

πολιτικά

政治哲学文库

甘阳 刘小枫 | 主编

皮鹿门 笺注 王锦民 校笺

《王制笺》校笺



华夏出版社

Πολιτικά

政治哲学文库

甘阳 刘小枫 | 主编

《王制笺》校笺

皮鹿门 笺注 王锦民 校笺

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

《王制笺》校笺/王锦民著.

—北京:华夏出版社,2005.1

(政治哲学文库/甘阳,刘小枫主编)

ISBN 7-5080-3671-9

I. 王… II. 王… III. 王制笺—注释 IV. K892.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 138825 号

《王制笺》校笺

王锦民 著

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京圣瑞伦印刷厂

版 次: 2005 年 1 月北京第 1 版

2006 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

印 张: 6.25

字 数: 170 千字

定 价: 18.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

总 序

甘 阳 刘小枫

政治哲学在今天是颇为含混的概念，政治哲学作为一种学业在当代大学系科中的位置亦不无尴尬。例如，政治哲学应该属于哲学系还是政治系？应当设在法学院还是文学院？对此我们或许只能回答，政治哲学既不可能囿于一个学科，更难以简化为一个专业，因为就其本性而言，政治哲学是一种超学科的学问。

在二十世纪的相当长时期，西方大学体制中的任何院系都没有政治哲学的位置，因为西方学界曾一度相信，所有问题都可以由各门实证科学或行为科学来解决，因此认为“政治哲学已经死了”。但自上世纪七八十年代以来，政治哲学却成了西方大学内的显学，不但哲学系、政治系、法学院，而且历史系、文学系等几乎

2 《王制笺》校笺

无不辩论政治哲学问题，各种争相出场的政治哲学流派和学说亦不具有跨院系、跨学科的活动特性。例如，“自由主义与社群主义之争”在哲学系、政治系和法学院同样激烈地展开，“共和主义政治哲学对自由主义政治哲学的挑战”则首先发端于历史系（共和主义史学），随后延伸至法学院、政治系和哲学系等。以复兴古典政治哲学为己任的施特劳斯政治哲学学派以政治系为大本营，同时向古典学系、哲学系、法学院和历史系等扩展。另一方面，后现代主义和后殖民主义把文学系几乎变成了政治理论系，专事在各种文本中分析种族、性别和族群等当代最敏感的政治问题，尤其福科和德里达等对“权力—知识”、“法律—暴力”以及“友爱政治”等问题的政治哲学追问，其影响遍及所有人文社会科学领域。最后，女性主义政治哲学如水银泄地，无处不在，论者要么批判西方所谓“个人”其实是“男性家主”，要么强烈挑战政治哲学以“正义”为中心无异于男性中心主义，提出政治哲学应以“关爱”为中心，等等。

以上这一光怪陆离的景观实际表明，政治哲学具有不受现代学术分工所牢笼的特性。这首先是因为，政治哲学的论题极为广泛，既涉及道德、法律、宗教、习俗以至社群、民族、国家及其经济分配方式，又涉及性别、友谊、婚姻、家庭、养育、教育以至文学艺术等表现方式，因此政治哲学几乎必然具有跨学科的特性。说到底，政治哲学是一个政治共同体之自我认识和自我反思的集中表达。此外，政治哲学的兴起一般都与政治共同体出现重大意见争论有关，这种争论往往涉及政治共同体的基本信念、基本价值、基本生活方式，以及基本制度之根据，从而必然成为所有人文社会科学共同关切。就当代西方政治哲学的再度兴起而言，其基本背景即是西方所谓的“六十年代危机”，亦即上世纪六十年代由民权运动和反战运动引发的社会大变动导致的西方文化危机。这种危机感促使所有人文社会学科不但反省当代西方社会的问题，而且逐渐走向重新认识和重新检讨西方十七世纪以来所形成的基本现代观念，这就是通常所谓的“现代性问题”或“现代性危机”。不妨说，这种重新审视

