

法必本于人：魏源法理学的核心命题

喻中

(中国政法大学习近平法治思想研究院, 北京, 100088)

摘要: 魏源是鸦片战争时期极具代表性的思想家, 他的学术思想体系包含了一种近代性的法理学。魏源法理学的核心命题是“法必本于人”, 这个法理命题可以从两个环节来把握: 其一, 立法必本于人, 即法的创立应当本于人, 以保障制定出来的法既符合不同类型的人的实际需要, 也符合不同时代的人的实际需要。其二, 行法必本于人, 即法的运行应当本于人, 法的运行关键在于“得行法之人”, 应当立足于“德才”与“简易”两种标准选取合格的行法之人, 在遴选行法之人的过程中, 既要发挥君的积极性, 更要发挥民的能动性。这些关于法与人以及立法与人、行法与人的法理论述, 彰显了魏源法理学的近代性。

关键词: 魏源; 法理; 立法; 行法; 法必本于人; 近代性

中图分类号: D911.01

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2023)03-0039-14

一、引言

在近代以来的中国思想史上, 在“龚魏”这种相对固定的表达方式中, 魏源(1794—1857)长期享有与龚自珍(1792—1841)并称的思想地位。龚自珍死后, 魏源还生活了16年, 比龚自珍更多地见证了中国的近代化历程。

关于魏源的思想地位及其在中国近代思想史上产生的影响, 域外的孔飞力(1933—2016)把他跟梁启超相提并论, 认为魏源其人, “大概是他所处时代最具有影响力的政治思想家。梁启超作为政治哲学家在20世纪所起到的作用, 魏源在19世纪大体上也起到了”^{[1](27)}。这是一个很高的评价。在齐思和(1907—1980)看来, “魏源兼揽众长, 各造其极, 且能施之于实行, 不徒托诸空言, 不愧为晚清学术运动之启蒙大师矣”^{[2](651)}。与魏源同时代且比魏源年长14岁的张维屏(1780

—1859)评论魏源曰: “默深学问渊博, 才气纵横, 其性兀傲, 几若目中无人。所著书未刊者甚多。已刊者如《圣武记》、《海国图志》、《皇朝经世文编》皆风行海内。其诗文发扬纵肆, 字句纸上皆轩昂, 洵一代之奇才也。”^{[3](103)}至于梁启超, 则把魏源看作是清代今文学的代表人物^{[4](62)}。论述清代公羊学的著作, 通常也会为魏源留下一定的篇幅^{[5](168-211)}。在学术史上, 无论是今文学还是公羊学, 都可以归属于儒学; 无论是今文学家还是公羊家, 都可以归属于儒家。从这个角度来看, 可以把魏源归属于儒家。但是, 魏源又因为秉持“法家的实用主义的政治主张”, 故“常被同时代人斥责为法家”^{[6](273)}。由此看来, 既可以在中国儒学史的框架下研究魏源, 也可以在中国“法家学史”的框架下研究魏源。也许正是由于魏源具有这样的多面性, 孔飞力得出了一个折中性的论断: “他其实更接近于中国帝制时代选择性地吸收了法家传统的儒学主流。”^{[1](47)}

收稿日期: 2023-01-13; 修回日期: 2023-03-10

基金项目: 教育部哲学社会科学重大专项项目“习近平法治思想与中国特色法学学科体系、学术体系、话语体系创新研究”(2022JZDZ003)

作者简介: 喻中, 男, 重庆人, 法学博士, 中国政法大学习近平法治思想研究院教授、博士生导师, 主要研究方向: 法理学, 联系邮箱: yuzhong6993@163.com

除此之外,还应当看到,较之于《诗古微》《书古微》之类的著作,魏源的《海国图志》更加广为人知,这部书几乎成了魏源的一张名片、一个标签。他为此书所写的《海国图志叙》称:“是书何以作?曰:为以夷攻夷而作,为师夷长技以制夷而作。”^{[7](207)}“师夷长技以制夷”,作为一句不胫而走的名言,不仅已经载入了中国近代思想的史册,而且还在海外产生了影响。譬如,美国学者黎奥娜(Jane Kate Leonard)1984年在哈佛大学东亚研究中心出版的《魏源和中国海上世界的重新发现》一书,专门研究了魏源其人与《海国图志》其书。据说,黎奥娜的研究成果“对正在形成中的保罗·科恩所称的‘中国中心论’作出了重要贡献”^{[3](252)}。据此,魏源的学术思想既是华夏固有的学术思想在19世纪的延伸,同时还具有一定的世界意义。

魏源作为“晚清学术运动之启蒙大师”,其学术思想自然可以辐射多个领域,其中也包括法理学。因为,在魏源的学术思想世界中,有一条重要的线索,那就是在近代中国的背景下,如何处理法与人的关系,以完善国家治理,同时安顿文明秩序。在这个方面,他的《默觚》一书颇具代表性。此书作为魏源多年思考的结晶,由“学篇”与“治篇”两个部分组合而成,这样的结构恰好可以表明:魏源之“学”,乃是求“治”之学。在《默觚》及其他相关文献中,魏源已经建构了一种具有近代意义的法理学;魏源对法理学的贡献,足以让他侧身于近代中国的法理学家之列。

那么,如何提炼并揭示魏源法理学的要义?走进魏源法理世界的入口又在哪里?且看魏源在《皇朝经世文编叙》中提出的一个核心命题:“法必本于人。”^{[7](156)}随后他进行了阐释:“人积人之谓治,治相嬗成今古,有洿隆、有敝更之谓器与道。君、公、卿、士、庶人推本今世、前世道器之洿隆所由然,以自治外治,知从违、知参伍变化之谓学。”^{[7](157)}这番论述,着眼于“法与人”“人与治”“治与学”等相互关联的几个环节,建构了一条“从法到人”“从人到治”“从治到学”的逻辑线索。首先,法必本于人,亦即法必须以人为本。其次,如果能够把人聚集、整合起来,就可以成就“治”;反之,如果不能把人聚集、

整合起来,那就是“乱”或“不治”。再次,立足于古今之“治”的变迁,就可以发现“治之器”与“治之道”的变化规律。最后,如果能够进一步探知“治之道”与“治之器”之所以然,那就可以成就“学”。这样的“学”,既是关于“人、法、治”之学,其实也是以人为起点、以人为根本、以人为中心的法理学。而且,在“人、法、治”三个要素中,人居于中间环节,占据了枢纽地位;人是根本,人既是法的根本,也是治的根本。

以人作为根本的法理学,其核心命题就是魏源所说的“法必本于人”。进一步看,“法必本于人”作为一个根本性的原则,又集中体现为两个环节:“立法必本于人”,“行法必本于人”。为了阐明魏源法理学的核心命题,以下将先述“法必本于人”之基本内涵,再分述其包含的两个环节。

二、“法必本于人”的基本内涵

20世纪50年代,有学者提出了“文学是人学”^[8]的著名论断。其实,法学也是人学,法理学尤其离不开人这个根本。因为,法与人的关系,乃是理解各种法理学的一把钥匙。魏源的法理学也不例外。魏源法理学的核心命题是“法必本于人”。换个说法,法必以人为本或者人为法之本。这是魏源对法与人之间的高度概括。根据魏源的相关论述,法与人之间的这种关系,可以通过层层递进的三个命题来理解:人为本,人为法之本,人的物质生活为法之本。

(一) 人为本

要理解“人为本”,有必要先行考察魏源对“本”的理解。在魏源之前的学术思想史上,与“末”相对应的“本”的观念,早已蔚为大观。《尚书·五子之歌》中已有“民惟邦本,本固邦宁”之说。《大学》中明确指出:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣,其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也!”按照朱熹《四书章句集注》中的解释,“本,谓身也。所厚,谓家也”^{[9](5)}。《大学》原文强调“修身”为本,其重心在“修”;但朱熹认为,“本”就是“身”。相比之下,魏源为“本”赋予了更加丰富的内涵,也让“本”占据了更加重要的地位。

