



## 苏轼“应势适情”之政治伦理思想探微\*

陈力祥 吴 可

**摘要:**苏轼政治伦理思想一方面来自儒道之承学,另一方面则来自北宋的政治现实,在二者的双重作用下,苏轼以“道”“性”为形上依据,通过论证道与物的辩证关系以及人性本无善恶的观点,得出以“时势”和“人情”为标准的政治原则。在政治践履方面,苏轼认为应以“变通”的方式应对时势,以“礼”的手段引导人情,最后导向“善治”,即“天下之所同安”的理想状态。苏轼的政治伦理思想以“应势适情”为特色,包含着对经权变通的深度思考和对人本主义的坚守,为后世所接受、推崇与效法。

**关键词:**苏轼;政治伦理思想;应势适情;道势;性情

**中图分类号:**B244.99

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2022)04-0031-09

苏轼(1037—1101),字子瞻,一字和仲,世家眉山,世称东坡先生,是北宋颇具盛名的文学家、政治家和思想家。作为北宋士大夫阶层中的一员,苏轼身兼文人、学者和官僚等多重角色,虽然他在政治领域的思想和见地常常被其斐然的文学成就所掩盖,但正如南宋薛季宣(1134—1173)所说:“世传东坡工为文章,于政事盖亡可述,诵其奏草,自可不攻而破。蚬鹬笑鲲鹏之大,亦何知哉!……读其书者,其可忽诸!”<sup>[1]354</sup>苏轼在政治领域的著述之丰、形式之多与思考之深,使其政治伦理思想方面的理论成果并不逊于其他任何领域<sup>①</sup>。

苏轼生活在北宋中晚期<sup>②</sup>,其政治伦理思想主要散落于几处:一为苏轼的经解与注释;二为应试科举时所作的系列政论和进策;三为出仕后写就的关于治世之政的奏折;四为对历史朝代、人物和事件的评论<sup>③</sup>。虽然材料颇丰,但目前学界对这些材料的分析和研究大多停留在政

治与伦理二分的视角,缺乏对苏轼政治思想形上逻辑之展开与伦理之内在联系思考,故其内在机理与思想特色亟待发掘,体系亟待完善。

对苏轼政治伦理思想的把握需要从其现实缘由出发。北宋崇文治国,政治思想水平在中国历史上达到了登峰造极的程度,严复先生说:“古人好读前四史,亦以其文字耳。若研究人心、政俗之变,则赵宋一代历史最宜究心。”<sup>[2]668</sup>从以经为法的汉唐经学转向讨论“性与天道”的宋明理学,疑经思潮的兴起让北宋文人们不再拘泥于传统,而是着力于重建治世之道,苏轼也不例外。在北宋崇文治国之风与政权之忧的现实背景下,儒者的担当意识与一波三折的仕途经历,让苏轼逐渐形成了以“道”“性”为形上之依据,以当世之政为形下之归宿,具有内在逻辑机理和完整理论体系的政治伦理思想,呈现出了“应势适情”的自由主义与人本主义特色,成为中国传统政治伦理思想中的独特篇章。

收稿日期:2022-05-06

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA103)阶段性成果。

作者简介:陈力祥,男,湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙 410082),主要从事宋明理学、中国传统伦理研究。吴可,女,湖南大学岳麓书院硕士研究生(湖南长沙 410082)。

## 一、思想萌发：苏轼政治伦理思想的现实缘由

苏轼政治伦理思想首先来自对儒道二家的承学,早期他奠定了以儒为宗、兼融释道的学术基调,后又因坎坷仕路加深了其儒道并济的思维方式,最终导向“应时之势”的政治态度。与此同时,北宋政权之隐忧急需可行的改革方案,各党派相争不下,以苏轼为首的保守派蜀党立足于人的感性生命,批评二程不近人情的理学政论,呈现出了“适人之情”的情感底色。

### (一)应势之由：儒道承学与坎坷仕路

在家学上,苏轼的父母言传身教。其父苏洵“通六经、百家之说,下笔顷刻数千言”<sup>[3]13093</sup>,为苏轼树立了一个勤学擅文的榜样形象。10岁时父亲宦学四方,母亲程氏便对苏轼亲授以书,当苏轼对深陷党锢之祸却不失大节的范滂表达出敬佩之意和追随之心时,程氏亦对此加以肯定,其家学可谓儒风浓厚清正。在师承方面,苏轼博通经史,推崇孔孟,文好贾谊、陆贽,近承韩愈、欧阳修儒家道统,走的是儒家“学而优则仕”的有为之路,22岁应试礼部时的文章已颇具儒者出仕济民的担当意识与政治抱负。苏轼也将行使政治权力和引领文化风潮作为自己的义务和荣誉,认为“奔走服勤,人臣之常事;褒称劳勉,学者之至荣”<sup>[4]第三册,375</sup>。由此观之,无法割舍的儒家承学是苏轼坚持正统思想、致力于治国平天下的缘由所在,也为其政治伦理思想的萌生奠定了扎实的基础。

