



# 程颐“权”说析论

## ——以结构分析为视角

岳天雷 岳洋洋

**摘要:**程颐作为宋明理学的开创者或奠基者,其权衡权变说是在继承孔孟的基础上,通过批判汉儒而形成的。从程颐“权”说的逻辑结构来看,内蕴着三种逻辑关系:在权与“经”的关系上,他通过批判汉儒“反经合道”的经权互悖说,提出“权便是经”的经权统一说,试图以“经”的至上性、绝对性和神圣性,来消解“权”可能导致的离经叛道、犯上作乱的异端倾向;在权与“道”关系上,他提出权衡权变必须遵循本体之道、规律之道和伦常之道,这不仅阐明了权衡权变的合法性、原则性和规律性,而且还凸显出权衡权变的儒家道德价值取向;在权与“中”的关系上,“中”作为适度性范畴,权衡权变必须取中合度,恰到好处,不能过度,也不能不及度,如此才能取得最佳效果,实现理想目标。程颐的“权”说具有传承性、批判性、系统性和鲜活性等特征,但同时又兼具独断论的经学特质和保守性的政治倾向。

**关键词:**程颐;权经观;权道观;权中观;经学独断论

**中图分类号:**B244 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-5669(2021)04-0061-10

儒家之“权”作为权衡轻重利弊的智慧和灵活变通的方法,是其政治哲学、道德哲学和历史哲学的重要内容。自从孔子将权由秤锤提升为哲学方法论范畴之后,后世儒家作了大量诠释和发挥,形成儒家“权”说思想史。其中,程颐的“权”说就是儒家“权”说思想史上的重要发展环节。

作为哲学范畴的“权”,有“权衡”和“权变”之义。前者具有权衡轻重、权量利弊之义,后者具有灵活变通、通权达变之义。当然,权衡与权变既有区别又有联系。其区别是:两者分属于不同的哲学层面,权衡是认识层面的问题,属于认识论范畴;权变是实践层面的问题,属于实践论范畴。其联系是:权衡是权变的基础或前提,权变是权衡的结果或表现;换言之,权衡是权变

的更高要求,只有恰当的权衡,才有合格的权变;若没有权衡的恰当判断或抉择,就不会有正确的权变方法。由此可见,权衡智慧和权变方法作为古代“权”说的重要内容,不仅具有丰富的思想内涵,而且诸多思想家和经学家对其阐释从未中断,并形成了源远流长的儒家“权”说思想史。

程颐的“权”说是在继承孔孟经权思想的基础上,通过批判汉儒的“反经合道”说而形成的。在经权关系上,他阐述了经与权的统一关系,试图通过强化经对权的限定性、制约性,以此消解离经叛道、犯上作乱的异端倾向;在权与道、权与中的关系上,论述了权衡权变的原则性、规律性和适度性问题,凸显出权在儒家政治哲学、道德哲学和历史哲学中的重要地位和

收稿日期:2021-01-18

作者简介:岳天雷,男,河南工程学院人文社会科学学院教授(河南郑州 451191),主要从事儒家哲学研究。岳洋洋,男,河南大学历史文化学院本科生。

作用。

当前,学术界对程颐的“权”说研究有些薄弱:一是专题研究付之阙如,虽然有些专著有所论及<sup>①</sup>,但并非全面系统的探讨;另有些论文也有涉及<sup>②</sup>,但又非专题之论。二是研究内容过于偏狭,局限于他的经权观的论述,至于权道观、权中观及其“权”说的特征和局限性等问题,尚有不足。有鉴于此,本文试图运用结构分析与义理阐释相结合的方法,就程颐的“权”说及其主要特征和局限性等问题加以全面系统的探讨。

## 一、程颐“权”说形成的背景

在论述程颐“权”说之前,适当追溯一下儒家“权”说的发展历程是十分必要的。据赵纪彬先生考证,“权”的观念大约起源于氏族社会末期和夏王朝早期,其字形字义发展经历四个步骤:由“拳力”“勇力”到“权力”“能力”,又到“标准”,最后到“权谋”“权变”。但把权提升为方法论范畴,则是春秋末叶的孔子<sup>[1]250-261</sup>。孔子说:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”(《论语·子罕》)可见,“学—道—立—权”是一个循序渐进的提升过程,而权衡权度、通权达变则是这个过程的最高境界。这种由“学”到“权”的过程里,虽然没有明确提出经的概念<sup>③</sup>,但却蕴含着经权相统一的趋向。但另一方面,“权”作为权衡权度的智慧和灵活变通的方法,并不是完全按照由“学”到“权”的逐次提升所能达到的,即学未必能适道,适道未必能立,立未必能权。这种由“学”到“权”的过程中又内含着经权互悖的趋向。权的这两种意蕴,分别启发了后儒的两种经“权”说:前者发展为程颐的“权便是经”说,后者发展为汉儒的“反经合道”说。

孟子继承了孔子的经权互悖思想。他在回答淳于髡提出“嫂溺,则援之以手”的问题时说:“嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。”(《孟子·离娄上》)男女授受不亲,是不易之常礼,但在嫂溺时,若不援手去救,便是豺狼之心;而用援之以手的权变方

法救助,则符合儒家仁者爱人之道。在他看来,礼与道相比较,道德伦理比礼仪制度更重要,当两者发生冲突时,宁可违背常礼,也要实现常道。违背常礼,便是反经,但反经并非不合道理,而是合乎仁者爱人的仁道。权就是违礼反经的变通方法。

