



师古与用今的多元思考——以庆历学术与庆历新政为例

(2007-7-3 15:51:01)

作者：卢国龙

仁义礼乐应用于现实就是可能而且合理的，能发挥有益于社会民生作用，是即“达用”。根据这套学说，复兴儒学的宗旨就不是简单的制度复古，而是通过明体与达用的双向互动，将古与今有机地结合起来。这种结合，本质是推进时代现实的人文建设。

在庆历一代学者中，最具建设意识的代表也许当首推李觏。他主要通过两部经典来阐发自己的思想，即《周易》和《周礼》，思想核心则是政治的制度化建设。

李觏的《易》学著作，主要有《易论》十三篇。他在这些文论中表达了如同范仲淹和欧阳修一样的忧患意识以及变革主张，如说：“噫，作《易》者既有忧患矣，读《易》者其无忧患乎！苟安而不忘危，存而不忘亡，以忧患之心，思忧患之故，通其变使民不倦，神而化之，使民宜之，则自天佑之，吉无不利矣。”（《直讲李先生文集》卷3）居安思危是意识到时局表面无事的背后存在着危机，所以要像《系辞》所说的那样，“通其变使民不倦”，亦即采取主动的变革，将隐患消除在萌芽状态。如何变革呢？根据李觏对当时政局的判断，正当泰卦之时，此时“祸福倚伏”的隐患，不是范仲淹、欧阳修所担忧的无为因任的政治方针将导致政事怠荒，而是“物既大通，多失其节”。节即制度。按李觏解释节卦初九爻说：“为节之初，将整离散而立制度者也。”（同上书《易论九》）据此来理解其所谓“物既大通，多失其节”，是说制度化建设跟不上社会发展的形势。正是基于这样的观察和思考，李觏写作《易论》，为其制度化建设提供法理依据。按照李觏的理解，《易》乃应时变通之书，对于解读传统经典具有方法论上的指导意义，如说：“《易》者三圣之所以教人，因时动静，而终之以德义，《五经》特是为深矣。”（同上书卷27《上苏祠部书》）因时动静也就是应时变通，因为《周易》阐明了变通的合理性，使后世不拘缚于古代经典中的法象制度，所以说它是《五经》中义旨最深的著作，是指导经典解读的经典。正是在《易》道尚变通的理论支持下，李觏顺理成章地由儒家人文之传统，推阐出制度化建设之新意义，即从仁义礼智信之五常以及礼乐刑政四门中，特别提摄出一个“礼”字，作为“法制之总名”，利用传统旧资源缔构出适应时代需要的新体系。在《礼论》中，李觏说：

夫礼，人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家、修身正心，无他，一于礼而已矣。曰：礼乐刑政，天下之*法也；仁义礼智信，天下之至行也。八者并用，传之者久矣。而吾子一本于礼，无乃不可乎？曰：是皆礼也。（中略）不别不异，不足以大行于世，是故节其和者命之曰乐，行其怠者命之曰政，威其不从者命之曰刑，此礼之三支也。在礼之中，有温厚而广爱者，有断决而从宜者，有疏达而能谋者，有固守而不变者，是四者（按即仁义智信），礼之大旨也，同出于礼而不可缺者也。（同上书卷2）

这是李觏跳脱传统的“八者并用”旧框架而提出的一套新说。在传统旧说中，仁义礼智信之五常，是五项道德准则，是价值理性层面的人文规范；礼乐刑政是推行政治和教化的四项措施，是工具理性层面的社会规范。两个层面的规范同时启用，形成相互调适的文化机制，可以维持社会的相对平衡。而在李觏看来，这两个层面都可能出现偏失，都需要有制度化形式来提供保障并予以制约，所以他将礼特别提挈出来，作为“人道之准，世教之主”，亦即制度化建设的最高准则。据李觏在《礼论》中说，刑政作为实际的政治运作措施，当然很重要，如果不采用礼的制度来制约，就可能成为纯粹的执行赏罚的特权，其偏失将是非常严重的，如说：“或重刑辟，变法律，伺人小过，钩人微隐以为明察；或悲哀怯懦，容贷奸宄以为慈爱；或急征横赋，多方揉索，敛聚畜积以为强国；或时起土功，殴人为卒，用于无以为预备，若是类者，非礼之政也。或为辕裂鼎镬，炮烙菹醢，剥面夷族以威天下，若是类者，非礼之刑也。”（《礼论五》）伺人小过，钩人微隐是苛细刻碎的政策；容贷奸宄以为慈爱，是姑息养奸的政策；急征横赋，殴人为卒是*暴；辕裂鼎镬，剥面夷族是酷刑。在历史上，随着君主的贤愚好恶，经常出现诸如此