在《大学古本叙》中，魏源认为：“《大学》之要，知本而已；知本之要，致知、诚意而已。至善无恶人之性，可善可恶人之心，为善去恶者诚意，择善明善者致知，以《中庸》证《大学》，先后同揆，若合符节。故《致知》、《诚意》二章，皆以‘此谓知本’结之，此千圣之心传，《六经》之纲领也。”^{[7](138)}一方面，魏源以“知本”概括《大学》的要旨，表明他比朱熹更加看重“本”的意义。另一方面，魏源把“致知”“诚意”作为“知本”的核心内容，表明他对“本”的实体内容的理解，已经不同于朱熹的理解。

以“致知”“诚意”解释“知本之要”，主要体现了魏源对《大学》的理解。如果脱离《大学》的语境，魏源对“本”的一般意义的理解，集中见于《治篇十四》之所论：“万事莫不有其本，守其本者常有余，失其本者常不足。宫室之设，本庇风雨也；饮食之设，本慰饥渴也；衣裳之设，本御寒暑也；器物之设，本利日用也。风雨已庇而求轮奂，轮奂不已而竞雕藻，于是栋宇之本意亡；饥渴已慰而求甘旨，甘旨不已而错山海，于是饱腹之本意亡；寒暑已卫而辨章服，章服不已而尚珍奇，于是裘葛之本意亡；利用已备而贵精丽，精丽不已而尚淫巧，于是制器之本意亡。”^{[7](71)}这其实是一段关于“本”的专论，同时也表达了魏源关于“本”的一般理论、基本理论。据此，“本”是事物的本质、根本，如果失去了这样的“本”，这个事物就不复存在，或者是已经发生了彻底的变异。譬如，宫室之“本”在于避风雨，如果最后变成了装饰之物，那么，宫室或栋宇就丧失了它的“本”。因此，任何事物都有它的“本”。如果不能守住事物的“本”，本质上就是丧失了这个事物。魏源以“知本”概括《大学》的要旨，那么，我们不妨也以“知本”描述魏源其人的一个面相。

在一般意义上，万事万物都有其“本”，为了把万事万物处理好，就必须着眼于万事万物之“本”。一切成败，都可以归因于是否守住了万事万物之“本”。如果说，“祸莫大于不知足”，那么，“不知足莫大于忘本”。反过来说，如果能够恪守事物之“本”，那么就“可以治天下矣”^{[7](71)}。对天下的治理，如果能够着眼于天下之“本”，

那么就可以归属于“圣王之治”，“是以圣王之治，以事功销祸乱，以道德销事功；逆而泯之，不顺而放之，沌沌乎博而圆，豚豚乎莫得其门，是谓反本复始之治”^{[7](72)}。归结起来，圣王之治就是“反本”之治，也就是回到根本、回到起点的治理。如果说，“本”对于万事万物的兴衰，特别是对国家治理的成败来说，具有决定性的意义，那么，到底什么才是终极意义上的“本”？魏源的回答是：万事万物之本，归根到底就是人，因为，“人者，天地之仁也。人之所聚，仁气积焉；人之所去，阴气积焉。山谷之中，屯兵十万，则穷冬若春；邃宇华堂，悄无綦蹟，则幽阴袭人。人气所缁，横行为风，上泄为云，望气吹律而吉凶占之。南阳、洛阳、晋阳、凤阳，今日寥落之区，昔日云龙风虎之地，地气随人气而迁徙也。‘天地之性人为贵’，天子者，众人所积而成，而侮慢人者，非侮慢天乎？人聚则强，人散则尪，人静则昌，人讼则荒，人背则亡，故天子自视为众人中之一人，斯视天下为天下之天下”^{[7](44)}。

这既是魏源的“人论”，同时也是魏源的“人为本”之论，它包含了两个重要的论点：其一，人是天地之仁，也是天地之本。只有把人聚集起来，天地之仁、天地之本、天地之性才能体现出来。魏源列举的一些自然现象与社会现象，都能够人的日常生活中得到验证。其二，天子作为一种制度角色，乃是人聚集起来、组织起来的产物。天子与人的关系是：天子既是众人之一，同时也是众人聚集、组织起来的一个符号化的象征。为什么应当让天子保持足够的尊严？一个根本的原因就在于：天子是公众的代表，侮慢天子，就是侮慢人，同时也是侮慢上天。上天虽然是虚拟的，但是，人却是实实在在的，人就是天之本。这就是魏源关于“人为本”的基本理论。

(二) 人为法之本

既然人是天地之本、万物之本，那么，从逻辑上说，人也是法之本，因为，法也是万事万物之一。正是在这个意义上，魏源提出了“法必本于人”这个核心命题。这个命题的法理意蕴是：真正的法，应然的法，都必然是本于人的法。

只有遵循“法必本于人”，才能成就长治久安；反之，就会遭遇毁灭性的消极后果。在《治

篇十六》之末，魏源写道：“唐太宗以秦王起兵有天下，贞观之治几于三代，何以再世而武氏杀唐子孙殆尽？盖建成、元吉谋毒太宗，太宗杀之可也，其子孙何罪而尽杀之乎？则是武氏入宫，即建成、元吉子孙之报也。甚至高洋灭拓跋之族，宇文周武帝灭高氏之族，隋杨坚复灭宇文之族，皆不旋踵而天以逆子报之，如蛊虫之自相啖食，岂非皆自作之孽哉？安有天而作孽于人者哉？《书》曰‘祈天永命’，毋获罪于天之谓祈。后世如宋太祖铁牌藏庙，垂诫嗣王，养成三百年忠厚之治者，真万世法哉！”^{[7](80-81)}这里的“养成三百年忠厚之治者，真万世法哉”一语，既是《治篇十六》得出的结论，同时也是包括《学篇》与《治篇》在内的整部《默觚》的最终结论。这既是一个关于法的理论，也是一个关于治的理论，当然也是关于“法必本于人”的解释。按照这样一个理论，理想中的法，亦即“万世法”，必须是足以成就“三百年忠厚之治”的法，亦即足以成就“忠厚”色彩的长治久安。只有这样的法，才是可以垂范万世的法。这样的“万世法”，其实就是以人为本的法。对此，魏源主要通过正反两个方面的经验与教训，是以史论结合、论从史出的方式予以论证的。

一方面，像唐太宗这样的君主，他也许有足够的理由杀掉李建成、李元吉，因为后两者已有“谋毒太宗”的行为，但是，唐太宗在杀掉后两者的同时，居然将后两者的子孙全部杀尽，这既背离了忠厚、仁厚的原则，也背离了“人为本”的原则。仁厚、忠厚与“人为本”，在事实上乃是一体之两面。正是由于唐太宗没有恪守“人为本”及其所承载的天地之仁，才招致了后来的武氏入宫。唐太宗之后的其他君主，也犯下了与唐太宗相似的过错，也同样招致了相应的毁灭性的消极后果。相反，宋太祖定下的“铁牌”^①，则体现了“人为本”的原则，它导致了长期的忠厚之治，可以称之“万世法”。

另一方面，坚持“人为本”的法，不仅要当世的人为本，而且还要以后世的人为本。“秦之暴不在长城，隋之恶不在敖仓，元之乱不在治河，安石之弊政不在经义取士，惟其人既得罪万世，则功在天下者世亦以此罪之。伏波、诸葛征