汉儒以孟子经权互悖思想为基础,进而提出“反经合道”说。《春秋公羊传·桓公十一年》记载:“古人之有权者,祭仲之权是也。权者何?权者反于经,然后有善者也。”祭仲是郑国国卿,为郑庄公娶妻邓曼,生太子忽。宋国国卿雍氏也将女儿嫁给郑庄公为妻,生公子突。鲁桓公十一年(公元前701年)五月,郑庄公死,祭仲立太子忽为昭公。但当时宋强郑弱,宋庄公及其宠信的雍氏想让祭仲立突为郑国国君,于是密谋设计,将路经宋国的祭仲拘捕,并威胁说:“为我出忽而立突。”如不立突,必死。如果“祭仲不从其言,则君必死,国必亡;从其言,则君可以生易死,国可以存易亡”。在这君与国生死存亡的关键时刻,在这守经还是反经的两难矛盾中,祭仲深知国重君轻之义,便选择了反经的非常措施,于同年九月迎突归郑,立为厉公。昭公忽只得出走卫国。按照封建宗法制度,立长不立幼是守经,立幼而黜长则是反经。祭仲为使郑国免遭君死国亡的危险,权衡轻重,不惜黜长立幼,出忽立突,反经行权,确保君生国存。故公羊家称赞祭仲为“知权”,肯定其反经行为的合理性。在公羊家看来,行权可以反经,但必须合道。所谓反经,即是违反封建礼仪制度;所谓合道,是指符合宇宙本体之道。因此,经与道的关系是:道在经之上,道为主,经为从;经从属于道,即一般原则服从于更为普遍的本体之道。据此,公羊家对权作了界定:“权之所设,舍死亡无所设。行权有道,自贬损以行权,不害人以行权。杀人以自生,亡人以自存,君子不为也。”(《春秋公羊传·桓公十一年》)董仲舒把祭仲行权诠释为“前枉而后义”(《春秋繁露·竹林》)。“前枉”即是反经,“后义”即是“然后有善者”。他说:“夫权虽反经,亦必在可以然之域;不在可以然之域,故虽死亡,终弗为也。”(《春秋繁露·玉英》)反经

之权有“在可以然之域”和“不在可以然之域”两种情况。只有“在可以然之域”，才“可与适权矣”（《春秋繁露·玉英》）。在经权发生冲突、不能两全时，就需要权衡孰轻孰重，这样才能行权适宜、灵活变通，即“中权”。董仲舒还根据其阴阳理论，进一步论证经权的互悖性。他说：“天以阴为权，以阳为经。阳出而南，阴出而北。经用于盛，权用于末。以此见天之显经隐权，前德而后刑也。”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）以阴阳配经权，既有经南权北、经盛权末、经显权隐、经顺权逆等性质上的差别，又有“先经而后权，贵阳而贱阴”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）的贵贱等级上的差异。在他看来，权作为灵活变通的方法，对守经而言是反经；但行权的后果必须是“善”，否则就不能称为权。可见，汉儒提出权变可以“反经”，但对权变的后果作了严格限制，即必须符合“义”或“善”的伦理道德原则或标准。

总之，孔孟的“权”说是程颐“权”说赖以形成的思想基础和根源，而汉儒的“反经合道”说则是程颐“权”说得以构建的逻辑起点或思想前提。

## 二、程颐与汉儒“权”说之分歧

程颐的“权”说是通过批判汉儒的“反经合道”说而形成的。程颐之所以批判汉儒，其根本原因就在于他们秉持的学术立场、对权范畴内涵的理解及其时代因素之不同。

汉初是黄老道学盛行的时代。汉儒正是在汉代道学思想氛围中，站在黄老道学的立场上，否认经的神圣性、绝对性和至上性，论证反经的合理性、合法性，提升权衡权变的地位和价值，其原因就在于汉儒之“道”并非纯粹的儒家之道，而是吸纳了黄老道家“道生天地”的本体之道的观念<sup>④</sup>，从而表现出援道入儒、以道释儒的兼容精神或综合趋向<sup>⑤</sup>。在汉儒那里，“道”作为形而上的宇宙本体范畴，是高于经、大于经的。“道”是宇宙的最高法则，而经只是“道”体现在政治领域、伦理领域中的一般原则，即政治制度、宗法制度、三纲五常等伦理道德。因此，在

汉儒看来，权衡权变可以“反经”，但必须“合道”。这种褒权贬经，甚至权主经从的“反经合道”说，必然遭到宋儒程颐的严厉批判。

与汉儒秉持“道学”立场不同。首先，程颐站在“理学”的立场上，将“天理”视为本体性、普遍性范畴<sup>⑥</sup>，而经只是“天理”在政治、伦理中的具体体现。因此，他不能容忍汉儒用儒家之外的原则（“道”）对经的否定、背反和僭越，动摇经的至高无上的神圣地位，否则就必然使权流于“变诈”或“权术”，从而背离儒家思想的逻辑轨道。其次，汉儒将权视为“反经”的权变或方法，而程颐则更明确地强调权的权衡、衡量或权量之义。如他在阐释《论语》“可与共学”章时说：“‘权’与权衡之权同，秤物而知其轻重者也。人无权衡，则不能知轻重。”（《河南程氏外书》卷六）“权之为言，秤轻重之义也。”（《河南程氏粹言》卷一）“权只是秤锤，秤量轻重。”（《河南程氏遗书》卷十八）在他看来，权衡是权变的更高要求，只有恰当的权衡，才有合格的权变。不然，没有权衡的恰当判断，就不会有正确的权变方法。这从下文可以明显地看到这一点。最后，以董仲舒为代表的公羊家虽然将儒学推向至尊地位，提出“罢黜百家，独尊儒术”的主张，但为了更化改制，重建汉代大一统，不得不突破经的限制而提升权的地位和价值。而程颐所处的北宋则是自魏晋以来老庄之学盛行、佛教风靡的时代。为了抗拒佛老对儒学侵蚀，重新确立儒家的正统地位，程颐不得不吸纳佛老而又改造佛老、批判佛老，以维护儒家之经的尊崇地位，遏制权对经的否定、背反和僭越。

