695）編纂《明儒學案》，特強調「一本」之「萬殊」，肯認有明諸大儒，「各家自有宗旨」，切忌以編者一人之宗旨來代替各家之宗旨。各家雖「有一偏之見，有相反之論」，但「學者於其不同處，正宜著眼理會」，以水濟水，不成學問！¹⁰先秦諸家各自的「要指」，按照《莊子·天下》的說法，其時道術已為天下裂，它們「皆有所長，時有所用」，「多得一，察焉以自好」。¹¹百家皆有其自見之「一」，這個「一」，就是它們得以成「家」的宗旨所在。

近代學人關於先秦政法思想之研究，蕭公權（1897-1981）的《中國政治思想史》和張國華（1922-1995）的《中國法律思想史新編》為其代表性成果。¹²蕭著雖以人名分章節，但同一學派之代表人物相連；張著則直接以學派分章節。易言之，學派之考量較之人物更占主導地位。《尋道》則不然，除「引言」和「結語」外，正文各部分之命名，以書（「八典」）而不以人（「八哲」）名。如此命名，著者有特別慎重的考慮，蓋一則可以避免繁瑣的版本、篇章語句真偽之考據；更重要的是各該經典對後世的影響：

先秦時期因為種種特殊因素，促成了所謂“百家爭鳴”的現象，許多智者對紛亂的時局提出了他們的看法和做法……由於若干外在原因，魏晉之後出現了所謂的“傳世之本”，大致為一般學者接受，對中國有關治世的思想產生了普遍、久遠的影響，只在個人修為之道方面稍多異趣……我想寫的只是我讀“八典”後對中國傳統政法思想的一些心得。因為它們都顯示出一種尋求長治久安之道的努力，所以名此書為《尋道》。（〈序〉）

既然「八典」各有其宗旨，如何化解各宗旨之間的歧異或矛盾，能為近代以降的中國人尋求合理的政道與治術提供有價值的資源，進而「補

序〉，頁 3288-3289。

10 清·黃宗義著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京，中華書局，1985），〈明儒學案發凡〉，頁 17-18。

11 劉文典撰，趙鋒、諸偉奇點校，《莊子補正》（北京，中華書局，2015）卷 10 下，〈天下第三十三〉，頁 867-870。

12 蕭公權，《中國政治思想史》（1945 初版；北京，新星出版社，2005）；張國華編著，《中國法律思想史新編》（北京，北京大學出版社，1991）。

西學之闕誤」、「去蕪存菁」、「擇其善者而從之」？按照蕭公權的歸納，「儒家貴民，法家尊君。儒家以人民為政治之本體，法家以君主為政治之本體。」¹³研究司馬光（1019-1086）生平和王安石變法的趙冬梅基於儒法兩家學說在政治上的實際運作，更具體指陳二者之歧趨：「法家是皇帝朝廷至上的，以政府的利益囊括甚至取代百姓利益，為了富國強兵，與鄰國爭勝，不惜犧牲人民福祉。儒家則試圖在朝廷利益和百姓福祉之間尋求平衡，反對擴張性戰爭，反對橫徵暴斂……法家便捷實用，在短時間內就能產生高效率。儒家迂遠，從人心到社會，那得是一條多麼漫長的路！」¹⁴自董仲舒（179-104 BCE）對策漢武帝（140-87 BCE 在位）後，歷代治國思想雖有微調，但不出「外儒內法」或「陽儒陰法」之範圍。將兩個宗旨各異的思想放在一起，真的是陰陽內外如此井井有條，綜合成系統？抑或兩張皮機械粘在一起的「雜」，從而給了專制君主和各級官長以隨意選擇的空間？如何避免重蹈帝制中國儒法雜糅之流弊？著者注意及此，引入了有層級的多元規範予以化解「八典」中的歧異，擇其優長各就各位：

人們因為社會生活的需要而制定了規範……各種社會規範差異甚多而各有短長，因其如此，所以社會上需有許多規範並存，相輔相成，共同來維持社會裡的公平和諧……但在適用時何者為主，何者為從，應有分別；其間也可能會有衝突，更須要辨其優劣，定其高下。要辨別各種規範的主從高下，可以從許多角度去看，最重要的應該看一個規範與公平和諧這一目標之間的距離遠近和這種規範適用範圍的廣窄。道德與公平和諧的目標最近，對於人與人及人與環境之間的種種關係都有原則性的規定，而它也為絕大多數的人所接受，所以應該是最高、最廣的規範。習慣、禮、鄉約等等皆處於其下。個別的法令……可能是最低最窄的規範。¹⁵