类的刑政偏失，其根本原因，就在于缺乏健全、合理的制度，使刑政失去制约。同样，仁义智信作为价值理性层面的人文规范，既需要通过制度化形式更好地发挥作用，又需要用制度化的合理尺度来制约，否则也会出现偏失。李觏举例说，执政者剥夺农民的日常产业，占用农耕时节，加重农民的赋税负担，致使农民饥寒憔悴，却又偶尔赏赐粮食布帛来济困；制订烦琐而绵密的刑律，放任曲枉而酷恶的官吏，以至杀戮无数，却又偶尔颁发赦令以为爱人；这类行为，都是“非礼之仁”。遇贤才果敢之人不能公正地进用，却以私情拉拢举荐以为己力；对百姓不能进行教化，陷之于恶，然后采用峻刑以诛灭之，以此标榜奉法；这类行为，都是“非礼之义”。有心智却不用来为民众生活想办法，为社会教化作贡献，用心于天下国家的长久之策，却锐意于机诈巧辩，投机钻营，以徼一时之利，这类行为，都是“非礼之智”。讲信约不是表现为统一号令，守本职以建立业绩，使天下百姓景仰之而不疑，而是凡事因循苟且，前顾后盼，用些儿女生死的誓言来获取信任，这类行为，都是“非礼之信”。因为仁义智信都可能出现这样那样的偏失，所以李觏说，“今有欲为仁义智信而不知求之于礼，是将失其本旨矣”（《礼论四》），意即失去礼的制度化约束，就可能在仁义智信的名义下出现本质相反的行为。

显而易见，李觏之所谓“礼”，是一个高度抽象的概念，他赋予这个概念的全新含义，是制度化形式，在这个意义上，李觏说：“乐刑政者，礼之支也，未至于礼之道也”，意即乐刑政是推行制度的具体措施，但不能像“礼”概念那样代表制度化形式本身。又说：“仁义智信者，实用也，礼者虚称也，法制之总名也”（《礼论五》）。“虚称”即高度抽象的概念，其抽象意义，犹韩愈《原道》所谓“仁与义为定名，道与德为虚位”。就仁义智信与礼的关系来说，前者是可以具体应用的内容，后者是统合各种具体应用的制度化形式，用“法制之总名”来概括，相当贴切。

庆历一代学者围绕师古与用今问题的学术探索和理论思考，是多角度、多层面的。范仲淹和欧阳修都称得上思想家，同时又都是当时的政坛清流和英杰，他们的思想触角，往往与敏锐的政治洞察力联系在一起，所以将现实政治问题放在历史文化的层面来思考，能深入把握政局表面无事背后的危机，并致思于古今相通的政理原则，在师古与用今之间确立政治改革的方针，以主动的改革消除危机。孙复和石介采取师古的学术形式，高扬批判精神以彰显“王道”之理想，对于当时文化精神的低靡、政治意识上的苟安状况，发挥了破沉滞的作用。胡瑗的“明体达用”之学，旨在推阐出古今相通的人文原则，为北宋儒学复兴亦即文化重建，开辟了一条影响深远的运思思路。李觏意识到贯穿历史古今的根本问题，在于政治运作和人文规范既不受合理制度的约束，也得不到合理制度的保障，因此他锐意于政治的制度化建设，作为一个大部分时间都生活在民间并处于贫困状态的思想家，他无疑表现出了很高的睿智。这些学者，或因姿性差异，或因所入不同，都在学术思想的自我阐发中展现出各自的个性。但是，由于师古与用今问题是由社会变革的必然要求所引发的，严格说来，它只是推进政治改革以顺应社会变革要求的一种文化形式，并没有脱离现实的、纯粹思辨的独立意义，所以学者们的探讨又有其共同基础，即社会的现实积弊以及前途命运问题，也正是本着这样的问题意识，他们的探讨表现出某种一致性，即致思于古今相通的政治或文化原则，也能够将师古与用今有机结合起来的文化之“体”，其内涵，主要是代表社会秩序的“礼”及代表社会和谐的“乐”。现在我们讨论传统与现代化的关系问题，是否也应当致思于文化之“体”而不必纠缠于概念的思辨游戏？

转载于《原道》第六辑

[\[第 1 页\]](#) [\[第 2 页\]](#) [\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)