正是由于上述学术立场的差别，对权范畴内涵理解的差异及其时代背景的不同，才使得程颐对汉儒的“反经合道”说和老庄的“权诈之术”说力持批判态度。先看对汉儒的批判。他说：“汉儒以反经合道为权，故有‘权变’‘权术’之论，皆非也。”（引朱熹《论语集注·子罕》）“世之学者，未尝知权之义，于理所不可，则曰姑从权，是以权为变诈之术而已也。”（《河南程氏粹言》卷一）程颐又说：“古今多错用权字，才说权，便是变诈或权术。”（《河南程氏遗书》卷十

八)再看对老子的驳斥,他说:“老氏之学,更挟些权诈,若言与之乃意在取之,张之乃意在翕之,又大意在愚其民而自智,然则秦之愚黔首,其术盖亦出于此。”(《河南程氏遗书》卷十五)“予夺翕张,理所有也,而老子之言非也。与之之意,乃在乎取之;张之之意,乃在乎翕之,权诈之术也。”(《河南程氏粹言》卷一)其还说:“老子语道德而杂权诈,本末舛矣。申、韩、张(仪)、苏(秦)皆其流之弊也。申、韩原道德之意而为刑名,后世犹或师之。苏、张得权诈之说而为纵横,其失益远矣,今以无传焉。”(《河南程氏粹言》卷一)在程颐看来,汉儒、老子以权为“权诈之术”或“权术”,是对权的严重曲解。汉儒“以反经合道为权”必然流于“变诈之术”,老子“语道德”即经而又挟杂权诈之术,其根本原因就在于片面强调经权对立互悖的性质,削弱了经(“道德”)对权的主导、制约作用,在权衡权变实践中摆脱了经的限制,否定经的绝对性、至上性和神圣性。这正是造成后世以行权为借口而离经叛道、犯上作乱的重要理论根源。正如朱熹所说:“伊川见汉儒只管言反经是权,恐后世无忌惮者皆得借权以自饰,因有此论耳。”(《朱子语类》卷三十七)

### 三、“权便是经”的权经观

程颐的学术使命,就在于消解汉儒为反经寻找合道的理论根源,消除老子语道德而杂权诈的思想基础,遏制后世借权以自饰而离经叛道、犯上作乱的异端倾向,维护经的绝对性、至上性和神圣性。因此,他明确提出与汉儒“反经合道”说相对峙的“权便是经”说。他说:“今人说权不是经,便是经也。”(《河南程氏遗书》卷十八)“权只是经也。自汉以下,无人识权字。”(转引朱熹《论语集注·子罕》)这一“权”说旨在通过对经权绝对同一性的论证,一方面说明权衡权变不能离经,更不能反经,而必须以权行经,以权济经,即维护经的绝对地位和根本原则;另一方面又具有把权提升到经的高度的可能,肯定权衡权变的政治价值和道德价值,论证权衡轻重和权变方法的必要性、合法性。

那么,程颐是如何论证经权的绝对同一性的呢?就经权范畴的内涵来看,程颐是通过把经对权的规范或主导作用绝对化,限制权衡权变的效用范围,使权等同于经或提升为经的。何谓“经”?他说:“庸只是常,犹言中者是大中也,庸者是定理也。定理者,天下不易之理也,是经也。”(《河南程氏遗书》卷十五)经是不易之理即“定理”。作为“定理”,经在政治哲学上是指既定的永恒不变的原则,在时代内涵上是指封建社会的大纲大法,即政治宗法制度、伦理道德及纲常名教等。经之为“定”,明显地体现出经的绝对性、永恒性、稳定性的特点:“经者,百世所不变也。”(《河南程氏经说》卷八)何谓“权”?他认为,权只是在经所不及处而采取的应急措施或权宜之计,即权衡轻重利弊以通其变。其以汉文帝杀簿昭当与不当为例说:“汉文帝杀簿昭,李德裕以为杀之不当,温公以为杀之当,说皆未是。据史,不见他所以杀之故,须是权事势轻重论之。……须权他那个轻,那个重,然后论他杀得当与不当也。论事须着用权。古今多错用权字,才说权,不知权只是经所不及者。”(《河南程氏遗书》卷十八)在他看来,作为“定理”之经只是大纲大法,不能完全规范变化多端的“事势”,因而在具体运用中就会出现不足或不及的情况,而权就是在经所不足或不及处采取的灵活变通方法或应急措施,从而达到对“事势”轻重利弊的正确判断和恰当处置。可见,经作为永恒不变的原则和大纲大法,决定或制约着权衡权变,而权衡权变必须严格限定在经所许可的范围之内,不允许超越这一范围。否则,就会使权陷于变诈之术,从而失去权的政治价值和道德价值。这即是“常则守经,变则行权”。显而易见,程颐通过把经对权的规范作用绝对化,限定行权的效用范围,使权等同于经、提升为经的。