著者在評論「八典」之優劣時，即以此為重要理據。這在總評《論語》和《商君書》處最為明顯：

13 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 127。

14 趙冬梅，《大宋之變，1063-1086》（桂林，廣西師範大學出版社，2020），頁 243。

15 張偉仁，〈學習法律的一些問題〉，頁 306-309。

孔子（551-479 BCE）將人為的規範分成許多種類，給以上下的位階。他的依據似乎有二，一是規範目的的高低，二是其適用的廣窄。依據這兩點，最高的規範首先應該是基於人情、理性的道德，其次是經過美化、合理化的習俗，最低是法令。他主張在適用時應讓高階者優先，即使因而使低階者失效或委曲也沒有關係。（頁66）

在商鞅的至治之世只有法令沒有其他的規範，人們對於法的認知僅限於條文，不容許依據情理加以申述，法令的適用可以完全機械化……治理國家不能只賴法令（尤其是沒有道德依據、不顧民情人倫的法令），更不可以用暴力強制施行；不能將人看作野獸、家畜，要將人看作與己相同的人，以同情同理對待。（頁342-343）

雖每個人對各種規範價值位階之排列認識略有不同，但應可肯認社會規範之多元以及各類規範之間存在價值位階。著者以價值位階有特定之序的多元規範共存互補為準據來評判「八典」之得失，給出答案，自成一家之言，勝義迭出。

三、悲憫與謙恭

秦一統天下，開創了帝制王朝之局，較之周代宗法封建，皇帝一人運用法術鉗制臣民，從而作威作福，肆於萬民之上。後雖有改朝換代，但尊君卑臣有加無已，到清代達於頂峰，由君權專制終惡化為獨裁。及至辛亥革命後，雖以共和取代了帝制，但當國者的帝制思維仍根深蒂固。郭嵩燾（1818-1891）於晚清即感慨：「天生民而立之君，所以為民也。三代聖人所汲汲者，安民以安天下而已。自戰國遊士創為尊君卑臣之說，而君之勢日尊。至秦乃竭天下之力以奉一人而不足，又為之刑賞勸懲以整齊天下之人心。歷千餘年而人心所同拱戴者，一君而已。」¹⁶兩千年「秦制」在實際運作中所體現出來的君主之肆無忌憚和無量蒼生在君權

16 郭嵩燾，〈論立君為民〉，收於熊月之編，《中國近代思想家文庫·郭嵩燾卷》（北京，中國人民大學出版社，2014），頁198。

壓迫下的血淚，為先秦「八哲」所未曾見。今人於充分見識過「秦制」的巨大危害後，再讀先秦「八典」，於批判暴君汙吏之言、防止君權恣睢的理論，當特別寶貴之；為「秦制」出臺而始作俑以及推波助瀾者，不能不感慨其理論建構之缺失。這是《尋道》一書就「八典」含義之解析和評判的最明顯特點，足見著者悲憫之心。

在著者看來，《老子》和《墨子》皆有為君權張目之特點。前人雖有道及，但無如此剴切。如《老子》推崇天生之「聖人」：

老子的理論必須有一個“聖人”……其知自何而來，老子沒有交代。人們只好相信“聖人”是天生的。一個國家要靠這種天縱之聖來治理很是危險。首先，這種人顯然極為難得，要等待這樣的人來治國，恐怕很久難得一治。其次，這樣的統治者既比一般人都聖明，而且又如老子所說將治民以“愚”，必然會變成專制獨裁，一人高高在上發號施令，使人們像牛羊一般聽其驅策，這種人民與權威者之間的關係是人們所應接受的嗎？（頁97）

又如《墨子》以告密方法來實現「尚同」：

墨子（約468-約376 BCE）理論最大的問題在於社會規範的實施……用“尚同”之術來統一天下之是非，用告密的辦法來發現犯規行為，最後由“天子”用賞罰來施行規範……如果嚴密地要求人們在實際生活中的言行完全合乎統治者的規定，使掌權之人不僅控制了人們的行為，而且控制他們的思想，成為絕對的獨裁者，就極可怕了，因為人之異於其他生物，主要在於能夠自由思想，這是人的自然之性，剝奪了它，便使人失去了其獨特之處，阻塞了人之為人的發展，使人淪於蟲蟻，個人沒有什麼指望，群體也沒有什麼理想。這是墨子理論上的一個嚴重錯誤。世間許多一神教都犯了此一錯誤，尤其是當它與權勢結合之時，為害最深……（告密）制度對於人際關係有極大的傷害，使人們心存猜忌，互相刺探，每個人都將自己封閉起來，以致其間的信任合作十分困難，社會成了一盤散沙。日久之後，因為不告奸者與作奸者同罪，人們便難免因疑而誤告，或者挾仇誣告，受害者當然會報復，以致爭鬥不止。“尚同”還會使常人與權威者之間的關係

十分惡化……他可以用奉行天志之名來施展獨裁之實。其他的人或者渾渾噩噩聽其擺佈，或貌似恭順而心存怨恨，或借其權勢為虎作倀……“尚同”之說與告訐之術結合會引發這許多的後果，並非臆想，中外歷史上有過不少實例。孔子顯然能夠循理推測而預料及之，墨子則不能，但是那樣的後果應該不是他所樂見的。（頁139-140）