苏轼8岁入天庆观北极院小学,“以道士张易简为师”<sup>[5]47</sup>,早年便已受过道家思想影响。后来政治现实残酷,权力更迭拉扯,王夫之曾说:“自熙宁以后,一邪一正,皆归于此,而王安石、司马光实以身受其冲。于是而下之争起矣。”<sup>[6]162-163</sup>苏轼虽志气满怀,但始终与王安石、司马光等人政见不合,故而三次遭贬,起落更迭,身不由己。仕路之坎坷、世事之无常让苏轼长叹:“目若新生之犊,身如不系之舟。试问平生功业,黄州惠州崖州。”<sup>[4]第十册,677</sup>长时间的宦海沉浮和穷达交替让苏轼最终选择了借助佛老思想来排解人生愁苦,这样既能守住自己的坚持,

又不执着于现实之有为,避免陷入激愤或消沉的境遇。儒道并济的思维方式让苏轼在政治生涯中显得颇为豁达。

综观苏轼的家风师教和仕路历程,总体呈现出以儒为宗、兼融释道的思想特色,这在他的政治伦理观中也得以体现:一方面苏轼意识到了身为儒士的担当,终身无法完全跳脱出政治的漩涡;另一方面他在具体操作上选择了以“应势”的态度来对待变故。这种“应势”的态度并不是消极应对或投机主义,而是在儒者担当的前提下,在深刻理解道、准确把握势的基础上对变与不变进行选择,是一种中和而又积极的应变之法。这样的学术态度与思维方式包含了对经权思想的深度思考,决定了苏轼的政治伦理思想必然兼具秩序与变化的双重向度。

### (二)适情之因：政权隐忧与朋党相争

北宋是个文化繁盛、崇文治国的朝代,士大夫阶级适逢其会,成为北宋政权中的重要角色。虽然此时的北宋无大兵革已近百年,是一个相对和平统一的朝代,但苏轼作为士大夫阶层中的一员,怀着报国之心与忧民之虑,对当时之世进行了全面分析后,认为“天下多事,饥馑盗贼,四夷之变,民劳官冗,将骄卒惰,财用匮乏之弊,不可胜数”<sup>[4]第四册,64</sup>,并在此基础上敏锐地察觉到了国家尚在苗头中的隐忧:“无财”“无兵”“无吏”<sup>④</sup>。从长远来看,北宋政权本身的发展并不乐观,各方面均有可忧之事,民众的基本生活也没有确实的保障,究其原因,是因为没有一个合情合理、具有可行性的改革政策。苏轼感叹:“方今天下何病哉!其始不立,其卒不成,惟其不成,是以厌之,而愈不立也。”<sup>[4]第一册,289</sup>政治问题根深蒂固,新政改革困难重重,如果一开始没有确定好策略,问题非但无法解决,还会陷入恶性循环,后果不堪设想。面对这种情况,改革自然是势在必行。

在北宋这个学术与政治互相高度影响的朝代,学者们对治政之法的态度不尽相同,“方庆历、嘉祐,世之名士常患法之不变也;及熙宁、元丰之际,则又以变法为患”<sup>[7]134</sup>。士人们对变法的态度随着时间、派别的变化而变化,前有新旧,后有洛蜀,政见不一,针锋相对,直接影响到了政局的变动。政治制度的变与不变并不只是

政策制定的问题,在这过程中付出的成本以及最后的结果实际上都是由民众来承担的。

苏轼身处保守派旧党,却与以程颢、程颐为首,同为保守派的洛党不合,认为二程拘泥古礼,不近人情。洛党在政治哲学上强调天理的权威性,在伦理学上倾向于让人们安于天命,灭除与天理不符的人欲,“把人们的全部生活,包括政治生活和日常生活,都置于天理的支配之下”<sup>[8]162</sup>,无形之中提高了道德规范的底线,日常生活中应该被褒奖的行为成为道德要求的常态。在实行这套理论的过程中,民众正当合理的欲望被打压和扼杀,这显然是不合情理的。虽然洛蜀都是为了论证传统社会道德思想的普遍正当性,但蜀党在礼法之下,更关注民众的感性生命和现实生活,切近实践,中和随性,苏轼对“人情”的坚持也表现出反理学的色彩和可贵的人文主义关怀,为后世所推崇。总而言之,苏轼在北宋文化艺术繁荣昌盛的和乐景象中看到了危机,在力图实现“民不加赋而国用饶”的新政之下看到了人民生活的困苦,批评二程不近人情的理学政论,体现了人本主义政治伦理思想的情感底色,兼具礼法与情感的双重向度。