从经权关系上说,程颐把“义”视为连接经权的纽带、贯通的桥梁,从而得出“权便是经”的结论。何谓“义”?《礼记》言:“义者,宜也,尊贤为大。”孟子说:“敬长,义也。”(《孟子·告子上》)“义之实,从兄是也。”(《孟子·离娄下》)可见,义即是适宜,即符合儒家“尊贤”“敬长”“从

兄”等为主要内容的伦理纲常和道德规范。就此而言,义同经的时代内涵是完全一致的。从义与权的关系来看,权既然是在不得已的情况下采取的权宜之计或应急措施,以此达到对事势的正确判断和恰当处置,当然这亦是适宜(义)。故此,程颐说:“何物为权,义也。”(《河南程氏遗书》卷十五)“夫临事之际,称轻重而处之以合于义,是之谓权,岂拂经之道哉?”(《河南程氏粹言》卷一)如果权量轻重“以合于义”,那么权岂有违背“经之道”?既不违背“经之道”,怎能以“反经合道”为权?故权便是经。“权量轻重,使之合义,才合义,便是经也。今人说权不是经,便是经也。”(《河南程氏遗书》卷十八)在这里,程颐实际上是把经权视为义的两种不同属性:经体现出义的伦理纲常和道德规范等永恒不变的属性,权则表现出义在不同境遇中灵活变通的属性。既然经权都是义的体现或表现,当然,义就成为两者连接的纽带,贯通的桥梁,从而使权等同于经,把权提升为经。关于这一点,朱熹作了明确阐述:“义字大,自包得经与权,自在经与权过接处。”“经自是义,权亦是义,义字兼经、权而用之。”(《朱子语类》卷三十七)“义可以总括得经、权,可不将来对权。义当守经,则守经;义当用权,则用权。所以谓义可以总括得经权。”(《朱子语类》卷三十七)由上可见,程颐通过经权同一性的论证,试图克服汉儒“反经合道”说只见经权对立不见其统一的片面性,化解两者间的紧张和冲突,有其合理因素。然而,这种经权同一性则是只见同一不见对立的绝对同一性,甚至把权直接等同于经,消解了权的相对独立性。这样,程颐的“权便是经”说同汉儒的“反经合道”说一样,又陷入了另一极端的片面性。正如朱熹所言:“汉儒谓‘权者,反经合道’,却是权与经全然相反;伊川非之,是也,然却又曰‘其实未尝反经’,权与经又却是一个,略无分别。恐如此又不得。”“大抵汉儒说权,是离了个经说;伊川说权,便道权只在经里面。”(《朱子语类》卷三十七)此论甚确。可以说,程颐的“权便是经”说虽然内蕴着以权济经、以权行经的经权同一性的合理因素,但对

汉儒“反经合道”说的批判却有矫枉过正之偏颇。

简而言之,程颐的“权便是经”说强调经的绝对性、至上性和神圣性,试图以经权的绝对同一消解汉儒为反经寻找合道的理论依据,避免后世以行权为借口而反经叛道、犯上作乱的异端倾向。这种对经的强化和尊崇,使程颐哲学呈现出独断论倾向。

#### 四、“能用权乃知道”的权道观

程颐的理论贡献不仅在于经权观的建构,而且还在于运用中国传统的体用思维方法,全面地梳理权与道的关系,提出“能用权乃知道”的权道观,由此阐明了权衡权变的原则性和规律性问题,并为其“权”说提供了本体论支撑。

如前所述,程颐对经的强化和尊崇,并不意味着否定权衡权变的必要性、合法性,这从他的“权便是经”说把权提升为经的重要意涵就可以明显地看到这一点。不过,在他看来,要实现权衡权变的政治价值和道德价值,避免使权流于变诈之术,行权不仅要受经的限定和制约,而且还要遵循和掌握行权的原则和规律。在中国哲学中,“道”范畴的具体内涵颇丰,主要有本体之道、规律之道、伦常之道三种意涵。与此相应,权衡权变与道的关系也就有三种情况。

其一,权衡权变要合乎本体之“道”。程颐认为,道是最高的宇宙精神实体,是无形无声无臭的本体论范畴。他说:“有形皆器也,无形惟道。”(《河南程氏粹言》卷一)“盖上天之载,无声无臭,其体则谓之易,其理则谓之道,形而上为道,形而下为器,须着如此说。器亦道,道亦器,但得道在,不系今与后,己与人。”(《河南程氏遗书》卷一)无论是时间上的“今与后”,还是主体上的“己与人”,都是道的不同存在状态。在道与物关系上,万物由道所产生,又以道为其存在的根据:“道则自然生万物,……道则自然生生不息。”(《河南程氏遗书》卷十五)“道之外无物,物之外无道,是天地之间无适而非道也。”(《河

南程氏遗书》卷四)在这里,道是本体论,是世界观,而权则是灵活变通的方法论。世界观决定方法论,方法论表现世界观。得道决定用权,用权必须合道。他说:“能用权乃知道,亦不可言权便是道也。”(《河南程氏遗书》卷二十二)尽管权不同于道,但用权则不能离道,更不能背道、枉道,而要以道为根本原则。只有用权才能知道,而用权又是知道的必要条件。在他看来,只有对道有深刻的理解,透彻的体悟,灵活的运用,才能从宜适变,正确用权;如果对道理解不深、体悟不透、运用不活,就不能有效的通权达变,灵活变通。“君子之道,随时而动,从宜适变,不可为典要,非造道之深,知几能权者,不能与此也。”(《周易程氏传》卷二)