蛮之功，非史册所无，而铜柱、铜鼓必傅之二公以为神；昌黎、子瞻海外之谪，非有异政，而潮阳、琼岛至今崇之以成俗。其人既争光日月，虽所至无功者，世亦以此功之。故君子为政当正其本而务其大，立身当孚于素而观其全。”^{[7](70-71)}君子为政，既要着眼于当世之人，还要着眼于万世之人。这种意义上的“人为本”，实为一种当代人对后代人的责任，体现了“跨代”或“代际”的“人为本”。

如果说魏源对代际正义也有关注，那么，他关注的重心不在于经济利益，也不在于代际之间的利益分配，而在于把后代人与当代人作为一个整体，更多地强调了当代人对后代人在精神、文化方面的责任。他举出的一些负面典型，譬如秦筑长城、隋建敖仓、元治黄河、王安石推行经义取士，在秦、隋、元、宋的时代背景下，其实都是必要的，这些措施对特定时代的政治、经济、社会、文化都有正面效应，但是，由于主事的政权或具体的主事者背上了恶名，这些政权或主事者推动的相关事项也一并受到批判，且被污名化。相反，像汉代的马援、三国时代的诸葛亮之征蛮，像唐代的韩愈、宋代的苏轼分别被贬至潮阳、海南，所到之处，他们这些人其实并没有作出太多的功绩，但依然受到当地人的高度尊重，背后的原因就在于：他们在历史上已经获得了正面的形象，留传下来的都是“美谈”。

魏源揭示的这种历史现象、历史规律，几乎可以概括为“魏源定理”。这个“定理”的法理意涵在于：法应当以“从当代以至后代的历代人”为本，要尊重历代人共同构成的“人”的整体，人是一个历时性的共同体。从这个意义去理解“法以人为本”或“法必本于人”，其实就是要求：要有历史意识，要注意法的历史意义，要注意法在未来必然面临的评价。

(三) 人的物质生活为法之本

人为法之本，当代人与后代人都是法之本。要坚持“法必本于人”，应当从何着手？对此，魏源有更进一步的回答，那就是：法必本于人的物质生活。魏源的这个观点，集中体现在他关于王道与富强关系的辨析上。他说：“自古有不王道之富强，无不富强之王道。王伯之分，在其心

不在其迹也。心有公私，迹无胡越。《易》十三卦述古圣人制作，首以田渔、耒耜、市易，且舟车致远以通之，击柝弧矢以卫之；禹平水土，即制贡赋而奋武卫；《洪范》八政，始食货而终宾师；无非以足食足兵为治天下之具。后儒特因孟子义利、王伯之辩，遂以兵食归之五伯，讳而不言，曾亦思足民、治赋皆圣门之事，农桑、树畜即孟子之言乎？抑思屈原志三后之纯粹，而亦曰‘惜往日之曾信兮’，‘国富强而法立’，孔明王佐之才而自比管、乐乎？王道至纤至悉，井牧、徭役、兵赋，皆性命之精微流行其间。使其口心性，躬礼义，动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不习，国计边防之不问；一旦与人家国，上不足制国用，外不足靖疆圉，下不足苏民困，举平日胞与民物之空谈，至此无一事可效诸民物，天下亦安用此无用之王道哉？”^{[7](36)}这段话较长，主要是从王道的角度，指出了物质生活的重要性。如果说王道代表了理想的政治形态，甚至代表了法应当追求的终极目标，那么王道的的基础就在于人的物质生活条件，归根到底，人的物质生活才是法之本。

因此，坚持“人为本”的法，应当是富民之法。“使人不暇顾廉耻，则国必衰；使人不敢顾家业，则国必亡。善赋民者，譬植柳乎，薪其枝叶而培其本根；不善赋民者，譬则翦韭乎，日翦一畦，不罄不止。《周官》保富之法，诚以富民一方之元气，公家有大征发、大徒役皆倚赖焉，大兵燹、大饥馑皆仰给焉。”^{[7](72)}从这个角度来看，应当纠正那种忽视农桑、忽视物质生活的不良习气。魏源注意到，有一些“工骚墨之士，以农桑为俗务，而不知俗学之病人更甚于俗吏；托玄虚之理，以政事为粗才，而不知腐儒之无用亦同于异端。彼钱谷簿书不可言学问矣，浮藻短订可为圣学乎？释老不可治天下国家矣，心性迂谈可治天下乎？”^{[7](36-37)}这样的人，既远离了圣学，也不知治天下。“圣学”应当关注“农桑”，“治天下”不能回避“钱谷簿书”，法不能不回应人的物质生活。

以上三个层面的分析表明，魏源注重“本”的观念。在万事万物中，人是终极性的“本”，这就是“人为本”。就法这种特定的事物、现象

来说，所谓“法必本于人”，亦即法必以人为本。进一步看，法还要以人的物质生活为本。这种意义上的“法必本于人”，具有一定的历史唯物主义的倾向，在一定程度上体现了唯物史观之旨趣。这就是魏源提出的“法必本于人”之基本内涵，也是魏源法理学的核心命题，它同时也表达了一个原则、一个基本纲领。在此基础上，我们再接着考察这个核心命题所包含的两个环节：立法必本于人，行法必本于人。

三、立法必本于人

法的实践过程主要有两个环节，一是立法，二是行法。两者之间，立法是行法的前提。因此，有必要在“法必本于人”这个核心命题之下，先看魏源关于立法与人的关系的观点：立法必本于人。

在《治篇三》之末，魏源得出的结论是：“强人之所不能，法必不立；禁人之所必犯，法必不行。”^{[7](45)}这个论断虽然谈到了“法必不行”，并把“法必不行”与“法必不立”并称，其实两者都是针对立法环节提出的要求：立法者创立出来的法，应当是立得住的法，应当是行得通的法。这就是说，在立法环节，应当注意两个方面的要求，才能保证法的应有品质，才能制定出合格的法。所谓“强人之所不能，法必不立”，是指在立法环节，不能对人提出过高的要求，否则，即使把法创立出来了，它也是站不住的。所谓“禁人之所必犯，法必不行”，其实是从相反的方向再次强调，立法不能对人提出过高的要求，否则，即使把法创立出来了，它也是行不通的。

把正反两个方面的要求归纳起来就是：立法不能要求不可能之事。立法必然要为人设定某些义务，如果相关义务是众人根本不能履行的，那就是在要求不可能之事。正如魏源所言，不可能之事主要有两种情况：其一，有些要求属于过高的要求。譬如，孟子曾经提到：“挟太山以超北海，语人曰：‘我不能。’是诚不能也。”^{[10](16)}如果立法者制定一条法律，要求人们“挟太山以超北海”，那就是典型的“强人之所不能”，因为它对人设定了过高的义务，这样的义务是无法履行

的。其二,如果以立法的形式,禁止人们做他们必然会做的事,这样的法同样是行不通的。打个比方,如果制定一条法律,禁止人们追求个人私利,就归属于这样的法。立法者固然可以在道德层面上宣扬、提倡“大公”,但不能在立法层面上规定“无私”,不能通过立法禁止追求私利,这样的立法是在“禁人之所必犯”。即使是主张“强公室,杜私门”的法家也承认人的私利、私心。商鞅在“南门徙木立信”的过程中设定了一项经济奖励措施,为了“立信”,他甚至把“徙木者”的奖金从“十金”提高到“五十金”^{[11](420)},就是以承认人的私利作为前提条件的。商鞅通过立法奖励农战,同样也是以承认人的私利为前提的。如果在立法上不承认私利,立法将无以激励众人追求国家或执政者设定的预期目标。从法理上说,立法的目的,就在于合理地界定各种主体正当的私人利益,进而保护各种主体正当的私人利益,如果立法规定“大公无私”,不仅是在“禁人之所必犯”,而且在根本上背离了立法的价值与意义。