最终,苏轼以切近感性生命本身为出发点,集儒释道三家之长,在改革的迫切需要与实际推行之间寻找平衡,建立起了自己独特的道德伦理思想体系,即以“道势”和“人情”为本,以“应势”和“适情”为方,通过“变通”的方式和“礼法”的手段来实现“天下同安”的政治冀愿。

## 二、哲学基础：“道”与“性”的政治伦理向度

受北宋“性与天道”的理学思想影响,苏轼的政治伦理思想必然有其天道观和人性论的形上基础,并在此基础上推演出具体的政治实践,图1即为苏轼的“道”与“性”在政治伦理思想领域的逻辑展开过程。

“昔者圣人之兴作也,必因人之情,故易为

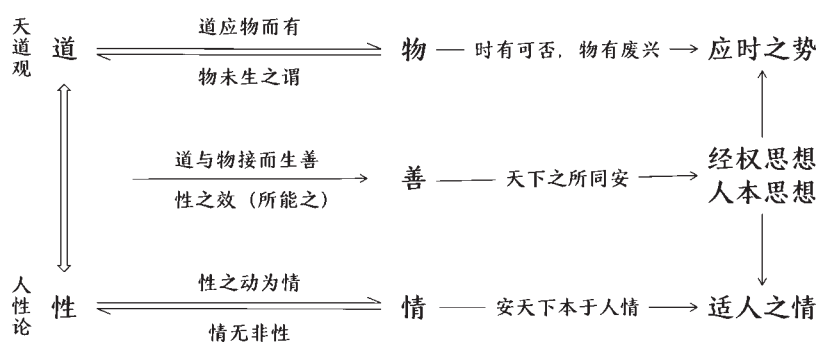


图1 苏轼政治伦理思想的“道”“性”展开过程

功;必因时之势,故易为力。”<sup>[4]第一册,598</sup>苏轼的政治伦理思想看似有“时势”与“人情”两个基本政治原则,但二者并非独立的并列关系,只是“道”“性”在政治伦理思想逻辑展开的两条脉络。苏轼曾在《易传》中讨论过“道”与“性”的关系:“敢问性与道之辨,曰:难言也,可言其似。道之似则声也,性之似则闻也。有声而后有闻邪?有闻而后有声邪?是二者果一乎?”<sup>[4]第十二册,258</sup>他以“声”拟“道”,以“闻”拟“性”,“声”之存在有赖于“闻”之作用,二者无所谓构成上的先后。正所谓“率性之谓道”(《礼记·中庸》),秉持人之本性便能与道相契合,秉持道来行事便为本性之体现,二者互为原则、密不可分。

### (一)道存于物,应时之势

相较于其他宋人将“道”与“理”“气”“心”等概念相联系,从而建构出完整的道论体系来说,苏轼的道论思想则显得颇为朴素。他的“道”并没有在形上层面对充分展开,而是借由“物”来进行具象化显现,他在《易传》中这样阐述“道”:

圣人知道之难言也,故借阴阳以言之,曰:“一阴一阳之谓道。”一阴一阳者,阴阳未交,而物未生之谓也。喻道之似,莫密于此者矣……若夫水之未生,阴阳之未交,廓然无一物而不可谓之无有,此真道之似也。<sup>[4]第十二册,258</sup>

夫道之大全也,未始有名,而《易》实开之,赋之以名,以名为不足,而取诸物以寓其意,以物为不足而正言之,以言为不足而断之以辞,则备矣。<sup>[4]第十二册,275</sup>

苏轼在“道”之难言的前提下,取“物”以寓其意,使用“物之未生”的概念来形容和比喻“道”。虽



然苏轼自认为不够准确,但他的“道”确实是通过与“物”相联系来进行论证的。一方面,“道”高于“物”而存在:“夫物芸芸各归根,众中得一道乃存。”<sup>[4]第十一册,462</sup>道是物未生之时的总名,是世界形成的法则、万物生存变化的原理。所以在苏轼这里,政治伦理领域中所有的道德标准和行为规范都应该符合“道”的标准,他在辨中国与夷狄之别时说道:

夫齐、晋之君所以治其国家、拥卫天子而爱养百姓者,岂能尽如古法哉?盖亦出于诈力,而参之以仁义,是亦未能纯为中国也。秦、楚者,亦非独贪冒无耻肆行而不顾也,盖亦有秉道行义之君焉。是秦、楚亦未至于纯为夷狄也。<sup>[4]第一册,143</sup>