的基本走向，正应了政治哲人施特劳斯多年前的预言：

彻底质疑近三四百年来的西方思想学说是一切智慧追求的起点。

政治哲学的研究在中国虽然才刚刚起步，但我们以为，从一开始就应该明确：中国的政治哲学研究不是要亦步亦趋与当代西方学术“接轨”，而是要自觉形成中国学术共同体的独立视野和批判意识。坊间已经翻译过来不少西方政治哲学教科书，虽然对教书匠和应试生不无裨益，但从我们的角度来看，其视野和论述往往过窄。这些教科书有些以点金术的手法，把西方从古到今的政治思想描绘成各种理想化概念的连续统，盲然不顾西方政治哲学中的“古今之争”这一基本问题，亦即无视西方“现代”政治哲学乃起源于对西方“古典”政治哲学的拒斥与否定这一重大转折；还有些教科书则仅仅铺陈晚近以来西方学院内的细琐争论，造成“最新的争论就是最前沿的问题”之假象，实际却恰恰缺乏历史视野，看不出当代的许多争论其实只不过是新术语争论老问题而已。对中国学界而言，今日最重要的是，在全球化时代戒绝盲目跟风赶时髦，始终坚持自己的学术自主性。

要而言之，中国学人研究政治哲学的基本任务有二：一是批判地考察西方政治哲学的源流，二是深入疏理中国政治哲学的传统。有必要说明，本文库两位主编虽近年来都曾着重论述施特劳斯学派的政治哲学，但我们决无意主张对西方政治哲学的研究应该简单化为遵循施特劳斯派路向。无论对施特劳斯学派，还是对自由主义、社群主义、共和主义或后现代主义等，我们都主张从中国的视野出发深入分析和批判。同样，我们虽强调研究古典思想和古典传统的重要性，却从不主张简单地以古典拒斥现代。就当代西方政治哲学而言，我们以为更值得注意的或许是，各主要流派近年来实际都在以不同方式寻求现代思想与古典思想的调和或互补。

以自由主义学派而言，近年来明显从以往一切讨论立足于“权

4 《王制笺》校笺

利”而日益转向突出强调“美德”，其具体路向往往表现为寻求康德与亚里士多德的结合。共和主义学派则从早年强调古希腊到马基雅维里的政治传统逐渐转向强调古罗马尤其西塞罗对西方早期现代的影响，其目的实际是缓和古典共和主义与现代社会之张力。最后，施特劳斯学派虽然一向立足于柏拉图路向的古典政治哲学传统而深刻批判西方现代性，但这种批判并非简单地否定现代，实际是力图以古典传统来矫正现代思想的偏颇和极端。当然，后现代主义和后殖民主义各派仍然对古典和现代都持激进的否定性批判态势。但我们要强调，当代西方政治哲学的各种流派无不从西方国家自身的问题出发，因而必然具有“狭隘地方主义”（provincialism）的特点，中国学人当然不应该成为任何一派的盲从信徒，而应以中国学术共同体为依托，树立对西方古典、现代、后现代的总体性批判视野。

中国政治哲学的开展，毫无疑问将有赖于深入地重新研究中国的古典文明传统，尤其是儒家这一中国的古典政治哲学传统。历代儒家先贤对理想治道和王道政治的不懈追求，对暴君和专制的强烈批判，以及儒家高度强调礼制、仪式、程序和规范的古典法制精神，都有待今人从现代的角度深入探讨、疏理和发展。近百年来粗暴地全盘否定中国古典文明的风气，尤其那种极其轻佻地以封建主义和专制主义标签一笔抹煞中国古典政治传统的习气，实乃现代人的无知狂妄病，必须彻底扭转。另一方面，我们也并不同意晚近出现的矫枉过正，即以过分理想化的方式来看待儒家，似乎儒家或中国古典传统不但与现代世界没有矛盾，还包含了解决一切现代问题的答案，甚至以儒家传统来否定“五四”以来的中国现代传统。深入研究儒家和中国古典文明不应采取理想化的方式，而是要采取问题化的方式，重要的是展开儒家和中国古典传统内部的问题、矛盾、张力和冲突；同时，儒家和中国古典传统在面对现代社会和外部世界时所面临的困难，并不需要回避、掩盖或否认，倒恰恰需要充分展开和分析。中国政治哲学的开展，固然将以儒家为主的中国古典文明为源头，但同时必以日益复杂的中国现代社会发展为动力。政治

哲学的研究既要求不断返回问题源头，不断重读古代经典，不断重新展开几百年甚至上千年以前的古老争论，又要求所有对古典思想的开展，以现代的问题意识为归依。古老的文明中国如今已是一个高度复杂的现代国家，处于前所未有的全球化格局之中，我们对中国古典文明的重新认识和重新开展，必须从现代中国和当代世界的复杂性出发才有生命力。