其二,权衡权变要合乎规律之“道”。在程颐哲学中,道既是形而上的宇宙本体,也是天地万物运行的法则和规律。他说:“天之法则谓天道也。”(《周易程氏传》卷一)“天下古今之所共由,谓之达道。所谓达道者,天下古今之所共行。”(《河南程氏经说》卷八)道既是天地万物永恒变化的法则,也是人类社会古往今来“所共由”“所共行”的客观规律。就道作为规律之义而言,权衡权变合道,就是要符合事物变化和社会发展的规律。在这里,权又是一个特定的主体能动性范畴。主体能动性既是认识和把握客观规律性的重要条件,也要受道客观规律的限定和制约。据此,程颐又把道作为衡量主体能动性的是非准则。他说:“夫心通乎道,然后能辨是非,如持权衡以较轻重,孟子所谓知言是也。揆之以道,则是非了然,不待精思而后见也。学者当以道为本。心不通乎道,而较古人之是非,犹不持权衡而酌轻重,竭其目力,劳其心智,虽使时中,亦古人所谓‘亿则屡中’,君子不贵也。”(《河南程氏文集》卷九)其意是说,权衡权变合乎道的便是“是”,便是合乎规律;不合乎道的便是“非”,便是违背规律。行权主体应该像“持权衡以较轻重”那样,“以道为本”“揆之以道”,才能达到明辨是非,存是去非,正确发挥行权主体的能动性。这又像“权衡尺度”那样,“能以是揆事物者,长短轻重较然自见矣”(《河南程氏外书》卷六)。因此,程颐主张权衡权变

合道,尊重规律;反对权衡权变悖道,违背规律。他把“以道为本”或“揆之以道”即认识和掌握客观规律视为行权的最根本准则。

其三,权衡权变要合乎伦常之“道”。道范畴既是形而上的宇宙本体、事物变化的规律,还是以“五伦”“五常”为主要内容的伦理道德规范。所谓“五常”,即是仁、义、礼、智、信。程颐提出“五常”合而言之是道,别而言之亦是道。他说:“且如五常,谁不知是一个道?既谓之五常,安得混而为一也?”(《河南程氏遗书》卷十八)“合而言之皆道,别而言之亦皆道也。舍此而行,是悖其性也,是悖其道也。”(《河南程氏遗书》卷二十五)因此,行权要遵循“五常”之道。所谓“五伦”,是指君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的伦理关系准则。五常是五伦关系的概括,即君臣以仁、父子以义、夫妇以礼、兄弟以智、朋友以信。他说:“道之大本如何求?某告之以君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,于此五者上行乐处便是。”(《河南程氏遗书》卷十八)五伦关系的道德原则为“道之大本”,道便具有了伦理道德的意蕴。就此而言,道与经的时代内涵是一致的。正如二程所言:“道之大原在于经,经为道。”(《河南程氏文集》卷二)“道之在经,大小远近,高下精粗,森列于其中。”(《河南程氏遗书》卷一)如前所述,权衡权变既然要以经为原则,实质上也就是以道为原则,即是符合伦理道德之道。权衡权变只有守经合道,既能避免流于变诈之术,也能实现儒家的伦理道德价值。

可见,在权道关系上,程颐既阐述了权衡权变的规律性问题,也为其权衡权变确立了伦理道德准则,提供了本体论支撑。诚如赵纪彬先生所言:“‘行权’的方法,从‘适道’的原理而来;亦即‘道’是‘权’的本体,‘权’是‘道’的应用,‘体用同源’。……必须先‘明道’而后才能将原理应用于实际;此即古人所说的‘精义入神以致用’;亦即今语所说的‘方法论从属于世界观’。”<sup>[1]266</sup>

## 五、“随宜应变,在中而已”的权中观

在权衡权变的实践中,程颐认为,汉儒之所

以使权陷入变诈之术,不能获得最佳效果,就在于没有掌握“中”的标准。在他看来,要取得权衡权变的最佳效果,避免使权流于变诈之术,就必须使权衡权变适中合度,恰到好处,如此才能取得最佳效果,实现理想目标。因此,他又通过论述权与中的关系,阐发了“随宜应变,在中而已”的权中观。

“中”这一范畴,是中国古典哲学对“度”的表述。所谓“度”,就是事物保持自己质的量的限度、幅度和范围,是和事物的质相统一的数量界限。何谓“中”?程颐说:“中者,当其可而已。”(《河南程氏经说》卷八)“中者,只是不偏,偏则不是中。”(《河南程氏遗书》卷十五)中的意思是“当”,即适当、得当、恰当,也就是适中合度,恰到好处,不偏不倚,无过不及。如果固守两端,或“偏”或“倚”,或“过”或“不及”,都“不是中”,都是失中。例如:“杨子拔一毛不为,墨子又摩顶放踵为之,此皆是不得中。”(《河南程氏遗书》卷十七)杨子执其“为我”而不知“兼爱”,墨子执其“兼爱”而不知“为我”,二者各执一端,“皆是不得中”。又如:“言行之中。素隐行怪,未当行而行,行之过者也;半途而废,当行而不行,行之不及者也。”(《河南程氏经说》卷八)这就是说,未当行而行是“行之过”,当行而不行是“行之不及”,过与不及都是失当,不能称为“行之中”。因此,只有避免偏与倚、过与不及,才能做到权衡权变适当合度,恰到好处。

那么,权衡权变如何才能避免“两端”,达到适中合度,恰到好处而取得最佳效果呢?