魏源所说的“法必不立”与“法必不行”,都可以解释为“立法失败”,只有“失败”的“立法”,才是“必不立”与“必不行”的“立法”。因而,魏源试图避免的“法必不立”与“法必不行”,实为“立法失败”的替代性表达方式。按照魏源的逻辑,“立法失败”是因为立法者在立法环节违背了“法必本于人”这样一个基本原则。如果要避免“立法失败”意义上的“法必不立”与“法必不行”,那就应当在立法环节坚持“法必本于人”,简而言之,就是要坚持“立法必本于人”的要求。这就是说,立法者要把人的实际情况作为依据、基础与起点,立法者的立法活动应当基于人的实际情况。更具体地说,倘若要在立法的实践过程中贯彻“立法必本于人”的要求,应当注意以下两个要点。

(一) 不同类型的人需要不同的法

首先应当予以明确的是,魏源指望“必立”与“必行”的“本于人”的法,是广义的法;只要有利于实现国家治理的规范,都可以归属于魏源所说的法。《治篇四》称:“法令,治之具也”^{[7](46)}。这里所说的“法令”固然可以归属于法,但是,

法的范围却不能仅仅限于这里所说的“法令”,而且,“治之具”也不能仅仅止于“法令”;“治之具”还可以包含更丰富的内容。譬如,《治篇三》称:“治天下之具,其非势、利、名乎!”^{[7](43)}这就是说,“势、利、名”也是“治之具”,它们与“法令”都可以归属于宽泛意义的“法”^②,因为它们都是国家治理所依赖的工具,同时也是实现国家治理所依赖的规范,正是在这个意义上,它们都可以归属于“本于人”的法。

法的多样性正好可以回应人的多样性。为了让立法能够更好地适应不同类型的人,也为了让不同的法能够恰当、妥帖地回应各种人的需要,以避免创制出“必不立”与“必不行”的法,魏源还强调了一个关于人的类型的划分,那就是君子与庶人。《治篇三》言:“圣人以名教治天下之君子,以美利利天下之庶人。求田问舍,服贾牵牛,以卿大夫为细民之行则讥之,细民不责以卿大夫之行也。”^{[7](44)}君子与庶人是一个由来已久的关于人的分类方式。这两种不同类型的人,分别对应于两种不同的法,那就是“名教”与“美利”。“名教”主要是名,“美利”主要是利。这两种不同的法,分别对应于君子与庶人。其中的君子大致相当于卿大夫,庶人大致相当于细民。针对君子或卿大夫,应当通过“名教”这样的法来规范和调整,比如可以通过“名教”对这些人的行为提出较高的要求,因为这些人拥有较高的社会地位,他们在衣食无虞的前提下,应当在文化、道德、公共服务方面为政治共同体作出更大的贡献。因此,针对君子或卿大夫,如果让他们“为细民之行”,如果在立法的过程中为他们设定的义务等同于为庶人或细民设定的义务,那么这样的立法就降低了对卿大夫的要求,那是应当受到讥讽的。反过来说,针对庶人或细民,也不能“责以卿大夫之行”,不能把适用于卿大夫或君子的行为规范适用于细民或庶人,否则,那同样是可笑的立法。

按照现代通行的法律面前人人平等的原则,魏源关于卿大夫与细民的划分,亦即君子与庶人的划分,是不能成立的。但是,在一个政治、社会、文化的共同体中,针对不同的人提出不同的要求,让不同的法本于不同类型的人,不仅有助

于深入把握“立法应当本于人”这样一个命题，而且具有实践意义。不妨举一个实例：“太平天国破后，清江宁知府徐宗瀛为理学名臣，拟禁阻秦淮画舫恢复旧观。曾国藩知道后以‘养活细民’为由准其恢复。后人对此引为美谈，称赞他的胸襟和识见。”^{[12](152)}在这样一个历史细节或“掌故”中，我们可以体会“理学名臣”或“江宁知府”与秦淮“细民”之间的差异：“理学名臣”或“江宁知府”属于卿大夫或君子这个群体，他们可能会认为，“秦淮画舫”不符合理学家关于“天理人欲”的观念，因而应予禁止，但是，秦淮“细民”或江宁“庶人”的理想，可能仅仅止于温饱，这就是卿大夫与细民的差异。然而，作为“卿大夫”的徐宗瀛不能理解这样的差异，他试图把应当适用于卿大夫群体的法适用于细民，他主张的“禁阻秦淮画舫”作为一项拟议中的禁止性立法，其实就是在禁阻“细民”的生路，在一定程度上相当于是“禁人之所必犯”，把他拟议的这种“法”称为“必不行”之法，可谓是“虽不中亦不远矣”。曾国藩与徐宗瀛就不同，他毕竟是一个更加通透的人，他推行的“养活细民”之法颇得魏源“立法必本于人”之精神，尤其符合“不同的法必本于不同的人”这一更加具体的要求。

（二）不同时代的人需要不同的法

不同类型的人需要不同的法，不同时代的人也需要不同的法，因为，任何人都是特定时代中的人，而时代是变迁的，且永远处于不断变迁的过程中。《治篇十六》描述了时代变迁所引起的各个方面的变化：“古今宇宙，其一大弈局乎！天时有从逆，地理有险易，人情有爱恶，机事有利害，而攻取之局生焉。或逸之而得，或劳之而不得；或拙之而反得，或巧之而不得；或奇之而正，或正之而奇。故禅让一局也，征诛一局也，传子、传贤一局也。君子小人互为消长，《否》、《泰》之变局也。”^{[7](78)}这是一个综合性、立体化的描述。按照魏源之所见，最高权力的取得，在法理上先后依据过“禅让之法”“征诛之法”，还有“传子之法”“传贤之法”。这些法，其实都是传统中国先后流行过的“王位继承法”。按照魏源之所见，不同时代的人，尤其是不同时代的君主，需要不同的“王位继承法”，亦即最高权力

更替之法。各种不同的“王位继承法”各有利弊，分别适应了不同时代的需要^[13]。推而广之，“晋亡于庄、老而汉以黄、老得之，秦亡于申、韩而子产、孔明以申、韩治之，六国亡于策士而汉祖以陈平、张良奇计得之”^{[7](79)}。这就是说，汉代初期的兴盛，主要得益于道家之法或道家法理，然而，道家之法、道家法理却是东晋灭亡的重要原因；法家之法或法家法理是秦亡的原因，但是，子产、孔明依赖法家之法、法家法理，却取得了很好的治理绩效。

人随时代而变，不同时代的人对法的需求亦随之发生改变。这样的法理思维在《治篇五》中还有更多的论述，譬如，“三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物”。天之变、地之变、物之变且不论，只说人之变，“燕、赵、卫、郑，昔繁佳治；齐、鲁、睢、涣，古富绮纨；三楚今谁长鬣？勾吴岂有文身？淮、徐孰戎、夷之种？伊川畴被发之伦？荼黄互市，为制夷之要；疹痘有无，区中外之坊；岂可例诸唐、宋以前，求其脏府之故；是人变于古矣”^{[7](47)}。据此，不同时代的人，由于他们所处的社会发展阶段不同，他们的实际生活环境不同，他们对法的需求就会发生根本性的变化。不同时代的人需要不同的法，这样的要求还可以从税收之法、科举之法、兵役之法等几个具体的领域来理解。魏源已经注意到，在历史变迁的过程中，“租、庸、调变而两税，两税变而条编。变古愈尽，便民愈甚，虽圣王复作，必不舍条编而复两税，舍两税而复租、庸、调也；乡举里选变而门望，门望变而考试，丁庸变而差役，差役变而雇役，虽圣王复作，必不舍科举而复选举，舍雇役而为差役也；丘甲变而府兵，府兵变而彍骑，而营伍，虽圣王复作，必不舍营伍而复为屯田为府兵也”^{[7](48)}。这几个领域内的立法，随着历史的演进，都发生了根本性的变化。譬如，税收之法已经从“租庸调”变成了“两税”，又从“两税”变成了“条编”；选举之法已经从昔日的“乡举里选”变成了“门望”，又从“门望”变成了“科举”；等等。