政治哲学的研究在我国尚处于起步阶段，无论是批判考察西方政治哲学的源流，还是深入疏理中国政治哲学传统，都有待学界同仁共同努力，逐渐积累研究成果。但我们相信，置身于二十一世纪开端的中国学人正在萌发一种新的文明自觉，这必将首先体现为政治哲学的叩问。我们希望，这套文库以平实的学风为我国的政治哲学研究提供一个起点，推动中国政治哲学逐渐成熟。

2005 年夏

《王制》与大立法者之“德”

刘小枫

献给冯达文先生六十四岁生日暨从教四十周年

整整一百一十年了，康有为将《王制》从《礼记》中取出来，考订、作注，然后单刻。那个时候，离戊戌事发不过仅仅几年耳。

在为经考订后单刻的《王制》所写的《考订王制经文序》（1894）^①中，康子一上来就说：

《礼记·王制篇》，大理物博，恢恢乎经纬天人之书。

其本末兼该，条理有序，尤传记之所无也。

清朝数代学人整理经籍，到康有为的时候已成就斐然，仅就校勘《礼记》而言，孙希旦《礼记集解》、朱彬《礼记训纂》均为诚品，在晚清时局的忐忑中，康子忙得不行，为何还要花时间与门人一起来考订《王制》？

在儒家典籍中，《礼记》古来属“传”，与属“经”的《仪礼》相配，但《礼记》的地位一直颇为独特，与《论语》、《孟子》的关系颇为复杂。唐宋时期，经韩愈、李翱倡导，程颢、程颐推动，《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇被提升出来独立成篇，获得了所谓“小经”地位。因此，即便是康有为刻意要把《王制》从《礼记》中提升出来，也算不得什么“原创”之举，没有必要就此来番考索或讨伐——问题在于需要理解，康子这样做究竟有什么“意图”。

^① 今见《康有为全集》卷二，上海人民版 1990。

不妨先回想一下唐宋时期：当时那些头脑非常聪明的人为何偏偏要把《大学》和《中庸》这两篇从看似编得杂乱无章的《小戴礼记》中提取出来作为“教士”的要籍呢？为什么没有把比如说《王制》或《礼运》提取出来？

据现代学人写的史书说，盛唐一代，佛学盛行，大汉时期奠定的华夏帝国的文明政制明显受到侵蚀——陈寅恪在其隋唐政制史研究中说到佛教时，刻意强调佛教背后的异族政制渊源，称“释迦部族”为“共和国”^①——“共和国”明显是个西方政制的语汇，而且听起来颇有法国大革命后的“现代”色彩，陈大师何以会用来指称一个古老的东方部族？晃眼一看，我们兴许会以为大师搞错了，或者在耍文笔。可是，大师怎么会搞错？突出佛教的政治制度渊源，并称其为“共和国”，也许透露出陈寅恪致力研究隋唐政治制度的用心（或苦心）：中华文明制度面临西洋政制的冲击时是否能够延续——这种焦虑或关怀促使大师要去搞清楚当年佛教入华时，中华帝国如何适应或化解自己的制度危机。

对《大学》、《中庸》在唐宋时期地位提升的原因，康有为想必心里有底。《考订王制经文序》说：

孔子作《春秋》而改制，自孟子至汉儒无异说。及《公》、《穀》微，师法沦教，老、佛盛行，孔学衰息，学术晦杂，治道废塞，生

^① 陈寅恪，《〈莲花色尼出家因缘〉跋》：

佛法之入中国，其教义中实有与此土社会组织及传统观念相冲突者，如东晋至初唐二百数十年间，“沙门不应拜俗”及“沙门不敬王者”等说见于彦惊六卷之书者，唐彦惊《集沙门不应拜俗义》皆以委婉之词否认此士君臣父子二伦之议论，然降于当世，国家颁布之法典，即有沙门应拜俗之条文（见薛允升《唐明律合编》卷九及清律卷十七《礼律仪制僧道拜父母条》）。僧徒改订之规律，如禅宗重修之《百丈清规》，其首次二篇，乃颂祷崇奉君主之《祝釐章》及《报恩章》，供养佛祖之《报恩章》转居在后。夫僧徒戒本本从释迦部族共和国之法制蛻蟬而来，今竟数典忘祖，轻重倒置，至于斯极。橘迁地而变枳，吾民族同化力可谓大矣。