其一,取中需用权。程颐说:“中无定体,惟达权然后能执之。”(《河南程氏粹言》卷一)所谓“无定体”,就是没有固定不变的具体标准。中作为事物存在或时势变化的“度”,不是固定不变的(“无定体”),而是随着事物或时势的发展而变化的。因此,只有根据事物的发展,时势的变化,采取通权达变、灵活变通的方法,才能认识 and 把握“无定体”之中,即事物、时势变易之度。否则,死守教条,僵滞不化,不能运用通权达变、灵活变通的方法,就不能认识和把握“无定体”之中。所以,程颐说:“欲知《中庸》,无如权,须是时而为中。若以手足胼胝,闭户不出,

二者之间取中,便不是中。若当手足胼胝,则于此为中;当闭户不出,则于此为中。”(《河南程氏遗书》卷十五)可见,当不当手足胼胝,当不当闭户不出,完全因“时”而定,以“时”为中。在他看来,权衡权变不仅是取中的必要措施和手段之一,而且也要以取中作为最高、最根本的价值准则:“天下之理,莫善于中。……随宜应变,在中而已。”(《周易程氏传》卷四)权作为“随宜应变”的方法和措施,只有以“在中”为价值取向,才能获得“善”的效果。

其二,行权需“时中”。所谓“时中”,就是随时之中,即同时间、时势相符合之中,亦即“合时”。中国哲学不仅把时中视为君子道德修养和行为实践所应遵循的根本原则,而且还将其推扩为治国安邦的重要原则之一。二程说:“然则中者,亦时中耳。地形有高下,无适而不为中,故其中不可定下。”(《河南程氏遗书》卷二)“时中者,当其可而已,犹冬饮汤、夏饮水而已之谓。”(《河南程氏经说》卷八)“两端,过与不及也。执其两端,乃所以用其时中,犹持权衡而称物轻重,皆得其平。”(《河南程氏经说》卷八)时中就是随着时势变化和境遇变迁而取中。权衡权变需时中,即是说需要审时度势,以时势为中,趋时则能通变,通变需要用权。如此用权,才能顺应时势,合于时中,做到适当合度,恰到好处。这就像冬天需饮汤、夏天需饮水一样,要随着季节的变换而改变。在程颐看来,权衡权变要符合时中,还必须随着境遇的变迁而采取不同的处世方法,这是作为君子道德修养以实现理想人格的重要方面。他在注解《中庸》“君子而时中”一语时说:“可以仕则仕,可以止则止,可以久则久,可以速则速,此皆时也,未尝不合中,故曰‘君子而时中’。”(《河南程氏遗书》卷二十五)这就是说,作为有道德修养的君子应该与时偕行,与时俱进,即可仕则仕,可止则止,可久则久,可速则速。在这里,是仕是止、是久是速,都要根据时势的变化、境遇的变迁来决定,亦即采取权衡轻重、通权达变的处世方法来确定。如此,才能做到时中,符合时中。

其三,行权需“事中”。如果说时中强调的

重点是事物存在和时势变化的时间性维度,那么,事中强调的重点则是其空间性维度。做到事中,符合事中,就要随事取中,随物取中,因为“天下事事物物皆有中”(《河南程氏遗书》卷十七)。事物存在的复杂性、时势变化的无限性,决定了中在不同事物和境遇空间中有其不同的具体位置和标准。对此,程颐举出三个例证加以说明:“中字最难识,须是默识心通。且试言一厅则中央为中,一家则厅中非中而堂为中,言一国则堂非中而国之中为中,推此类可见矣。且如初寒时,则薄裘为中;如在盛寒而用初寒之裘,则非中也。更如三过其门不入,在禹、稷之世为中,若居陋巷,则不中矣。居陋巷,在颜子之时为中,若三过其门不入,则非中也。”(《河南程氏遗书》卷十八)由此可见,中的具体标准是随着事物空间的位移而改变的,也是随着时势、季节的推移而变化的,因此“中不可定下”。若“定下不易之中”,“则中者适未足为中也”,因为“天地之化不可穷也”(《河南程氏遗书》卷二)。既然没有固定不变的事中,那么权衡权变要做到事中,就必须符合事物空间位移之中,时势、季节推移之中。他说:“权其轻重而已。事重于去则当去,事轻于去则当留,事大于争则当争,事小于争则当已。”(《河南程氏粹言》卷二)这即是说,事重当去,事轻当留;事大当争,事小当已。在这里,是去是留,是争是已,都要以事物大小轻重之“当”即中为根本准则。只有权衡权变符合事中,才能分辨大小,度量长短,衡量轻重,权衡利弊,从而做到随事取中,随物取中,无事不中,无物不中。

其四,行权不能“执中”。所谓“执中”,即是固守一定点而不能通权达变、灵活变通。因此,二程提出权衡权变要做到时中、事中,就必须反对“执中”。他们赞同孟子“执中无权,犹执一也”的观点,认为杨子为我,墨子兼爱,各执一端,皆是不得中。而“子莫于此二者以执其中,则中者适未足为中也。故曰:‘执中无权,犹执一也。’若是因地形高下,无适而不为中,则天地之化不可穷也。若定下不易之中,则须有左有右,有前有后,四隅既定,则各有远近之限,便至百千万亿,亦犹是有数。盖有数则终有尽处,不