在历史过程中，立法上的这些变迁都是不可逆转的，其趋势就仿佛“江河百源，一趋于海，

反江河之水而复归之山，得乎？履不必同，期于适足；治不必同，期于利民。是以忠、质、文异尚，子、丑、寅异建，五帝不袭礼，三五不沿乐，况郡县之世而谈封建，阡陌之世而谈井田，笞杖之世而谈肉刑哉！”^{[7](48-49)}然而，总有一些人希望回到上古时代；总有一些人认为，只有那个久远的上古时代，才是一个理想的时代。庄子就有这样的偏好，一些宋儒也有这样的偏好。“庄生喜言上古，上古之风必不可复，徒使晋人糠粃礼法而祸世教；宋儒专言三代，三代井田、封建、选举必不可复，徒使功利之徒以迂疏病儒术。君子之为治也，无三代以上之心则必俗，不知三代以下之情势则必迂。读父书者不可与言兵，守陈案者不可与言律，好剿袭者不可与言文；善琴弈者不视谱，善相马者不按图，善治民者不泥法；无他，亲历诸身而已。读黄、农之书，用以杀人，谓之庸医；读周、孔之书，用以误天下，得不谓之庸儒乎？靡独无益一时也，又使天下之人不信圣人之道。”^{[7](49)}因此，“古乃有古，执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古；诬今不可以为治，诬古不可以语学”^{[7](48)}。古今不同，古今之人对法的需求也不一样。

既要针对不同类型的人创立不同的法，同时还要看到，不同时代的人也需要不同的法，因此，立法既应当本于不同类型的人，还应当本于不同时代的人。这就是“立法必本于人”的含义。

四、行法必本于人

立法应当本于人，行法更应当本于人。如果在法的创立环节注意回应不同类型、不同时代的人的需要，有助于在立法环节彰显“法必本于人”之原则，那么，在法的实施环节充分注重人的因素，坚持“行法必本于人”，同样是在彰显“法必本于人”之原则，是“法必本于人”的题中应有之义。结合魏源的相关论述，“行法必本于人”应当注意以下几个要点。

(一) “得行法之人”

“行法必本于人”的基本含义是：对于法的执行、实施来说，行法之人是根本；如果找不到合适的行法之人，法的作用就不能发挥出来。因

此，行法的关键在人，行法的根本在人。在《治篇四》开篇，魏源就提出：“医之活人，方也；杀人，亦方也。人君治天下，法也；害天下，亦法也。不难于得方而难得用方之医，不难于立法而难得行法之人。青苗之法，韩琦、程伯子所部必不至厉民；周家彻法，阳货、荣夷公行之，断无不为暴。”这就意味着，在立法环节制定出来的法，仅仅是实现国家治理的工具，并不意味着国家治理已经实现，就像拿在手里的弓箭，仅仅是射向某个目标的工具，并不意味着目标已经射中。从历史经验来看，“买公田省饷之策，出于叶适，而贾似道行之，遂以亡国。是以《郡县》、《生员》二论，顾亭林之少作，《日知录》成而自删之；《限田》三篇，魏叔子三年而后成，友朋诘难而卒毁之。君子不轻为变法之议，而惟去法外之弊，弊去而法仍复其初矣。不汲汲求立法，而惟求用法之人，得其人自能立法矣”^{[7](45-46)}。

这一段关于行法的论述，揭示了“行法”与“行医”的共性。善于治病救人的良医要通过医方来救人，但是，害人性命的庸医也是通过医方来害人的。这就是医方的中立性、工具性，或可概括为“徒方不足以救人”。对于治国、治天下来说，法的性质就像医方，君主及其执政团队要治国、治天下，需要通过法这样的“治之具”，然而，君主及其执政团队乱国、乱天下，同样是通过法这样的“治之具”。哪怕是“本于人”的立法，也跟医方的性质一样，仅仅是一种工具。运用这样的法，同样会导致两种截然不同的效果。正是在这个意义上，魏源提出了一个法治难题：“不难于立法而难得行法之人”，这就仿佛要找到一些好的医方很容易，在各种各样的医典中，这样的医方在在多有。但是，要找到高明的、善于运用医方的良医，亦即善于“用方之医”，那就不容易了。

“周家彻法”是西周颁行的税法，“青苗之法”是在“王安石变法”的过程中颁行的税法，就法的创制环节来说，这些税法其实都是不错的法。但是，在法的实施过程中，这两种税法最后都导致了“害天下”的后果。《诗经》中的《七月》《伐檀》等著名的诗篇，已经对“周家彻法”提出了控诉；王安石的青苗法及其整个“变法”，

最终也以失败告终。按照魏源的逻辑，这些比较好的立法最终都归于失败，主要的原因就在于没有找到“行法之人”。如果能够找到合适的“行法之人”，运用“周家彻法”治国理政，周政就不可能沦为暴政；如果能找到韩琦这样的“行法之人”，青苗法也不可能成为害人之法。至于贾似道，则是运用良法残害天下的典型代表，仿佛运用良方害人性命的庸医。根据这样的逻辑，可以得出这样的结论：法是治国理政的工具，但法并不是治国理政本身，法也并不直接导致“治”。

因此，法的实施，关键在于找到善于“行法之人”或善于“用法之人”。只要找到善于“行法”或“用法”之人，一方面，即使不直接提出“变法”的主张，不打出“变法”的旗号，也可以革除旧法之弊。另一方面，即使立法还有改进的空间，甚至还没有最后完成，也可以让法在实施环节得到完善。魏源注重“得行法之人”，期待行法之人推动立法的完善。

在中国法理学史上，魏源的这个观点是有渊源的。孟子已经提出：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”^{[10](173)}所谓“徒法不能以自行”，其实就是要求“得行法之人”，让行法之人推动法的运行。1573年，张居正在《请稽查章奏随事考成以修实政疏》称：“盖天下之事，不难于立法，而难于法之必行；不难于听言，而难于言之必效。”^{[14](232)}在张居正看来，行法难于立法。这样一些观点及其表达方式，为魏源的“得行法之人”命题，提供了丰沛的思想资源。虽然从孟子到张居正，都在强调行法的重要性，但是，魏源对“行法之人”的期待，却并非仅仅是一个理论上的演绎，而是有强烈的现实针对性的。正如他在1842年为他的《圣武记》所写的《圣武记叙》所言：“今夫财用不足，国非贫，人材不竞之谓贫；令不行于海外，国非赢，令不行于境内之谓赢。故先王不患财用而惟亟人材，不忧不逞志于四夷，而忧不逞志于四境。官无不材，则国桢富；境无废令，则国柄强。”^{[7](166-167)}在鸦片战争背景下，清王朝已经呈现出明显的贫弱之态。“弱”是因为法令得不到执行，“贫”是因为官方没有人才，如果有足够的人才，再由这些人才充任行法之人，就会导致“境无废令”，从根本上保障

国家的富强。

（二）以“德才”选取“行法之人”

既然“行法之人”如此重要，那么，如何寻找、选取“行法之人”？魏源认为，“专以才取人，必致取利口；专以德取人，必致取乡愿”^{[7](62)}。这就是说，要找到理想的“行法之人”，不能只看才，也不能只看德。相反，既要注重以才取人，也要注重以德取人。在当代，已经习惯于用“德才兼备”来要求“行法之人”，同样，魏源也主张“行法之人”应当德才兼备。