民不被其泽，耗矣衰哉！

既然关怀的是政制，为何标举《大学》、《中庸》，而非《礼运》、《王制》？

也许，佛教毕竟不是一种赤裸裸的政制形式，佛陀拐走的首先是人们的“灵魂”（心性）。所以，需要从端正教育入手，进而端正心性。没疑问的是，即便推崇《中庸》，二程最终关切的仍然是制度——程颐有言：

先识得个义理，方可看《春秋》。《春秋》以何为准？无如《中庸》。（《二程集》，中华书局版 1981，页 164）

《春秋》是讲制度的经，但要明乎《春秋》，得先搞通心性问题，不然的话，就可能在制度问题上有所迷失。由于佛老的影响，《中庸》已然难解，或者其实学人读《中庸》已经喜好依佛老之法来读——就像我们今天有人读《中庸》，喜好依西方的人本心理学或宗教哲学来读，从而就有必要为学子们指明进入《中庸》的门径。于是，有了表彰《大学》之举——同样是程颐说：

《大学》，孔子之遗言也。学者由是而学，则不迷于入德之门也。（《二程集》，前揭，页 1204）

康子把《王制》从《礼记》中提取出来单独成篇，很可能是有意接续宋儒：

《王制》之法，经世条备。其博大弘深，首尾毕举，则一也。宋儒精于义理，独拔出《大学》以教士，而《王制》尚杂《戴记》中，又多错简，或记注杂出。

这话看起来像在责怪宋儒没把《王制》提取出来，但康子恐怕并非不明白，宋儒“精于义理”的用心最终在于制度关怀。问题在于，康子深切感到，由于西洋文明制度的冲击，如今，仅靠明乎“义理”的教育方略来维系学子的制度意识，已然不敷用了。因此，改变“《王制》尚杂《戴记》中”的状况，刻不容缓，毕竟，中华帝国如今面临的不是拐人心性的“教”，而是可以让“帝国”兴衰的西洋新“制度”——所以，康子在序文中特别指出，考订、单刻《王制》：

使孔子经世之学，一旦复明于天下，俾后世言制度者，有所折衷，考礼者有所依据，不复聚讼。（《考订王制经文序》）

戊戌事变以后，人们原以为，帝国的现代化“改革”会大为倒退，没想到，清廷与“国际接轨”的迈进步伐让人侧目。1907年二月，晚清经学大师、教育家皮锡瑞的《经学通论》成书，同年六月，《王制笺》定稿——第二年，清廷便宣布废除了年逾千祀的科举制度，同年，时任湖南高等学堂讲席的皮锡瑞与世长辞，享年仅59岁。^①

皮锡瑞给《王制》作笺之前，除康有为同其门人作的《王制》考订，俞正燮《王制东田名制解义》、廖平《王制订》等均已面世，为何皮锡瑞还要作《王制笺》？

甲午战败后，皮锡瑞在日记中记到，自己甚至在睡梦中都还在与人说制度变革的事情（“梦与人谈西法，谓泰西诸事尽善”；见《师伏堂日记》，引自吴仰湘前揭书，页114）。也许可以说，与康子考订和单刻《王制》一样，皮锡瑞的临终之作《王制笺》同样出于对中华文明制度

^① 参见吴仰湘，《通经致用一代师：皮锡瑞生平 and 思想研究》，岳麓书社2002，页336。

传承的关怀，其提升《王制》位置的举动，可比宋儒提升《大学》、《中庸》。

《王制》从天子讲到底人，从爵制讲到学制、刑制，简直有如一部古 *Politeia*：一上来便给天子、诸侯两族订了各种规矩，然后规定我们如今所谓“市民社会”的宪政管理——司空管地政事务（土地配给和划拨），司徒管教育（《诗》、《书》、《礼》、《乐》为基本教材）和民政事务，司马管行政事务，司寇负责法律事务（“正刑明辟，以听狱讼”）——甚至连交通规则也具以明文（“道路，男子由右，妇人由左，车从中央。父之齿随行，兄之齿雁行，朋友不相逾”）。

我们经常听现代学人说，中国传统不重法律，可在《王制》中我们见到，对法制的规定不仅说得较多，而且颇严：凡断章取义曲解法律、变乱旧名更改法度、持邪门歪道搅乱国家秩序者，格杀勿论；凡制作不健康音乐、穿奇装异服、搞邪门玩意儿蛊惑民心者，格杀勿论；文章虽然写得漂亮但言辞虚伪、心术不正之人，甚至学识虽然显得渊博却学非正道者，统统得判死刑（“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀。行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽以疑众，杀”），比起如今的立法者来，似乎有正气多了。