知如何为尽也”(《河南程氏遗书》卷二)。显而易见,子莫的执中不是时中、事中,而是调和折中,各取一半,把中固定在两端之间等距离的居中之点(或平均数),不知中是随着事物而变,随着时势而变的。子莫这种固守一定点而不知变通的执中与“执一”无异。因此,程颐说:“子莫执中,却是子莫见杨、墨过不及,遂于过不及二者之间执之,却不知有当摩顶放踵利天下时,有当拔一毛利天下不为时。执中而不通变,与执一无异。”(《河南程氏遗书》卷十八)在他看来,子莫把两端等距离的居中之点视为执中,就是不顾客观实际情况,主观随意地安排事物之中,而不是事物本身所固有的天然之中。他说:“至如子莫执中,欲执此二者之中,不知怎么执得?识得则事事物物上皆天然有个中在那上,不待人安排也。安排著,则不中矣。”(《河南程氏遗书》卷十七)事物天然自有之中,不依人的主观意志为转移,不能主观随意地安排,否则就是执中或执一,而执中或执一是不中,不是中。当然,子莫这种不知变通的执中或执一,就不能权衡轻重,灵活变通,也就无权可言了。

程颐反对“执中”的观点,朱熹阐述得更为明确。他说:“两端不专是中间。如轻重,或轻处是中,或重处是中。”(《朱子语类》卷六十三)又举例说:人有功当赏,或赏万金,或赏千金,或赏百金,或赏十金。“万金者,其至厚也;十金,其至薄也。则把其两头自至厚以至至薄,而精权其轻重之中。……不是弃万金十金至厚至薄之说,而折取其中以赏之也。”(《朱子语类》卷六十三)这说明,从万到十的区间是一个数量界限(度),都是中。而从万到十“折取其中”的中间平均数,则是折中。执中则是固守这个折中而不知权衡变通,那就是“执中无权”并“害于时中”了。这说明,在“执中无权”的观点上,朱熹与程颐的学术立场是一致的。

由上可见,程颐把“中”这一范畴引入权衡权变观,全面阐述了权衡权变的适度性问题。应该说,相对于汉儒“权”说的主要论域而言,程颐的这一观点大大强化了权衡权变在政治实践和道德践履中的实用性和灵活性,从而在一定程度上显现出程颐哲学的鲜活气象。

## 结 语

通过上述程颐“权”说的探讨和分析,可以总结出以下几点结论。

其一,传承性的历史地位。从儒家“权”说的逻辑进程来看,由汉儒到程颐再到朱熹恰好是一个否定之否定或正、反、合的辩证发展过程。在这一过程中,汉儒主张经权互悖的“反经合道”说处于肯定阶段,程颐提出经权统一的“权便是经”说处于否定阶段,朱熹阐述经权对立统一的“经是已定之权,权是未定之经”(《朱子语类》卷三十七)说处于否定之否定阶段<sup>⑦</sup>,三者恰好构成一个相对完整的发展周期。如果说,没有程颐对汉儒“权”说的否定,那么,就不可能有朱熹对程颐“权”说的否定之否定。就此而言,程颐“权”说不仅是连接汉儒与朱熹的中间环节,而且在汉宋儒家“权”说史上也处于重要的传承地位。

其二,批判性的学术立场。他的“权”说是通过批判汉儒和佛老的观点而形成的。一方面通过批判汉儒“反经合道”说,摒弃汉儒对黄老道家思想的援借,固守儒家伦理本位的学术立场,重新确立经对权的绝对权威,明显地表现出权威主义倾向;另一方面通过批判老子颠倒经本权末的“权诈之术”说,“老氏之学,更挟些权诈”(《河南程氏遗书》卷十五),“老子语道德而杂权诈,本末舛矣”(《河南程氏粹言》卷一),坚守儒家之权的权衡轻重、权变方法之本意。这又显现出反智主义倾向。

其三,系统化的理论建构。程颐将儒家“权”说的诸多范畴加以系统整合,梳理出较为周延的“权”说范畴之网。其中,权是核心范畴,其他范畴如经、义、道、中(时中、事中)等都是围绕着权范畴而展开的各种逻辑关系。如:权与经是灵活性与原则性、特殊性与普遍性的关系,权与义是权衡权变与适宜性的关系,权与道是方法论与世界观、能动性 with 规律性的关系,权与中是权衡权变与适度性的关系,等等。这种较为周延的“权”说范畴体系,凸显出程颐“权”说范畴的系统性。

其四,鲜活性的思想因素。程颐哲学虽然具有天理独断论和保守性的政治倾向,但他把“中”“时”“义”等范畴引入权衡权变说,反对执中、执一、泥常,这在一定程度上强化了权在政治实践和道德践履中的实用性和灵活性,也显现出其哲学体系中生机盎然的鲜活气象和发展动力。正如张立文所说:“经权范畴在中国哲学范畴系统中,是很活跃的、生机盎然的范畴,它没有使自己执一、泥常,而是在实践中不断改造自身,在实际中不断丰富自己,在争论中不断深化自己。”<sup>[2]740</sup>

其五,保守性的政治倾向。程颐哲学具有鲜活性的思想因素,但与其保守性的政治倾向存在着内在紧张和冲突。如前所述,他的“权便是经”说具有把权提升到经的高度的可能性,但这只是一种抽象可能,并非现实可能,其维护、尊崇经的绝对性、神圣性和至上性才是其根本主旨,以此遏制离经叛道、犯上作乱的异端倾向。这种以经制权,限定权的效用范围,取消权的相对独立性,不仅降低了权的地位,削弱了权的调节作用,甚至扼杀了权作为理学思想的活力因素。这正是程颐反对王安石变法,在政治上倾向保守的重要思想根源。