關於《商君書》和《韓非子》，眾所周知，直接為「秦制」提供了理論依據，著者不僅指陳其理論之失，更直接貶斥思想家為人之刻薄。著者認為，較之《韓非子》，《商君書》尤甚：

《史記》稱商君（商鞅，390-338 BCE）曾先以“帝道”、“王道”說秦孝公（361-338 BCE 在位），但是《商君書》沒有一絲仁愛忠恕之意，其旨則厲，其說則戾，其氣則肅殺，所以司馬遷說商君對秦孝公講的只是“挾持浮說”，並非出於其“質”之言。究其原因似在他是一個沒落貴族而力圖重入政府，基本上只想到統治者的利益，從未真正考慮一般人民的福祉。對他而言，他們只是野獸、家畜，問題只在如何加以制服、利用，以達成統治者的目的。《史記》說他是“天資刻薄人也”，誠是，誠是！……其實求國之富強，並無不是，但富強只是一時之計，法令不是唯一之策，國家應該有高遠目標和長治久安的計畫和規範，徒務近功者，終有後難。趙良以此諫之，商君不聽，果然敗亡，而且使無數人民為之犧牲。後世為政者應以此為鑒。（頁343）

就《韓非子》，著者指出：

韓非（約280-233 BCE）的“至治之國”係由聖人據“勢”、用“術”、行“法”而建成，其過程與老子的聖人所為近似……君主無論如何腐敗，都應該盤踞國家社會的頂端，將人民踐踏於腳下，這是極端的人治，所以韓非強調的“抱法”而治，其實只是“以法”而治……他所說的“法如朝露、純樸不散”、“有賞罰而無喜怒……君高枕而臣樂業”的狀況，猶如海市蜃樓、鏡花水月……可悲的是他的主張導致了政治權威的集中以及人際關係的冷酷。前者造成了此後中國政治上的集權專制；後者使人們為求

自保，難以合作，社會乃如一盤散沙。（頁381-394）

又云：

韓非之說獨為君主所喜，用之擴張其權而致專制……將人為法織成了一張“法網”，用來罩住全國人民，但是留了一個漏洞，讓吞舟之魚（君主）任意出入。支持“人治”，莫此為甚！（頁415-416）

上述評論，其中就飽含著者經歷世變後的感悟。正因為有此感悟，著者更有前人未發之創見，如《老子》強調「聖人」以無名之「樸」來鎮撫百姓，著者即將此種「樸」解釋為類似極權主義所造就的高壓氣氛：

在方法上用“樸”來防止“化而欲作”也不可行，因為假如“樸”只是虛靜無為之道，“聖人”在教化人民之時已經用過了，再用恐怕未必有效，而且此道既是虛靜，就無強制力，不足以“鎮”人。在《一九八四》一書裡作者喬治·奧威爾（George Orwell, 1903-1950）描寫了一個極權政府所造出來的一種足以令人窒息、麻木的高壓氣氛，使人無力掙扎抗拒，只能委曲服從，甚至喪失心智，背棄自我而跟隨著那個「老大哥」盲目而行。老子所說的足以鎮壓人的“樸”，是否與此相似？（頁96）

著者將《商君書》的理論歸結為「力治」，從而不同於主流學界視商鞅為法家中重法之一脈。著者將「法」與「治」截然分為二，即關於「法」的理論和關於「治」的理論。商鞅的貢獻主要在前者，其問題則出在後面：

商君則對法的由來、基礎、目的、功能、內涵、形式、施行以及與其他規範的關係等皆有研究……提出的是一套有系統的理论，是對法學的一種貢獻。此前所述諸子除莊子主張放任自由外，都曾談到“治”，大多強調“德治”……商君倡言的“力治”——用赤裸的威力來“弱民”“辱民”“勝民”“制民”。他所謂的“力”，不是統治者一己之力，而是靠法制所設的刑賞誘引、逼迫出來的人民的力量。他將這種力量凝聚起來（“搏力”），然後加以利用（“殺力”），以尋求國家的富強，打擊內在的“六風”和外在的敵國，並且消滅人民可能的反叛……可以說是對政

治學的一種貢獻。（頁340-341）

於「八哲」之中，著者雖最推崇孔子，但因強烈的悲憫心，故而也指陳了孔子學說白璧微瑕之一面；亦惟其悲憫，能出以謙恭之言，避免武斷。針對孔子主張君子掌握權勢，制定規範，引領社會，著者即表達了可能引發流弊的擔憂：