1. “行法之人”之德

“行法之人”之德，主要体现为“天下为公”或“公天下”。在魏源看来，“势、利、名”都是“治之具”，都具有规范的意义。“圣人以其势、利、名公天下，身忧天下之忧而无天下之乐，故褰裳去之，而樽俎揖让兴焉；后世以其势、利、名私一身，穷天下之乐而不知忧天下之忧，故慢藏守之，而奸雄觊夺兴焉。争让之分，帝王之忧乐天下为之也。‘天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞禁民为非曰义。’人所聚而势生焉，财所在而人聚焉，名义所禁遏而治乱生焉。圣人乘天下之势，犹蛟龙之乘云雾，不崇朝雨天下而莫知谁尸其权。大哉神器，亿万生灵之所托命也，而智可闇奸，而力可觊图乎？夫惟使势、利、名纯出乎道德者，可以治天下矣。”^{[7](43-44)}古代的圣人以“公天下”之心，运用“势、利、名”等多种工具以治天下，他们“身忧天下”，所以造就了天下大治的局面。后世的君主以“私天下”之心，虽然同样运用“势、利、名”等多种工具以治天下，但是，他们耽于享乐，所以导致了“奸雄觊夺”的乱局。治与乱的分野，主要在于君主及其代表的执政团队是不是“道德者”，如果“势、利、名”这样的“治之具”都让“道德者”来掌握，那就“可以治天下矣”。同理，法令也是“治之具”，如果把法令交给“道德者”来掌握、运行、实施，同样“可以治天下矣”。

对于“行法之人”来说，“公天下”是最主要的道德准则，这样的“德”其实是一种政治之德。作为一个睁眼看世界的人，魏源认为值得效仿的西法，有一个重要的因素就在于彼方的“行

法之人”都具有“公”之德。譬如，“弥利坚国非有雄才梟杰之王也”，“而公举一大酋总摄之，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而人心翕然，可不谓公乎！议事听讼，选官举贤，皆自下始，众可可之，众否否之，众好好之，众恶恶之，三占从二，舍独徇同，即在下预议之人亦先由公举，可不谓周乎！”^{[15](1619)}“公举”亦即“众可”，“公举”之法或“众可”之法，可以作为“公天下”的规则化表达，亦可以体现魏源所知的“大酋”之德性。概而言之，行法之人的德性乃是法之必行的前提条件，因为这样的行法之人本身就是法的宣谕者。正是从这个角度上，魏源提出，“行修于一乡者乡必崇，德昭于一国者国必宗，道高于一世者世必景从”^{[7](8)}。世人对行法之人的“景从”，意味着法得到了全面的推行。反之，对于行法之人来说，倘若“身无道德，虽吐辞为经，不可以信世；主无道德，虽袭法古制，不足以动民”^{7}。没有德性的行法之人，根本就不足以“行法”。因此，行法之人的德性，是选取行法之人的必备条件。

2. “行法之人”之才

行法之人既要有德，还要有才。从发生学的角度来看，行法之人的才，主要源于行法之人的情。《治篇一》开篇即称：“才生于情，未有无情而有才者也。慈母情爱赤子，自有能鞠赤子之才；手足情卫头目，自有能捍头目之才。无情于民物而能才济民物，自古至今未之有也。小人于国、于君、于民，皆漠然无情，故其心思智力不以济物而专以伤物，是鸷禽之爪牙，蜂蚕之芒刺也。”^{[7](35)}一个人有情于“民物”，乃是其才足以“济民物”的原因；一个有才的行法者，首先必然是一个有情者；只有对国家、对民众怀有真挚情感的人，才可能成为一个有才的行法之人。这就是说，以才取人，首先要看他是不是一个有情之人。

有情是有才的前提，在此基础上，还要注意才的多样化、多元化。因为，“天地之生才也，‘予之齿者去其角，两其足者傅之翼’，是以造化无全功，阴阳无全能。以虞廷五臣皆圣人材，而明刑、教稼、治水、典冑，终身不易其官。吾知

孔子用世，必不使游、夏司繁剧而由、求典文章，必不使曾、冉专对使命而宰、赣师保坐论。天地有所不能强，而况于人乎？后世之养人用人也不然。其造之试之也，专以无益之画饼，无用之雕虫，不识兵农礼乐工虞士师为何事；及一旦用之也，则又一人而徧责以六官之职，或一岁而徧历四方民夷之风俗；举孔门四科所不兼，唐、虞九官所不摄者，而望之科举免册之人。始也桃李望其松柏，继也彩胜望其桃李；及事不治，则拊髀而叹天下之无才。乌乎！天下果真无才哉？”^{[7](37)}

天下之大，并不缺乏有才之人，关键是要各尽其才，要充分发挥各类人才的作用，“明月之夜，可远视而不可近书，犹清谈玄虚之士不可以治民；雾霜之朝，可近书而不可远视，犹小察综练之材不可以虑远。得诸天者固已殊矣，即学圣人之学而性所各近者，何独不然！火日外照而内闇，故足民治赋之才不可以语性命，此亲民而未明德者也；金水内照而外闇，故潜修养性之儒未可皆共事功，此明德而未能亲民者也。学道者宜各自知所短，用人者宜各因其所长：勿以师儒治郡国，勿以方面之材责师儒；非体用之殊途，乃因材之难强也”^{[7](49-50)}。人才不可能均质化，人才各有所长，人才的差异是人才的常态，譬如，“一介一和惠与夷，一去一奴微与箕；一生一死婴与臼，一覆一复申与伍；一荣一辱李与苏，一默一言介与狐；一亮一瑾蜀与吴，一攻一守墨与输；相反相成狷与狂，相嘲相得惠与庄；羊、陆相仇而相睦，葛、马相敌而相服，尹、邢相爱而相妒。故君子之用世也，道不必尽同；智士之同朝也，辙不必相合；然大人致一用两，未尝不代明而错行也”^{[7](50)}。因而，应当注重各种人才之间的互补性。

即使是有才之人，也有他的短处。因此，在以才取人的过程中，对一个人的长处与短处，都要有所了解。进一步说，“不知人之短，不知人之长，不知人长中之短，不知人短中之长，则不可以用人，不可以教人。用人者，取人之长，辟人之短；教人者，成人之长，去人之短也。惟知己之所短而后能去人之短，惟不恃己之所长而后能收人之长；不然，但取己所明而已，但取己

所近而已”^{[7](52)}。

(三) 以“简易”选取“行法之人”

魏源要求以“德才”作为选取行法之人的标准，除此之外，他还希望行法之人具备另外一个特点，那就是“简易”。因而，行法之人既应当是德才兼备之人，也应当是简易为政之人。

在传统中国的国家治理实践中，“行法”就是“为政”，“行法之人”就是“为政之人”。由此看来，魏源其人，本身就是行法之人，亦是为政之人。据魏源之子魏耆的《邵阳魏府君事略》，在兴化、高邮等地为政、行法期间，魏源“为政尚简恕，谓子姓曰：‘守土牧令，以一人耳目之所及，防数百胥卒之欺蔽，胡可得哉？惟以诚感之，使不忍欺耳。’故听政之暇，以典籍自娱，不事苛察”^{[7](959)}。魏源认同一些“海国”的法政实践，也是因为那些国家具有简易为政的特点，譬如“弥利坚政简易，摧税亦轻，户口十年一编”^{[15](1692)}。概而言之，为政、行法之道，贵在简易。