其六,经学独断论的特质。程颐哲学虽然容忍了权的观念,并对“权”说作了全面发掘和探讨,但同时又强调权乃是不得已而为之,只有在一般原则(“经”)无法正常贯彻的情况下,才可作适当变通。在经权观上,经始终占据主导地位,而权往往被用作经的补充,完成经的手段。权虽然可以对经有所变通,但这种变通本身必须受经的限定和制约。这种经学独断论,一方面降低了、减弱了权的价值和作用,如说:“多权者害诚,好功者害义,取名者贼心。君贵明,不贵察;臣贵正,不贵权。”(《河南程氏遗书》卷二十五)另一方面也使理学在后世的演变中渐失理论张力和活力,最终陷入教条、僵化乃至消亡。清儒戴震所言“后儒以理杀人”,即是此意。

### 注释

①参见杨国荣:《善的历程——儒家价值体系的历史衍

化及其现代转换》，上海人民出版社1994年版，第283页；张立文：《中国哲学范畴发展史（人道篇）》，中国人民大学出版社1995年版，第726页；蔡方鹿：《程颢程颐与中国文化》，贵州人民出版社1996年版，第125-127页；董根洪：《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社2001年版，第309-310页；傅永聚，任怀国：《儒家政治理论及其现代价值》，中华书局2011年版，第152-153页。②参见葛荣晋：《中国古代经权说的历史演变》，《孔子研究》1987年第2期；杨国荣：《儒家的经权学说及其内蕴》，《社会科学》1991年第12期；吴付来：《试论儒学经权论的逻辑走向》，《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》1996年第1期；徐嘉：《论儒家“经权相济”的道德模式》，《学海》2004年第3期；平飞：《守经善道与行权合道：儒家经权思想的伦理意蕴》，《江海学刊》2011年第2期；刘增光：《汉宋经权观比较析论——兼谈朱陈之辩》，《孔子研究》2011年第3期。③朱熹将“立”训解为“经”，如说“‘可与立’，便是可与经”；“立便是经。‘可与立’，则能守个经”。参见黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷三十七，中华书局1994年版，第992页。④如《老子》说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”“道生之，德畜之，物行之，器成之，是以万物莫不尊道而贵德。”“道”生天地万物的过程是：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”参见高亨著，华钟彦校：《老子注译》第四、五十一、四十二章，河南人民出版社1980年版，第27页、113页、98页。⑤杨国荣说：“董仲舒既以儒家为本位，同时又以开放的心态对待各家。后者

不仅表现在援法入儒，而且体现于对墨、阴阳、五行、黄老等诸家的吐纳之上；诚如不少论者所指出的，董仲舒对天道和人道的考察，多方面地吸取了从先秦到汉初的各家之说，从而展现了一种相容的精神。相对于先秦诸子各树一帜、彼此相辟而言，汉代思想家更多地表现出综合的趋向与沟通的胸怀，后者从一个侧面反映了天下一致而百虑、殊途而同归的时代特点。”参见杨国荣：《善的历程——儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》，上海人民出版社1994年版，第161页。由此可见，以董仲舒为代表的汉代公羊家“权”说存在着援道入儒、吸纳黄老道家思想的情况。⑥二程说：“万物皆只是一个天理。”参见《河南程氏遗书》卷二上，载《二程集》，中华书局2004年版，第30页。“天下之事归于一是，是乃理也。”参见《河南程氏外书》卷一，《二程集》，中华书局2004年版，第351页。程颐说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”参见《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，中华书局2004年版，第193页。“今一言以蔽之曰，万物一理耳。”参见《河南程氏粹言》卷一，《二程集》，中华书局2004年版，第1180页。⑦关于朱熹对汉儒和程颐“权”说的辩证否定，参见岳天雷：《朱熹论“权”》，《香港中文大学中国文化研究所学报》，总第56期（2013年1月）。

#### 参考文献

- [1] 赵纪彬. 释权[M]//困知二录. 北京: 中华书局, 1991.
- [2] 张立文. 中国哲学范畴发展史: 人道篇[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1995.

## On Cheng Yi's Theory of Quan

### Yue Tianlei and Yue Yangyang

**Abstract:** In an effort to remove the difference between the Han notion that “deviation from constancy (jing) is a return to the Dao” and the Song notion that “flexibility (quan) essentially equals constancy,” Cheng Yi proposed a new theory by claiming that, within the Confucian framework, “constancy is flexibility that has been accepted, and flexibility is constancy that has yet to be established.” Flexibility was subjected not only to a thorough exploration regarding its inter-relationship with the Dao; it was also given an ontological examination in matters pertinent to principles and regularities. The two notions of the Mean and righteousness were also integrated into this framework of discussion, characterizing how actions can be both appropriate and effective. Cheng Yi's theory was innovative, comprehensive, and systematic; it was also successful in opening up new grounds for further investigation of the notion of flexibility. And, yet, due to his ultimate insistence that “flexibility bows to constancy,” Cheng Yi's theory became rigidly dogmatic and suffered a subsequent decline.

**Key words:** Cheng Yi; Quan and Jing; Quan and Dao; Quan and the Mean; Confucian dogmatism

[责任编辑/云 扬]