在苏轼看来,齐、晋等不能纯为中国,是因为两国出于诈力的君主;秦、楚不至于纯为夷狄,是因为两国具有秉道行义的君主。也就是说,是否符合“道”与仁义,才是政治合理性与正统性的决定性因素。另一方面,“道”需要作用于“物”才能成为有,“夫道何常之有?应物而已矣。物隆则与之偕升,物污则与之偕降”<sup>[4]第一册,416</sup>。“道”应“物”而显,其表现形式会随着“物”的变化而变化。接着苏轼便将应“物”而显的“道”与因“俗”而定的“政”并举:“夫政何常之有?因俗而已矣。俗善则养之以宽,俗顽则齐之以猛。”<sup>[4]第一册,416</sup>由此观之,形上领域的无形之道被“物”彰显出来,在政治伦理中就会表现为有形的“俗”。至此,我们便可借助“物”和“俗”的概念来把握“道”在政治伦理领域中的指导作用。

道虽不变,而体有常新,对于视形下实践重于形上展开的苏轼来说,其政治伦理思想的重点在于如何发挥作为万物之理的“道”对政治伦理的指导和决定作用,即如何通过“道”决定“物”、“物”彰显“道”的辩证关系使阶段性的“政”符合永恒的“道”。答案即应时之势。

“道”虽是永恒无形的,但却可以通过“物”之“势”表现出来:“夫时有可否,物有废兴。方其所安,虽暴君不能废。及其既厌,虽圣人不能复。故风俗之变,法制随之。譬如江河之徙移,顺其所欲行而治之,则易为功;强其所不欲行而复之,则难为力。”<sup>[4]第三册,620</sup>这里的“势”是一个总名,它可以是政治体制的实行状态,可以是社会

风俗的发展变化,可以是群黎百姓的人心向背,所有符合客观规律的社会存在和社会意识在成型过程中所展现的状态都可以被称为“势”。它是随时发展变化的,故治政需对“势”有着敏锐的感知,正确的政策必然顺应当世之“势”,合于“势”者即合于“道”,不必皆有旧例,就能使民悦俗安;不合于“势”者即不合于“道”,纵有经典明文,亦不可行。这一点也表现在他对新政的态度上。苏轼起初并未反对熙宁变法,认为“凡今之所谓新政者,听其始之议论,岂不甚美而可乐哉?”<sup>[4]第二册,290</sup>但些许时日,他意识到变法急于求成,弊端渐出:“所行新政,皆不与治同道。立条例司,遣青苗使,敛助役钱,行均输法,四海骚动,行路怨咨。自宰相以下,皆知其非而不敢争。”<sup>[4]第三册,673</sup>此时的新法已不合时宜,使得世间动乱,民怨四起,这时苏轼自然改变了态度,极力劝阻新政的实行,要求“守中医安稳妥万全之策”,减缓改革的速度。

由此可见,苏轼对于政事兴废的标准在于是否合于“道”,具体表现在是否合于当时之“势”,合“势”即合“道”,不合“势”即不合“道”,这是“应势”原则的哲学基础和理论前提,二者关系就像船山所说:“迨已得理,则自然成势,又只在势之必然处见理。”<sup>[9]601</sup>至于如何判断“势”的走向以及具体实施层面,后文将详述之。

## (二)性无善恶,适人之情

在苏轼切近人之本身、关注现实社会的思想视域中,抽象的“道”需要以当时之“势”为依据来发掘它在政治领域中的现实作用,而与人密切相关、有实际发用的“性”与“情”可以更为直接地作为政治伦理的原则和依据<sup>⑤</sup>,而本文的“情”则是与“道”一体两面的、在政治伦理领域展开的人性论根据。

苏轼通过人之“才”与人之“性”的差异来论证人性是人所本有且无善无恶的。众人之所以会认为人性有善、有恶、有善恶混而不能定一,是因为错将由经验塑造所呈现出来的“才”当成了“性”:

圣人之所以与小人共之,而皆不能逃焉,是真所谓性也。而其才固将有所不同。今夫木,得土而后生,雨露风气之所养,畅然而遂茂者,是木之所同也,性也。而至于坚

者为毂，柔者为轮，大者为楹，小者为桷。桷之不可以为楹，轮之不可以为毂，是岂其性之罪耶？天下之言性者，皆杂乎才而言之，是以纷纷而不能一也。<sup>[4]第一册,281</sup>

苏轼以木拟人，木以土壤生存，因得雨露风气而枝繁叶茂，这是所有树木与生俱来的自然共性，即树之“性”。“才”则是树木长成后因其坚、柔、大、小的不同特性而为毂、为轮、为楹、为桷的结果。类比于人，“性”是所有人皆本有的自然意义上的生理本能，没有任何的价值取向，“才”则指的是“性”在外界环境作用下表现出来的不同的人格特色，是人各有之的，故而呈现出或恶或善的模样。