想要實現此理想之人一定要修養達到極其高尚的程度，這是非常不易之事，對於掌握國家權勢之人而言，更為難能。因為在當時的世襲制度之下，他們從小享有許多特權，不受尋常規範的約束，放肆慣了，一旦掌握了權勢，更覺得可以為所欲為，而其左右的一群小人奴才，不敢也無能加以匡正，只是唯唯諾諾，聽其頤指氣使……他們倒行逆施，胡作非為，別人如何禁阻？孔子有見於這種危機，而沒有具體的防止辦法……這種推己及人的原則很容易瞭解，但是實際制定規範的只能是少數的人，僅僅依據他們的好惡而制定的規範不一定會被大眾接受，如何去探索大眾的好惡，而做到“民主”，是一困難的問題，孔子沒有加以討論。（頁64-65）

著者以悲憫之心品評「八典」，以謙恭姿態道出其結論，以《尋道》而非《明道》名書，意實在斯：

我父母生於清末民初，歷經戰亂，顛沛流離，一直清貧自守，未嘗圖名逐利。他們教育子女強調要自立，但不可獨善。我將此語銘記在心，努力自勉，因而也會想到若干較大的、關涉社會國家的問題，因為能力薄弱，不能有什麼作為，僅僅將不斷思索後稍有所得的一些粗淺想法，寫成了這本書，獻給他們以及同處於此亂世的人們。（〈序〉）

四、體仁與重智

先秦八哲和八典是中國思想史的絕對重點。自秦漢以降的中國文化，基本上都從這裡開始。近代以來，隨著西方文化的強勢進入，學人

多從文化比較的視角來予以研討，相關成果因預設、立場和取向之不同，五花八門，雖品質高下有別，但數量絕對汗牛充棟。在這個領域，想要迭出新意，其難度不言而喻。

在比較視野下，有了全新的參照對象，先秦八哲和八典的獨特性得以顯著呈現。此獨特性中之大者，有學者根據自己長久累積起來的研究經驗，點出：「西方的思想家是思辨為主，思辨的本身必形成一邏輯的結構。中國的思想家係出自內外生活的體驗，因而具體性多於抽象性。但生活體驗經過了反省與提煉而將其說出時，也常會澄汰其衝突矛盾的成分，而顯出一種合於邏輯的結構……但這種結構，在中國的思想家中都是以潛伏的狀態而存在。」¹⁷簡言之，西方文化重證，中國文化重悟。此種類型化的說法儘管欠精確，但亦有其獨到處。

講傳統中國文化重悟，這在玄學、儒家心性之學和中國化的佛學中表現得最顯著。在先秦八哲和八典中，雖有重悟的傾向，但並未居絕對主流地位。即便在儒家內部，孟、荀就很不一樣，孟子重悟，強調體仁；荀子（約 316-約 237/235 BCE）則重證重智，強調循禮。

先秦八哲生於亂世，其著書立說都是要變天下無道為有道。天下之所以無道如斯，主要是人，尤其是居高位者的責任；天下要有道，也得有人。因此人性和人心，就自然成為其理論的重要出發點。《尋道》於論述《孟子》時點出：「因為“人性”如何是他整個理論的關鍵所在，所以需要多花一些筆墨來陳述其要。」（頁 210）於《荀子》部分則指陳其「性惡」論述「頗為繁雜」、「貢獻小而問題大」，其理由在於，「荀子以“性惡”為其理論的基本假設，又說了許多話來加以“證實”，都不成功。」（頁 276、314）

誠然如此，但我讀罷《尋道》孟、荀兩部分，掩卷而思，不無異同。其中之一是就「人性」於先秦八哲政法理論之重要性的認識上，《尋道》前後論述存在分歧：

人有什麼特性？因為有了其特別的“人性”，人“能夠”並“應該”如何生存？告子等人也見到了這些問題的重要性，所以認真

17 徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題（代序）〉，收於氏著，《中國思想史論集》（上海，上海書店出版社，2004），頁 2。

地參加了討論。其後荀子、商、韓等人都將人和所處的環境結合起來，細加研析，各有所見，用作他們各別理論的基礎。（頁217）

“人性”如何，古來就有許多假設，都沒有充分的事實證明其是非，所以不值得深論。重要的是，某一假設能否有助於建立一種理論；更重要的是，這種理論是否能夠對現實世界做出較易被接受的解釋。（頁314）

除人性於整個理論的重要性外，《尋道》就八哲對人性之看法所下論斷亦有可斟酌之處：

告子……這種想法與孔子、老子的相近。（頁211）

《尋道》將孟子論性善的部分置於「謬見」標題之下，認為其「性善」之說「不周全妥當」，孟子只是注意到人類的基本問題：人為什麼有異於其他生物而過著一種特殊的生活。換言之，即孟子就「幾希」這個提問有意義，答案則未必然，進而質疑其「義內」說：

恭敬老人是因為老人有義，還是恭敬他的人有義呢？在此孟子又在一個“長”字的不同含義上搬弄，並無深意；更重要的是，他的話無非是要說明，尊敬老人這一行為不是因為老人有義行才受人尊敬，而是尊敬他的人自動的一種行為。然而這種見解出自一個有敬老習俗的社會，在其他社會則未必然。（頁212-213）