在这样的“前见”之下，魏源期待的行法之人都是简易之人。他说：“《诗》言‘岂弟君子’者十有八，说者曰：‘岂弟，乐易也。’‘乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功。’大哉岂弟之为德乎！世言王道无近功，此不知王道之言也。知者知之，愚者不知，不可以教民；巧者能之，拙者不能，不可以治民。非令下如流水之原，不可为善政；非立效如时雨之降，不可以为圣功；谓王道无近功者，未得其要也。主好要则百事详，主好详则百事荒。知岂弟不岂弟之分，则知王伯矣；知岂弟不岂弟之分，则知君子小人矣。后世人主之岂弟者，其汉文帝、宋仁宗乎！反乎岂弟者，其汉武帝之桑弘羊、宋神宗之安石乎！《诗》曰：‘谁能烹鱼？溉之釜鬻。’言烹鱼烦则碎，治民烦则乱，是以治大国若烹小鲜。”^{[7](40)}按照这段论述，《诗经》中反复出现的“岂弟君子”，就是简易之君子。作为政治理想的王道，与是否追求“近功”无关，王道的关键就在于简易为政。因而，简易既是区分王道与霸道的关键，也是区分君子与小人的关键。简易既然如此重要，意味着“行法之人”都应当是那种“若烹小鲜”的简易之人。如果以简

易作为评判、选取行法之人的标准，那么，桑弘羊、王安石都不是理想的行法之人，因为他们的特点是“烦则乱”，他们的风格恰好处于简易的对立面。

(四) “行法之人”的遴选机制

行法之人应当是简易为政之人，也应当是德才兼备之人。那么，“简易”与“德才”是什么关系？“简易”是“德”还是“才”？按照“大哉岂弟之为德”一语，简易似乎可以归属于“德”，但是，简易也具有“才”的性质，一个人能够简易为政、简易行法，善于化繁为简，既是一种德性，更是一种才能，当然也是一种风格。考虑“简易”与“德才”之间的这些关系，有必要把“简易”与“德才”并列起来。由此我们可以发现，魏源期待的行法之人，原来是德才兼备的简易之人，剩下的问题是，如何在众人之中找到这样的行法之人？或者说，通过一种什么样的遴选机制，才可能找出理想的行法之人？在这个问题上，魏源主要着眼于“君”和“民”这两个不同的维度，建构了一套关于行法之人的遴选机制。

一方面，遴选理想的行法之人要注意发挥君的作用。君主当然也是行法之人。君主制定了法，君主也要执行他制定的法。但是，君主不可能事必躬亲。君主必须遴选出一个良好的“行法者团队”，才能保障法的有效实施、严格执行。事实上，在传统中国，那些潜在的行法之人，只有通过君主的认可，才可能被遴选出来。君主对潜在的行法之人的“引而进之”，乃是一个至关重要的环节，因为，“星非能自高也，引而高之者天也；物非能自浮也，载而浮之者水也；臣非能自遇也，引而进之者君也。天下奇士不常有，而天下之明君不世出。故天之降才也，千夫而一人；才之遇主也，千载而一君”^{[7](65)}。然而，一个悖论性质的难题恰恰就在这里：人才很少，千人中仅有一人；明君更少，千年里仅有一君。按照这样的小概率，人才要遇上明君，是非常罕见的现象。在这样的格局下，潜在的行法之人，何时才能遴选出来？不过，魏源所说的这种小概率事件，也许仅仅是指那些“不常有”之“奇士”与那种“不世出”之“明君”相互之间的对接，那确实是很稀罕的现象。如果暂不考虑这样的特殊

情况、例外情况、偶然情况,那么,在常规情况下,倘若要遴选出合格的行法之人,同样离不开君主的“引而进之”,同样需要发挥君主的主观能动性。原因在于,“自古及今,遗逸之贤,十倍于遇主之贤,则奇才之难得,又不如明君之难得也。故与其臣求君,不如君求臣”^{[7](55-56)}。按照魏源的构想,只有充分发挥君主的积极性,才可能让理想的行法之人得以“引而进之”。

另一方面,遴选理想的行法之人还要注意倾听民的意见。魏源发现,“人材之高下,下知上易,上知下难;政治之得失,上达下易,下达上难。君之知相也不如大夫,相之知大夫也不如士,大夫之知士也不如民,诚使上之知下同于下之知上,则天下无不当之人材矣;政治之疾苦,民间不能尽达之守令,达之守令者不能尽达之诸侯,达之诸侯者不能尽达之天子,诚能使壅情之人皆为达情之人,则天下无不起之疾苦矣”^{[7](67)}。这段论述,比较了关于人材高下的“认识论”与关于政治得失的“认识论”。在魏源看来,两者之间存在着相当大的共性:在政治得失方面,如果民间疾苦能够顺畅地达之守令、诸侯、天子,如果“壅情之人”(亦即阻碍下情上达之人)都变成了“达情之人”,那么,民间疾苦就可以上达最高决策层。按照同样的道理,谁是真正的人才,特别是,谁是合格的甚至是理想的行法之人,也是天下之民最有发言权。相对于士、大夫、相、君这几个阶层,民更能够知悉什么样的人适合作为行法之人。魏源为之提供的依据是:下知上易,上知下难;相对于其他几个阶层,民居于最下,所以对行法之人的好坏、优劣,看得最清楚。总体上看,哪怕是在行法之人的遴选机制上,魏源在注重发挥君的积极性的同时,更加注重发挥民的根本作用。在魏源看来,较之于君,民才是遴选行法之人最根本的依靠力量。这也是“行法必本于人”以及“法必本于人”所应当蕴含的一个更加具体的要求。

五、结语

着眼于法与人的关系,魏源主张“法必本于人”。作为一个原则性、纲领性的论断,“法必本

于人”可以分解为“立法必本于人”与“行法必本于人”两个环节,由此,魏源法理学的核心命题,就可以概括为“法必本于人”。这样一个法理命题及其拓展出来的法理学说,在晚清学风的转变过程中,呈现出比较明显的近代性。

关于晚清学风的变化,齐思和在《魏源与晚清学风》一文开篇即指出,清代的学风经历了三次转变。清初诸大儒,“皆志在讲求天下之利病,隐求民族之复兴,此学风之一变也。其代表人物为顾炎武先生。至乾、嘉之世,清室君有天下已逾百年,威立而政举,汉人已安于其治;且文网严密,士大夫讳言本朝事。于是学者群趋于考据一途,为纯学术的研究;而声音训诂之学,遂突过前代,此学风之再变也。其代表人物为戴东原先生。至道、咸以来,变乱叠起,国渐贫弱。学者又好言经世,以图富强,厌弃考证,以为无用,此学风之三变也。其代表人物为魏默深先生”^{[2](599)}。按照这番概括,魏源的法理学作为其学术思想体系的一个组成部分,体现了乾嘉之后晚清学风的一个新趋势,那就是近代化转型。

可以把魏源与戴震做一个比较。如果说,作为18世纪的中国法理学,戴震的法理学^[6]可以代表中国古代法理学趋于终结的理论形态,那么,作为19世纪的中国法理学,魏源的法理学则可以代表中国近代法理学初兴之后的理论形态。

当然,与魏源并称且略早于魏源的思想先驱还有龚自珍。如果要讲中国近代法理学的萌生,应当首先提到龚自珍的法理学。在龚魏之间,如果以近代性作为测度的标准,那么,龚自珍略微“早”一点,魏源略微“深”一点。较之于1841年去世的龚自珍,魏源对近代世界有更多的亲身经历与直观体验。据《魏源年谱简编》,早在1840年,47岁的魏源“在宁波军中,亲审英俘安突德,爰录梗概,并旁采他闻,于次年成《英吉利小记》”。1847年,54岁的魏源“至澳门、香港游览,作《澳门花园听夷女洋琴歌》、《香港岛观海市歌》。亲历西方文明,并购得世界地图等书籍以扩充《海国图志》”。1852年,59岁的魏源“在高邮署,据葡萄牙人玛吉士的《外国地理备考》、英人马理生的《外国史略》、美人祎理哲的《地球图说》及徐继畲的《瀛环志略》等书籍资料增