显然，苏轼认为善与恶的划分不在于“性”之所有，而在于“性”之所能，他说：“圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之，而之乎善；小人以是七者御之，而之乎恶。由此观之，则夫善恶者，性之所能之，而非性之所能有也。且夫言性者，安以其善恶为哉？”<sup>[4]第一册,281</sup>“性”与“才”可以说是体与用的关系，但就像不能以用作为标准去定义体一样，“才”所呈现出来的善恶之态也不能成为判断人性善恶与否的依据，真正能作为善恶依据的是人的“御性之法”，圣人御性则为善，小人御性则为恶。

苏轼还引入了“情”的概念，以“适人之情”作为人性论在具体政治实践中的方法和原则。他在注解乾卦卦辞时点明：“情者，性之动也，溯而上，至于命；沿而下，至于情，无非性者。性之与情，非有善恶之别也，方其散而有所为，则谓之情耳。”<sup>[4]第十二册,114</sup>在苏轼这里，“情”为“性”之动，二者的本质其实是合一的，在道德取向上同样没有善恶之别，这里我们需要先解决一个道德价值取向的问题：苏轼的政治伦理思想需要从人性论中寻找依据，但无善恶的“情”是否能成为政治伦理行为规定之“当然”呢？答案是肯定的。需要明确的是“情”之所以会在苏轼的政治伦理思想中出现，一是为了更加切近感性生命的自身现实，强调主体感性欲望的合理性，二是因为“圣人之情见乎辞。其性不可容言也”<sup>[4]第十二册,271</sup>。苏轼认为“性”作为与“道”同一范畴的先验根据，相对来说难以用言辞表述，而“情”恰好可以作为语言的出口，他将“性”散而有所为的状态称为

“情”，“情”是“性”的表现，表现为莫不好逸豫而恶劳苦，莫不乐富贵而羞贫贱的自然欲望，且这些感情欲望在很大程度上其实是合理的。当政治主体意识到这一点时，无善恶的“情”便可以成为政治伦理行为规定之“当然”，重点在于对“情”的态度而非其本身，只要对其进行正确的引导，就能制定出长治久安的政治制度，从而导向“善”的方向。

苏轼认为理想的政治状态必然以“情”为标准：“夫圣人之道，自本而观之，则皆出于人情。不循其本，而逆观之于其末，则以为圣人有所勉强力行，而非人情之所乐者。”<sup>[4]第一册,179</sup>人之“情”是苏轼政治伦理思想的出发点和落脚点，所以他在考虑具体的政治主张时格外关注人的具体情感，如他在《策别安万民三·均户口》中提到：“臣愚以为民之情，莫不怀土而重去。惟士大夫出身而仕者，狃于迁徙之乐，而忘其乡。昔汉之制，吏二千石皆徙诸陵。为今之计，可使天下之吏仕至某者，皆徙荆、襄、唐、邓、许、汝、陈、蔡之间。”<sup>[4]第一册,598</sup>借由民众怀土重去、士大夫迁徙忘乡的情感来制订迁移计划，解决民之不均的弊端，达到均户口的目的。

综上，隐于本体概念之中的“性”本身并不能成为苏轼政治伦理“行为之当然”，需要用可显现的“情”作为牵联才能与政治实践相关联，所以苏轼政治伦理思想在人性论中的合理性根据是建立在“情”之上的。他反对绝情谈性，认为人性不能离开人情来谈，在批判韩愈等儒者对性情进行二分的同时力证“人之情”的合理性，为其政治伦理思想建构提供了更具普适性的人性依据，彰显了其立足于现实生活的人文主义关怀。

### 三、政治践履：“应势适情”以求“天下同安”

根据“道”“性”基础的逻辑展开，苏轼的政治伦理原则落在了“时势”与“人情”之上。在具体的实践领域中，苏轼一方面对常与变进行了深度思考，在不离其道的前提下以“变”应“势”；另一方面肯定人的合理欲望，将“得情”和“节情”相统一，选择了制“礼”适“情”。在经权思想

和人本主义的指导下,权变和礼法反溯其初,导向政治伦理最初的目的——“善”,即苏轼所希冀的“天下之所同安”的理想状态。

### (一)“以变应势”的治世之道

苏轼对何为顺应时势做过解释:

夫天下不能岁岁而丰也,则必有饥馑流亡之所,民方其困急时,父子且不能相顾,又安知去乡之为戚哉?当此之时,募其乐徙者,而使所过廩之,费不甚厚,而民乐行。此所谓因时之势。<sup>[4]第一册,598-599</sup>