《王制》确乎“恢恢乎经纬天人之书”。但作者究竟是谁，竟能下笔如此大器之作？

在“自序”中，皮鹿门没有再讲将《王制》从《礼记》中提取出来单独笺注的重要性——这问题明显已没必要再多说，而是提出另一重要问题来谈：《王制》的作者是谁。毕竟，“以《王制》为汉博士作，则抑之太甚”。

康子标举《王制》时，仍然认为《王制》是“七十子之说”（“《礼记》义理博大，皆七十子之说，孔子之微言大义多存焉”）。也就是说，《王制》是孔门后学所作，这一说法是好些前人和时人所认可的——但皮鹿门提出，《王制》是孔子遗作。

经史大师杨向奎说：“《王制》为廖平及皮锡瑞所重视，而康有为《礼运》，皮氏之《王制笺》颇有精义”。什么“精义”？杨向奎先生举出了一段“精彩的考据”。^①可是，《王制笺》仅仅考据“精彩”吗？

的确，《王制笺》“自序”就是一篇“精彩的考据”，但考的目的是要确认《王制》的作者。经“精彩的考据”，皮锡瑞断定，《王制》为孔子遗书，并引俞樾说来佐证。

《周礼》、《王制》皆详制度，用其书皆可治天下。《周礼》详悉，《王制》简明，《周礼》难行而多弊，《王制》易行而少弊。王莽、苏绰、王安石强行《周礼》，未有行《王制》者，盖以《周礼》出周公而信用之，《王制》出汉博士而不信用之耳。今据俞樾说《王制》为素王所定之制，疏通证明其义，有举而措之者，知王道之易易，岂同于郢书治国乎？

考证的基本要点其实是：《周礼》和《王制》都讲制度，但《王制》所讲的制度与《周礼》所讲的制度要有不同，多有损益，以至于可以说，《王制》所讲的制度是“新制”，有别于《周礼》所讲的旧制。在作笺中，皮锡瑞再次点明：

前人皆不知《王制》是孔子新制，与《孟子》言周室旧制不必尽同，故此《孟子》所言递降一等。《孟子》言天子之卿受地视侯而无公，《王制》言天子之公受地视侯，而元士视附庸，在五等之外。

素王是今文家的说法，何以连古文派的大师俞樾也说“《王制》为素王所定之制”？这让其弟子章太炎也搞不懂，责怪其师张嘴乱

^① 杨向奎，《杨向奎学术文选》，北京：人民版 2000，页 44。

说（“先师俞君以为素王制法，盖率尔不考之言”）。

纠缠于考据，有的时候也会丢失大体。无论是否孔子所作，总归是个了不起的大圣人（西洋说法称“大立法者”）所作——对我们今人来说，重要的是得领会《王制》作者的用心（确切些说，苦心孤诣）。章太炎否认的与其说是《王制》的作者，不如说是《王制》的品位：

《王制》者，博士钞撮应诏之书，素非欲见之行事，今谓孔子制之为后世法，内则教人旷官，外则教人割地。此盖管、晏之所羞称，贾捐之所不欲弃，桑维翰、秦桧所不敢公言。谁谓上圣而制此哉？（《驳皮锡瑞三书》）^①

太炎并没有否认孔子的圣位，关键在于《王制》所讲制度是否“新”、是否高明。太炎断定，“《王制》法品，尽古今夷夏不可行，咎在博士，非专锡瑞也”（《驳皮锡瑞三书》）；“不可行”有两义，要么，因为太高超，要么，因为太低劣——在太炎先生眼里，《王制》所讲的那些个法制当属后者：连古代（无论正反两面）的大政治家们都羞于提到或公开讲出来，怎么可以把这样的立法书说成孔子所作？——当然，人们也可以问，倘若如此，何以自汉以来那么多的聪明人没有看出《王制》法品的低劣？难道汉博士的心智真的不如太炎？太炎的确如此以为（“余以为《王制》、《昏义》、《书大传》、《春秋繁露》，皆不达政体者为之”。《驳皮锡瑞三书》）。^②可是，太炎的评判尺度又是什么呢？

皮锡瑞断定《王制》为孔子遗书——所谓“遗书”，也许不一定

^① 傅杰编校，《章太炎学术史论集》，中国社科版 1997，页 367—377。

^② 今人金德健考订《王制》与《孟子》相近处有 34 见，断定《王制》多采自《孟子》，参见氏著，《古籍丛考》，上海书店版 1986，页 94 以下。倘若如此，章太炎所谓“不达政体者”的断言当推及孟子。