补修订《海国图志》”^{[17](501-507)}。这些史实足以表明，魏源的法理学既是中国文化的产物，同时也受到了外来文化的影响。

魏源法理学的神髓是“法必本于人”，这个原则在相当程度上可以视为近代性的产物。一方面，在古代与近代之间，如果要在古代中国提炼一个与“法必本于人”相对应的命题，那就是“法必本于天”。在古代中国，“本于天”的“天理”“天意”“天命”经常被置于“王法”或实在法之上，成为“王法”或实在法之上的“高级法”。如果把“法必本于天”作为中国古代法理学的一个原则，那么，魏源提出的“法必本于人”则代表了中国近代法理学的一个原则。另一方面，在中国与西方之间，如果着眼于人神关系，把西方的近代化历程解释为“神之下降”与“人之上升”^③，那么，着眼于天人关系，中国的近代化历程则可以解释为“天之下降”与“人之上升”。这两个方面都可以表明，魏源提出的“法必本于人”乃是一个近代性的法理命题。

魏源法理学的近代性，既可以通过与18世纪的戴震及其法理学的比较来理解，也可以通过与20世纪的吴经熊(1899—1986)及其法理学的比较来理解。18世纪的戴震法理学可以归属于古代的法理学，20世纪的吴经熊法理学可以归属于现代的法理学。相比之下，19世纪的魏源法理学则可以归属于近代法理学。在魏源与吴经熊之间，如果说吴经熊对西方的法理已有深入的理解，甚至可以代表20世纪上半叶的中国人理解西方法理的高度，那么，魏源则在19世纪中叶形成了对西方法理的初步的、浮泛的理解。如果说，吴经熊的法理学可以用“超越东西方”来描述^④，那么，魏源的法理学则可以描述为“从东方到西方”。魏源作为晚清今文经学的代表人物，其《书古微》《诗古微》《圣武记》等书，无不体现了他对华夏文明及其法理的理解，至于《海国图志》，则表明他已经开始探究西方世界及其法理。单就对西方文明及其法理的认知来说，从魏源到吴经熊，相当于从略窥门径到深入堂奥。这就是魏源与吴经熊之间的同中之异与异中之同。

叙述至此，也许还有必要提及魏源与吴经熊的另一个相同之处：他们在人生的最后阶段，都

把佛学作为自己最终的精神寄托。吴经熊晚年的代表作是《禅学的黄金时代》；“魏源亦然，晚受菩萨戒，易名承贯，著《无量寿经会译》等书。”^{[4](83)}其实，早在1828年，35岁的魏源“游浙江杭州，晤钱伊菴居士东甫，从闻释典，求出世之要，潜心禅理，博览经藏。延曦润、慈峰两法师，讲《楞严》《法华》诸大乘”^{[7](948)}。1856年，亦即去世的前一年，他在《致周诒朴信》中称：“老年兄弟，值此难时，一切有为，皆不足恃。惟此横出三界之法，乃我佛愿力所成，但瓣一心，终登九品，且此念佛法门，普被三根，无分智愚男女，皆可修持。”^{[7](934)}1854年，他在《净土四经总叙》中写道：“夫王道经世，佛道出世，滞迹者见为异，圆机者见为同。”^{[7](247)}此言既体现了魏源的通透，以及他对佛教的皈依，同时也表达了他关

王道与佛道相互关系的理解：两者虽有“经世”与“出世”之别，但在终极意义上，则是相同的：都是为了人，“经世”是为了回应人的现实生活尤其是物质生活的需要，“出世”则是为了回应人的精神生活的需要。这样的“见为同”，可以从一个特殊的角度，再次印证魏源法理学的核心命题：法必本于人。

注释：

- ① 关于此铁牌及其载明的“宋朝家法”，有多种说法。顾炎武在《日知录·宋朝家法》篇中，曾列举四条“宋朝家法”，其中第四条是“不杀大臣及言事官”。详见[清]顾炎武：《日知录校注》，陈垣校注，安徽大学出版社2007年，第888页。此外，“宋人笔记《避暑漫抄》说：艺祖受命之三年，密镌一碑，立于太庙寝殿之夹室，谓之誓碑，用销金黄幔蔽之，门钥封闭甚严……靖康之变，门皆洞开，人得纵观。碑高七八尺，阔四尺余，誓词三行，一云：‘柴氏子孙，有罪不得加刑，纵犯谋逆，止于狱内赐尽，不得市曹刑戮，亦不得连坐支属。’一云：‘不得杀士大夫及上书言事人。’一云：‘子孙有渝此誓者，天必殛之。’”后建炎间，曹勋自金回，太上寄语，祖宗誓碑在太庙，恐今天子不及知云。”详见，余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，生活·读书·新知三联书店2004年，第203页。
- ② 在传统典籍中，“名”与“法”可以合称为“名法”，譬如，《史记·太史公自序》中有“撮名法之要”一语。倡导“法”的高鞅，倡导“术”的申不害，倡导“势”的慎到，都可以被归属于法家。《论语·为政》篇中所说

的“政、刑、德、礼”，都可以归属于法的范围。

- ③ “人之上升”，出自一本书的书名，详见，[英]布洛诺夫斯基：《人之上升》，任远、王笛、邝惠译，四川人民出版社1988年。
- ④ 此为吴经熊所著书之书名，详见，吴经熊：《超越东西方》，周伟驰译，社会科学文献出版社2002年。

参考文献：

- [1] 孔飞力. 中国现代国家的起源[M]. 陈兼, 陈之宏, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2013.
- [2] 齐思和. 中国史探研[C]. 石家庄: 河北教育出版社, 2000.
- [3] 夏剑钦, 熊焰. 魏源研究著作述要[M]. 长沙: 湖南大学出版社, 2009.
- [4] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [5] 陈其泰. 清代公羊学[M]. 上海: 上海人民出版社, 2011.
- [6] 艾尔曼. 经学、政治和宗族: 中华帝国晚期常州今文学派研究[M]. 赵刚, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [7] 魏源. 魏源集[C]. 北京: 中华书局, 2009.
- [8] 钱谷融. 《论“文学是人学”》一文的自我批判提纲[J]. 文艺理论, 1980(3): 7-13.
- [9] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [10] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [11] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [12] 王元化. 清园夜读[C]. 中国台北: 书林出版有限公司, 1996.
- [13] 喻中. 国家元首更替制度的比较透视[J]. 文史哲, 2014(2): 147-153, 168.
- [14] 张居正. 张居正奏疏集[C]. 上海: 华东师范大学出版社, 2014.
- [15] 魏源. 魏源全集: 第六册[C]. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [16] 喻中. 民赖以生: 戴震法理学的民生取向[J]. 国际儒学, 2022(2): 78-91, 159-160.
- [17] 夏剑钦. 中国近代思想家文库·魏源卷[C]. 北京: 中国人民大学出版社, 2013.

"Law must be based on people": The core proposition of Wei Yuan's jurisprudence

YU Zhong

(Institute of Xi Jinping Rule of Law Thought, China University of Political Science and Law,
Beijing 100088, China)

Abstract: Wei Yuan was a very representative thinker during the Opium War, and his academic thought system included a kind of modern jurisprudence. The core proposition of Wei Yuan's jurisprudence is that "law must be based on people", which can be grasped from two aspects. First, legislation must be based on people, so as to ensure that the laws not only meet the actual needs of different types of people, but also meet the actual needs of people in different times. Secondly, the operation of the law should be based on people. The key to the operation of the law is "the person who can run the law". We should select people who practice the law based on the two criteria of "virtue and talent" and "simplicity". In the process of selecting people who practice the law, we should not only play the role of the ruler, but also play the role of the people. These statements on law and human, legislation and human, and law enforcement and human, highlight the modernity of Wei Yuan's jurisprudence.

Key Words: Wei Yuan; jurisprudence; legislation; law enforcement; "law must be based on people"; modernity

[编辑：苏慧]