就具体治政手段而言,顺应时势需要建立在对社会现实的深刻了解和对未来走向的精准把握上,面对年岁不丰、民有困急的情况,就需要根据当时的形势具体问题具体分析,对人口进行合理的规划和迁徙,使民众聚散有致,调节人与田地的矛盾,以尽其用。由此可以看出,苏轼的政治观重在根据时势而变,强调政治主体的主观能动性,希望通过和缓可行的政策来解除政权之忧。

前文已论述了合“势”便是合于“道”。那么接下来的问题便在于如何判断“势”的走向,以及如何根据“势”来改变治政手段,这就涉及到苏轼的经权思想。在政治伦理生活中,一般情况下主体所遵守的约定都是“道”在政治伦理日用中的表现,当这些表现日趋成熟、稳定并为民众所接受后,便以约定俗成的方式获得了当下的规约性质,这样的标准被称为“经”。但有些新趋势的成长过程是难以察觉的,在时势逐渐变化的情况下,若仍以“经”作为行事的标准,就会背离原来的“道”,这时就需要选择和运用“权”的方式。所谓“天下治乱,皆有常势。是以天下虽乱,而圣人以为无难者,其应之有术也”<sup>[4]第一册,546</sup>。这当然不是离经叛道,而是一种以变通的方式复归于“道”的手段,变的是治政手段,通的是道之统体:“变者两之,通者一之。不能一则往者穷于伸,来者穷于屈矣。”<sup>[4]第十二册,259</sup>如此才能达到“既变之,复通之,则反复于万物之间,无遗利矣”<sup>[4]第十二册,259</sup>的状态。正如朱熹所言:“经者,道之常也;权者,道之变也。”<sup>[10]989</sup>面对当时之势,我们需要根据其变化来确定治国方略,进退屈伸需与“势”保持一致,顺之则吉,逆之则凶,同时也要意识到在时刻变化的“势”

之中有“道”恒存,所以至变之中定有常守,而为达常守必以至变。

苏轼的变通思想是君主的治政手段,也是统治阶级本身的标准。他将“势”之无常无差别地作用在统治阶级身上:“《涣》之世,民无常主。六三有应于上,志在外者也;而近于九二,二者必争焉,故涣其躬,无所适从,惟有道者是予而后安。”<sup>[4]第十二册,240</sup>对于民众来说,并没有恒在的君主,唯有合道者才能久安。不同于理学家将天理的超然性与统治阶级的政治权利相结合,苏轼的时势是面向所有主体的,“势之所在,天且不能违,而况于人乎!”<sup>[5]81</sup>在“势”的作用下,政治主体一视同仁,君主臣子均无例外。政治伦理的正当与否被“势”的自然性和“变”的强制性所规定,“以变应势”自然成为了苏轼政治伦理思想的治世之道。

从个人而言,苏轼在仕宦过程中的政见也是符合“应势以变”的治道原则的。他不迎合熙宁变法,亦不赞同元祐更化,三次被贬的原因均为与当朝的主流政见不合,这种有悖于君主,亦逆于权势的政治态度恰好来源于对时势之“变”的坚守。若熙宁变法能以和缓的方式持续推进,元祐更化能以理性的态度对新政去芜存菁,便恰好与苏轼的政见相符了。可见苏轼所应之“势”不是权势政势,而是客观存在的时势,所以他应“变”之法不是趋附主流政见,而是基于他对于何者能导向善政的精准判断。值得关注的是,“人情”在此判断中有着极为重要的地位。

### (二)“以礼适情”的治人之法

苏轼的“情”有明显的自然倾向,并且毫不掩饰人欲在本性中的存在,与当时的主流理学所倡导的“存天理,灭人欲”大相径庭。理学家将“人欲”的范围限定在与“天理”相冲突的感性欲望范畴之中,所强调的道德伦理规范为了保持理论上的纯粹性,在实施过程中无法适用于所有的具体道德行为,不具备普适性,更不能保障人权与人欲的合理性与合法性。从政治作用的角度来说,侯外庐先生将理学称为“思想史上的浊流”<sup>[8]21</sup>。作为官学,理学是统治阶级压在劳动人民头上的“华盖”和精神镣铐,沉重非常却去之不得。苏轼强调人“情”的政治伦理思想却突破了这一“华盖”,他着眼于被统治者的生