就是写下来的文字之书，而是口传之“书”——或者“微言”，也就是不便张扬的“说法”。这样的口传之书在秦汉之际可能还不少，直到汉一代孔门学人还背记得，并在汉一代才记于帛书——王充就说过，孔子于“秘书微文，无所不定”（《论衡·效力篇》），大学者荀悦甚至说，后世所谓多有怪诞之说的纬书，其实就是孔子所作（“世称纬书仲尼之作”，《申鉴·俗嫌》）。倘若真有这样的不著文字的口传之

“书”，即便考据功夫厉害得不行，又如何（无论在地上还是地下）施展呢？

在我们今人看来，有“书”竟然长期没写下来，全凭背诵和口头相传，实在不可思议。如果真有这样的事情，就不知道古代圣贤们是怎么想的了——写记下来不是要方便多了？无论我们是否想得通，这样的事情在古时候大概是有的。想当年，恺撒带领当时已经算“现代化”的罗马军团攻入高卢时，发现高卢的文教制度其实已经相当完备——高卢人也有自己的教养阶层“儒生”（*Druides*）。据恺撒记载，这些“儒生”传授经书的方式颇为奇特，要求不可在传习过程中将古传的诗文（*verses*）记写下来，其理由据说是：1，以免学问传播到民众中去，2，以免习者记写下来后就放掉了背诵功夫。后一个理由不难理解，前一个理由（“不想让学问传播到民众中去”=*quod neque emin in vulgus disciplinam propagari velint*，《高卢战记》，6.14），让我们今人实在感到稀奇，想不通为何会有如此想法。

好在古人让我们想不通的事情其实很多，我们毕竟已经受过启蒙的洗礼，好多古时候的事情想不通，也不奇怪。

从文体来看，《王制》通篇的确像是有人在述一部法典，要么可能是当时的博士所记的当时的什么“制”（有人如今写书时还说，这就是史迁在《史记·封禅书》中说的“使博士诸生刺《六经》中作《王制》，谋议巡狩封禅事”——但在多数论者看来，如今还这样说差不多要算笑话了），要么就是大圣人所为。倘若俞樾、皮锡瑞、廖平等大师的说法没错，《王制》这样的东西非圣人不能为，那么，就得考虑孔子是作者。

在《礼记》中，《礼运》与《王制》一样，都是说法典问题，但《礼运》是对话文体，与《王制》明显有别。不过，倘若把两篇对起来看，似乎又显得并非没有关系。《礼运》开篇说，孔子去参加了一个祭礼后，外出到门阙游览，不免深深叹息起来。刚刚参加了自己十分看重的祭礼，孔子怎么又叹息起来了呢？

在一旁的言偃（子游）不懂，问夫子为何叹息。于是，孔子说了那段名言：

大道之行也，与三代之英，丘未逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公……

看来，很有可能是孔子从刚刚参加的祭礼中看到了古传礼制的衰变，于是从内心发出深深的叹息。不妨这样来理解：《礼运》所讲的语境，恰是古传礼制的衰变之时，与唐韩愈、李翱和晚清诸子所身临的境况颇为接近。

接下来便是言偃与夫子关于礼制的对话，通篇来看，显得像是对作《王制》的解说：为什么要作“王制”、礼法的源头怎样、为什么需要订立礼法——尤其是，在不同时代，礼制当有怎样的调适等等（廖平则谓，《礼运》等篇“孔子告子游，皆古学说”，是孔子尚未作《春秋》以前的“从周”之言，《王制》为此后的制作。参见《今古学考》15）。换言之，《礼运》以对话的形式说到好些涉及大立法者的“立意”之事。

即便俞樾、皮锡瑞等认定《王制》为孔子所作，仍然让这样一个问题悬而未决：如何把握像孔子这样的立法者的用意。固然，古制为殷周制度（王国维当年作《殷周制度论》想必也是出于制度嬗变中的文明关怀），《王制》中所述制度与古制不尽相同，因而皮锡瑞推测，《王制》当为孔子因时所立的新制——孔子是因时制宜的立法者。问题是，对于这样的立法者，我们又怎样才能摸到其“心意”呢？这实在是非常难以解答的问题。章太炎认为《王制》不可能是圣人所作，