二程（程顥、程頤〔1033-1107〕）以「性善說」表彰孟子為「前聖所未發」、「有大功於世」，¹⁸荀子則因「性惡」而「大本已失」。¹⁹自《四書章句集注》盛行於世，後之大儒在此基礎上多所申論，但根本觀點未曾發生大的變化。尤其值得注意，乾嘉（乾隆，1736-1795 在位；嘉慶，1796-1820 在位）學者雖反對宋明理學所談之義理高蹈空虛，尤其是將「性」一分為二為義理之性和氣質之性，但肯定性善說仍為主流。如代表朝廷學術旨趣的《四庫提要》評《荀子》云：「以性為惡，以善為偽，誠未免於理未融。然卿恐人恃性善之說，任自然而廢學。因言性不可恃，當勉力於先王之教……平心而論，卿之學源出孔門，在諸子之中最為近

18 程頤又云：「孟子言人性善是也。雖荀、楊亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。」（《二程集》卷18，〈伊川先生語四〉，頁204）

19 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京，中華書局，1983）孟子集注，〈孟子序說〉，頁199。

正，是其所長。主持太甚，詞義或至於過當，是其所短。」²⁰諸多為荀子性惡論辯護者，亦只肯定荀子是激於時勢而言，絕不會否定孟子性善論。以精研禮儀著稱，學術路數與荀子最近的凌廷堪（1755-1809），亦只是反對獨尊孟子，認為應孟荀並尊，云：「孟子以為人性善，猶水之無不下；荀子以為人性惡，必待禮而後善」；²¹「孟曰性善，荀曰性惡。折衷至聖，其理非鑿。善固上智，惡亦下愚。各成一是一，均屬大儒」。²²到晚清，李慈銘（1830-1894）評《荀子》時還講：「孟子偏於善則據其上游，荀子偏於惡則趨乎下風」。²³故而，孟子性善說，於整個儒家思想體系，必有其顛撲不破者在，我將結合蒙文通（1894-1968）、熊十力（1885-1968）等前輩學者之深入研究，略予疏釋。

第一、孟子之性善論，有其明確的思想傳承，並非憑空立論，其貢獻在於斬釘截鐵道出「性善」二字。《詩經》即云「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」。²⁴孟子繼而引孔子語：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德」，為其性善說作證。《尚書·洪範》解釋「皇極」，亦有「予攸好德」之言。²⁵《左傳·襄公十四年》師曠（仕於晉倬公〔573-558 BCE〕、晉平公〔557-532 BCE〕時）對晉侯道出了當時似乎流行於貴族階層的一基本觀念：天賦予了人以天地之性。²⁶孔子整理六經，繼往開來，以仁為人之全德，乃禮之所從出，明

20 清·紀昀、陸錫熊、孫士毅等原著，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》（2冊，北京，中華書局，1997）上冊，卷91，〈子部·儒家類一·荀子〉，頁1195。

21 清·凌廷堪，《校禮堂文集》（收於紀健生校點，《凌廷堪全集》冊3，合肥，黃山書社，2009）卷24，〈復錢曉徵先生書〉，頁216。

22 《校禮堂文集》卷10，〈荀卿頌〉，頁75。

23 清·李慈銘撰，由雲龍輯，《越縕堂讀書記》（北京，中華書局，1963），頁29。

24 語出《詩經·大雅·烝民》。據方玉潤（1811-1883）的解釋：則，法也；秉，執也；彝，常也；懿，美也。此詩乃尹吉甫（約852-約775 BCE）所作，稱美仲山甫（周宣王〔827/825-782 BCE 在位〕卿士）的德行，為其築城於齊、懷柔東諸侯也。見清·方玉潤撰，李先耕點校，《詩經原始》（北京，中華書局，1986）卷15，頁555-557。

25 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，廖名春、陳明整理，呂紹綱審定，李學勤主編，《十三經注疏·尚書正義》（北京，北京大學出版社，1999）卷12，〈洪範第六〉，頁308-309。

26 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，浦衛忠、龔抗雲、于振波整理，胡遂、陳詠明、楊向奎審定，李學勤主編，《十三經注疏·春秋左傳正義》（北

言「我欲仁，斯仁至矣」，非性善而何？至於性近習遠之說，誠如清儒程瑤田（1725-1814）所言，重點不在言「性」，「專論『習』也」，「習相遠，愈見性之相近也……人與物異，故性無不善也……『相近』云者，弗無其善之云也。」²⁷「上智下愚不移」，「智愚」與「善惡」本是兩碼事；之所以「不移」，是不為，非不能。可見，孔子論性，與告子迥不相侔。子思（約 483-約 402 BCE）作《中庸》，開篇言天命、率性、修道，即肯認性之為善，如「性」果惡，則應該講「違性之謂道」，為何要用一「率」字？²⁸「教」者，「性有善而教之，以止於至善。」²⁹正因性善，人才能贊天地，而與天地參。孟子承前賢，明揭「性善」作為其垂教育人之基礎，「使自暴自棄一輩更無處躲閃，然後相近之說益為無弊」。³⁰