命需求,试图用“礼”为普通民众的“情”寻求一个合理性与合法性的出口。

首先,礼为人情之所出。“夫礼之初,缘诸人情。”<sup>[4]第一册,153</sup>礼的根源来自于人情,这是它能为民所接受的根源,苏轼在分析礼的时候说道:“礼以文为饰,宜若近于伪;然而得情者,莫若礼也。”<sup>[4]第一册,421</sup>在他看来,礼的产生是既定的现实,但并不是为了遵礼而制礼,礼的根源和依据其实都在于人情。其次,“礼”为情所出的同时还是情之所节。“因其所安者,而为之节文,凡人情之所安而有节者,举皆礼也。”<sup>[4]第一册,153</sup>礼的作用不能仅仅局限于“得”人情、“安”人情,它作为天道人伦的政治外化,必然要发挥其“明天下之分,严君臣、笃父子、形孝弟而显仁义”<sup>[4]第一册,154</sup>的政治作用,这就需要用“礼”对人情进行向善的引导。

苏轼并没有用其他标准去定义“情”在各种情况下是否应该被满足,而是用“情”本身进行反推和思考,以结果的矛盾之处来判断何时得情、何时节情,以及“礼”是否适“情”。他是这样解释磬折百拜之礼与人情之间的矛盾之处的:

今吾以为磬折不如立之安也,而将惟安之求,则立不如坐,坐不如箕踞,箕踞不如偃仆,偃仆而不已,则将裸袒而不顾,苟为裸袒而不顾,则吾无乃亦将病之。夫岂独吾病之,天下之匹夫匹妇,莫不病之也。苟为病之,则是其势将必至于磬折而百拜。由此言之,则是磬折而百拜者,生于不欲裸袒之间而已也。夫岂惟磬折百拜,将天下之所谓强人者,其皆必有所从生也。辨其所从生,而推之至于其所终极,是之谓明。<sup>[4]第一册,179-180</sup>

若是仅仅以人情所安来判断,礼的存在是没有必要的,毕竟磬折不如立,立不如坐,坐不如箕踞,箕踞不如偃仆,最后导向裸袒而不顾。但这样反推的结果显然是不合理的,苏轼甚至用“病”来形容,这与“莫不乐富贵而羞贫贱”的人情又产生了矛盾。所以磬折百拜之礼之所以存在,并不是因为其本身的强制性,而是与人的情感系统发生了复杂而又微妙的作用,在权衡演化的过程中形成了人情的必然之势。

苏轼的“情”的内部逻辑是自洽的,礼之所

以能成为情的出口,是因为得情之“真”,御得其道,既满足了“情”的合理欲望,又对“情”导向自身矛盾的部分进行了节制,真正做到了以礼“得情”“节情”而“适情”。

### (三)“天下同安”的善治理想

政治作为一种社会现象,必然与伦理相关,其本身是人类群体向善的需求,包含着向善的必然趋势。苏轼对“善”的理解从未局限于人性角度,而是直接与政治伦理相契合:

夫太古之初,本非有善恶之论,唯天下之所同安者,圣人指以为善;而一人之所独乐者,则名以为恶。天下之人,固将即其所乐而行之,孰知夫圣人唯一人之独乐不能胜天下之所同安,是以有善恶之辨?<sup>[4]第一册,281-282</sup>

所谓善恶,并非原始本有,而是圣人指天下之所同安,圣人之治不以私,若是将善恶仅仅理解为人性之所出就太过狭隘了,在政治伦理的视域中,一人独乐远不如天下同安,这才是“善”的政治伦理价值之所在。在此基础上,苏轼对何为“善治”有所界定:

世之方治也,如大川安流而就下。及其乱也,溃溢四出而不可止。水非乐为此,盖必有逆其性者,泛滥而不已。逆之者必哀,其性必复;水将自择其所安而归焉。古之善治者,未尝与民争;而听其自择,然后从而导之。<sup>[4]第十二册,239</sup>

在这段话中,苏轼以“时势”与“人情”为“善政”之原则的态度表露无遗,他将政治比作大川之流,若想让大川安流而不乱,就要掌握水之向下的特性与势态,在此基础上对其进行引导,水便会因其向下之性、向下之势自择其所安而归;放在百姓身上也一样,统治者不应与百姓相争相对,而应先让百姓根据道势与人情之所安作出选择,再对这些选择加以引导,如此才能称之为“善治”。

和北宋大部分士人一样,苏轼对三代之治极为推崇,因为那是一个“仁礼治政、以德治政、善政良政时代”<sup>[11]</sup>,三代“善治”的核心便是民本主义的政治诉求。虽然在中国传统社会中,政治在大多数情况下都意味着维护统治阶级的特殊权力,但“夫霸王之所始也,以人为本,本理则