第二、孟子的「性善」論，是實理，道其所本然，而非假說。孟子言「性」，是從人之所以為人，人禽之別的「幾希」來講的。惟其「幾希」，難以顯見明證，故從易見、易明的「心」、「情」、「才」說起，重點講「集義」、「養氣」的工夫。³¹由「四端」³²推而擴之，積累日久，最終呈現自身內具的「良知」和「本心」，體悟「性善」之本旨。因一般人見不到形而上屬本體的這個「性」；工夫到了體悟到此「性」，用語言又不能清

京，北京大學出版社，1999）卷 32，襄公十四年，頁 929：「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣。」

27 清·程瑤田，《通藝錄》（收於陳冠明等校點，《程瑤田全集》冊 1，合肥，黃山書社，2008），〈論學小記〉，頁 34-35。

28 宋·楊萬里撰，辛更儒箋校，《楊萬里集箋校》（北京，中華書局，2007）卷 86，〈心學論·聖徒論·子思論中〉，頁 3398。

29 清·孫星衍撰，駢宇騫點校，《問字堂集 岱南閣集》（北京，中華書局，1996）問字堂集卷 1，〈原性篇〉，頁 18。

30 清·陳確，《陳確集》（北京，中華書局，1979）別集卷三，警言三，〈性解上〉，頁 447。

31 黃宗羲引證其同門陳確（1604-1677）語，講得很明白：「由性之流露而言謂之情，由性之運用而言謂之才，由性之充周而言謂之氣。性之善不可見，分見於氣、情、才。……佛氏喜言未生之前既死之後的道理，儒者只曉得有生之後未死之前的工夫。」見清·黃宗羲著，陳乃乾編，《黃梨洲文集》（北京，中華書局，1959），〈陳乾初先生墓誌銘（重撰本）〉，頁 167-168。

32 之所以可名之為「端」，作為擴充之源泉，孟子點出「乍見孺子入井」之「乍」字，清儒阮元（1764-1849）認定這是孟子所舉性善最確實的證據：「象、紂、幽、厲縱習為惡，但於乍見之時，未必無此心。是以孟子決其為善者，全以『乍』字為憑。」參閱清·阮元撰，鄧經元點校，《擊經室集》（北京，中華書局，1993），頁 201-202。

晰言說，僅能大致描摹：無善無惡，超越善惡，是為至善。³³「孟子雖以性善為說，而言性之說少、言心之事多；正以濟說性之難而易之以本心也，殆亦有所因而不得不然者也」。³⁴講工夫則有路可循，有跡可察。孟子這種重工夫踐履的講法，頗類似於子貢（520-456 BCE）追記孔子：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」³⁵，儘管如此，「然與諸弟子言仁義、孝弟、忠信、天命、仁聖之類，與凡不言之教，何莫非性與天道之妙哉？」³⁶很有些傳統儒者力圖要把這個本體意義上的「性」講清楚，最終也沒能做到，轉而以「實理」二字予以肯認，強調切實做工夫，到時自見本體之流行。³⁷反之，不切實做工夫而懸想、空談本體，乃至向外尋求，實屬捨本逐末，猶如「明珠在懷而索之塗，美玉在袖而求之人」，³⁸「拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒」。³⁹這讓我想起牟宗三（1909-1995）回憶對其學術生命至關重要的一則軼事：

有一次，馮友蘭（1895-1990）往訪熊先生（熊十力）於二道橋。那時馮氏《中國哲學史》已出版。熊先生和他談這談那，並隨時指點說：「這當然是你所不贊同的。」最後又提到「你說良知是個假定。這怎麼可以說是假定。良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定。」……這霹靂一聲，直是振聳

-
- 33 其著者如宋儒所談的天命之性或義理之性、王陽明（王守仁，1472-1529）四句教之「無善無惡心之體」等。
- 34 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，收於氏著，蒙默編，《蒙文通全集》（6冊，成都，巴蜀書社，2015）冊1，頁35。
- 35 魏·何晏注，宋·邢昺疏，朱漢民整理，張豈之審定，李學勤主編，《十三經注疏·論語注疏》（北京，北京大學出版社，1999）卷5，〈公冶長第五〉，頁61。
- 36 明·薛瑄撰，孫浦桓點校，《讀書錄 讀書續錄》（收於王承略主編，《子海精華編》，南京，鳳凰出版社，2017）讀書續錄卷5，頁320。
- 37 如陳確講：「故性一也，孟子實言之，而諸家皆虛言之。」「性善自是實理，毫無可疑。今人只是不肯為善，未有為善而不能者。惟其為善而无不能，此以知其性之无不善也。」見《陳確集》別集卷4，警言三，〈性解上〉，頁448；卷5，警言四，〈原教〉，頁456。又如李二曲（李顥，1627-1705）云：「人性皆善，吾之性即堯舜之性……此實理實事」。見清·李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》（北京，中華書局，1996）卷44，〈反身續錄·孟子上·滕文公〉，頁545。
- 38 宋·陳傅良，〈君子所性論〉，收於曾棗莊，劉琳主編，《全宋文》（360冊，上海，合肥，上海辭書出版社、安徽教育出版社，2006）冊268，頁173。
- 39 明·王守仁原著，明·施邦曜輯評，王曉昕、趙平略點校，《陽明先生集要》（北京，中華書局，2008）文章編卷4，〈詠良知四首示諸生〉，頁1008。

發贖，把人的覺悟提升到宋明儒者的層次。⁴⁰

第三、從功用層面講，性善論有大功於教化。既然人性善，教化就成為回復人之本性本心的事業，而非違逆而生之勉強。關於這一點，主張性善論者談得特多，類能道及，茲不贅述。有代表性、談得簡明扼要者，古則錢大昕（1728-1804），近有梁啟超（1873-1929）。錢氏云：「夫孟子言性善，欲人之盡性而樂於善；荀子言性惡，欲人之化性而勉於善。」⁴¹梁氏云：「孟子講教育之可能，荀子講教育之必要。」⁴²又云：「孟子以為學人之抵抗社會，無論何時，皆須注全力。所以其教人總是因勢利導，對於門弟子無論矣，即對於時主亦然。荀子……勸學以逆人性為教。孟子……則以順人性為教。」⁴³

性善論之於孟子思想，實具有根本性地位。就個人而言，如無對性本善的肯認，則持志養氣等修養工夫將完全落空，成為無根之談；其平治天下的仁政王道也必是無源之水、無本之木。荀子之性論，雖也較重要，但因禮法之內容並非由性所決定，故誠如《尋道》所言，他的重點是在糾孟子性善之「誤」，明性偽之分，揭示聖人化性起偽之必要。（頁276-277）

荀子論性，其要點，著者已經歸納得很準確，有三：人有共性；人性可塑；人之性惡，需賴君上、禮義、刑罰以治之。⁴⁴人性既然可塑，則它就不是人之所以為人的根據，跟孟子所講的性根本是兩碼事。如此論人性，就生出一問題：經人性已「塑」之後的人還是人嗎？從荀子論性惡時多次強調的「生而有」來看，他講的「性」實際上是「情」或「欲」。聖君借助禮法等外在規範來治之，從而凸顯聖禮法之重要性才是荀子主

40 牟宗三，《五十自述》（收於《牟宗三先生全集》冊32，臺北，聯合報系文化基金會，2003），頁78。

41 清·錢大昕撰，陳文和點校，《潛研堂文集》（收於陳文和主編，《嘉定錢大昕全集（增訂本）》冊9，南京，鳳凰出版社，2016）卷27，〈跋荀子〉，頁435。

42 梁啟超講演，周傳儒筆記，《儒家哲學》，收於氏著，林志鈞編，《飲冰室合集》（1936初版；北京，中華書局，2015典藏版）專集冊24，卷103，頁79（總頁10887）。

43 梁啟超，《老孔墨以後學派概觀》，收於《飲冰室合集》專集冊12，卷40，頁34-35（總頁7284-7285）。

44 張偉仁輯，《先秦政法理論》（北京，人民出版社，2006），陳金全注，頁163-169。

張性惡的主要意圖所在。這是以精研禮學著稱的凌廷堪對荀子評價較高的學術原因。⁴⁵如這種理解基本成立，則禮法作為外在規範，其內在植根於人性人心的價值根源則被從根斬斷，他所主張的教化就成為拂逆人性的外在規制，被教化對象可能一直是勉強而不得不循之。其性論遭到很多儒者的批評，主要也集中於此，如：

荀子言性惡，直誤以情為性。⁴⁶

荀子見當時之人多惡少善，故以『性惡』為言，而求其反惡而歸於善，不能無待於人，為此感時之激論，非謂古今人性皆不善也。

47

在蒙文通看來，孟荀性論之差異，除二人對「性」之含義理解不同外，更在於其關於「心」的分歧：「孟子以本心言性善。荀卿之言性惡，實由其不知本心，而合本心、放心以言心，則徒見覺知之靈、云為之用，心無善則性亦無善也。……其引《道經》曰：“人心之危，道心之微”，荀氏宗《道經》，雜人、道於一心以言心，宜其自疑其心之不足以出仁義，必先虛靜以持之，而後察物明。孟子以本心為善之所由生，放其心而後求。」⁴⁸荀子既不「信」心能為人做主，故轉而向外察於物理，而重求知。孟荀因人性論之差異，故其理論品格則有體仁和重智之別。蒙氏更由此引申出儒法人性論之別，發人深省：

由儒家之說，則人與人相親，人皆可以為堯舜，而四海之內皆兄弟，則“性善”之說也。法家則人與人相賊，則“性惡”之說也。……儒、法以“性善”、“性惡”之不同，而政治亦因以迥異。⁴⁹

45 凌廷堪著有〈荀卿頌〉一文，略云：「若夫荀卿氏之書也，所述者皆禮之逸文，所推者皆禮之精意。夫孟氏言仁，必申之以義；荀氏言仁，必推本於禮。然而節文器數，委曲繁重，循之者難，則緬之者便；好之者鮮，則議之者眾。於是乎荀氏漸絀性道，始麗於虛，而仁為杳渺不可知之物矣。後人尊孟而抑荀，無乃自放於禮法之外乎！」（《校禮堂文集》卷10，〈荀卿頌〉，頁75）

46 《問字堂集》卷1，〈原性篇〉，頁16。

47 清·劉恭冕，《廣經室文鈔》（收於清·劉台拱、劉寶樹、劉寶楠、劉恭冕著，張連生、秦躍宇點校，《寶應劉氏集》，揚州，廣陵書社，2006），〈廣經室記〉，頁576。

48 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，頁35-36。

49 蒙文通，〈周秦民族與思想〉，收於《蒙文通全集》冊2，頁15。

自秦王朝確立帝制以來的兩千多年間，以尊君卑臣為核心理念的法家學說一直占據著重要地位，朱熹（1130-1200）即感慨於斯，沉痛指出：「千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」⁵⁰荀子以性惡為據的理論，為韓非變本加厲，終被暴君汗吏所用。蕭公權論及於此，云：

秦漢以後，曲學之儒，竊取荀子尊君之義，附以治人之說，阿君之好，極盡推崇。流風所播，遂至庸昏淫暴之主，不僅操九有之大權，亦得被崇華之美號。以實亂名，貽害匪淺。此雖荀子所不能逆睹，而其立說之有未安，亦由茲可以推見。⁵¹

探究政法理論，肯定得圍繞外在規範來講，「重智」乃理所當然。但一則如《尋道》開篇發問所指陳的，政法理論最終還要追尋「個人應該有些什麼目的？與萬物相比，人的存在有什麼特別的意義」等超越「術」之上的「道」；二則儒家有其特殊性，即須「體仁」以「識仁」，以切實的工夫漸悟「性」之為「善」的本體。這是我讀《尋道》一書關於孟荀論性部分，心有所未契的主要原因。昔賢有云：「二程不以漢儒不疑而不敢更定，朱子不以二程已定而不敢復改，亦各求其心之所安而已矣。」⁵²我雖不能望二程、朱子之項背，但願學焉，故而直陳所見，以此不負著者對我諄諄教誨之大德。

五、結語

降及乾嘉，學術界出於對宋明理學（尤其是陸王心學）空談義理的反動，強調義理的正確性必須建立在詳密精到的考據基礎上，形成空前精深的考據學，「由聲音、文字以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求

50 宋·朱熹著，劉永翔、朱幼文校點，《晦庵先生朱文公文集（二）》（收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》冊 21，上海、合肥，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002）卷 36，〈答陳同甫〉，頁 1583。

51 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 78。

52 《黃梨洲文集》，〈陳乾初先生墓誌銘（最後改本）〉，頁 174。

是。」⁵³作為學界宗師，戴震（1724-1777）初以考據名家，但自己不以考據為滿足，是要以考據為基礎，正確解讀經典，闡發前人所未及之義理。其心血所聚的《孟子字義疏證》，就是要在義理上「正本溯源，使人於千百世治亂之故，制度禮樂因革之宜，如持權衡以御輕重，如規矩準繩之於方圓平直，言似高遠而不得不言。」⁵⁴《尋道》之撰著歷程，頗為近似：著者由精深的制度研究進而探求其深層義理，由其然而尋其所以然。

「學問之道，以各人自用得著者為真。凡倚門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。」⁵⁵《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」。在這個意義上，我想起了朱熹的論學詩，恰好可闡發《尋道》一書主要價值之所在：

舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。⁵⁶

問渠那得清如許？為有源頭活水來。⁵⁷

53 清·錢大昕，〈戴先生震傳〉，收於清·戴震著，趙玉新點校，《戴震文集》（北京，中華書局，1980）附錄，頁264。

54 清·戴震著，何文光整理，《孟子字義疏證》（北京，中華書局，2008），〈序〉，頁1。

55 《明儒學案》，〈明儒學案發凡〉，頁18。

56 宋·朱熹著，劉永翔、朱幼文校點，《晦庵先生朱文公文集（一）》（收於《朱子全書》冊20）卷4，〈鵝湖寺和陸子壽〉，頁365。

57 《晦庵先生朱文公文集（一）》卷2，〈觀書有感二首〉，頁286。