国固,本乱则国危”(《管子·霸言》),不论从发展前景还是从最终归宿来看,它都应该是所有政治主体利益冲突、分配与调和的结果,是“为了维护人类社会中的共同利益以及对这种利益的权威性保障”<sup>[12]</sup><sup>167</sup>,不能只从统治阶级之私的角度思考问题。基于此,苏轼在思想和行动上都为公、为民、为天下作出了最大努力,无论从苏轼本人的政论中提出的“四策十七别”<sup>⑥</sup>来看,还是从《宋史》中“时新政日下,轼于其间,每因法以便民,民赖以安”<sup>[3]</sup><sup>10808</sup>的侧面记载来看,苏轼都以“天下同安”作为自己的政治理想,并且为这份理想付出了诸多实践。

综上,根据苏轼政治伦理思想的内在理路,从天道观角度来看,“道与物接而生善”,达到善治需要“以变应势”;从人性论基础上来看,善是“性之效也”,达到善治需要“以礼适情”。由此延伸出来“以变应势”和“以礼适情”的政治践履,其最终目的也都是为了导向善政,即“天下之所同安”的政治诉求,这样的冀愿虽无法超脱出中国传统社会的局限性,但苏轼在政治践履中“应势适情”以求“天下同安”,彰显了其独特的经权思想和人本主义色彩,至今仍有借鉴意义。

## 结 语

在北宋以理学为正统的学术政治潮流之中,苏轼“应势适情”的政治伦理思想可谓独树一帜。当理学将“道”阐述为支配一切的超然力量,将道德规范变成统治阶级的压迫手段时,苏轼将“理”拉入现实的“物”之中,弱化“理”的形上层,侧重在实践中以“变”来应对具体的“势”;当理学选择了理论的纯粹性而不能保证人权与人欲的合理满足时,苏轼取消了人性的善恶属性,充分肯定了人的合理欲望,并以“礼”对人情进行调控,从而导向“天下之所同安”的理想状态。

与此同时,苏轼也肯定“道”的存在,并且从未否认以理性抑制和指导感性,他只是强调在秩序之下,人的自由究竟能被许可到何种程度,人的感性生命能否得到尊重的问题。苏轼试图在秩序与变化、礼法与情感之间寻求平衡,这样

的中和倾向也是其政治伦理思想的特色所在。

后人赞苏轼有立朝之大节:“昔人谓:‘论人先观其立朝大节。’如苏子瞻风采凝持,非碌碌苟同世俗。”<sup>[13]</sup><sup>第五册,595</sup>这份立朝大节的底气让他始终保持着孤勇之姿,不与世俗苟同,宋孝宗赵昚评价苏轼道:“忠言谏论,不顾身害。凛凛大节,见于立朝。放浪岭海,偃于渔樵。”<sup>[14]</sup><sup>579</sup>苏轼之所以在朝有忠,遇贬不惊,究其原因,正是因其政治伦理思想融贯三家,其逻辑之自洽与体系之完整,足以支撑其政治信念,指导其政治践履。尽管强调形式纯粹性的理学传统被当时的政治主流所接纳,但用历史发展的眼光来看,苏轼立足于人感性生命的政治伦理思想不仅对当时之政有指导和警醒的作用,更是经受住了时间的考验,为后世所推崇,久有余波,至今未已。

### 注释

①苏轼的政治思想著述颇多,留存文集共十二册七十五卷,参考李之亮笺注:《苏轼文集编年笺注》,巴蜀书社2011年版,政治伦理思想分散其间,以传、策、赋、论、诗、记、书等多种形式呈现。②苏轼生于宋仁宗景祐三年(1037年),卒于宋徽宗建中靖国元年(1101年),享年66岁。北宋自赵匡胤兵变建国(960年)始,靖康二年(1127年)被金所灭,共历9帝,历时167年。③一:包括《易传》九卷、《书传》二十卷与《论语说》;二:集中在嘉祐二年至六年(1057—1061年),系列政论包括《通其便使民不倦赋》《三法求民情赋》《礼以养人为本论》等,进策包括《策总叙》一篇、《策略》五篇、《策别》十七篇和《策断》三篇;三:如《思治论》《正统论三首》《上初即位论治道二首》《策问六首》等;四:如《秦始皇帝论》《扬雄论》等。④其中财政问题最为严重:“自宫室祷祠之役兴,钱币茶盐之法坏,加之以师旅,而天下常患无财。”五六十年,财终不可丰,本身经济基础薄弱,养官养兵带来的冗费让政府财政入不敷出,每年给辽、金和西夏的岁币和岁赐成为北宋财政的又一负担。这些少数民族政权不仅累及财政,还危及疆土,然而北宋却因“常患无兵”无法解决外患:“自澶渊之役,北虏虽求和,而终不得其要领,其后重之以西羌之变,而边陲不宁,二国益骄。以战则不胜,以守则不固,而天下常患无兵。”募兵制和“吃空饷”分别在质量和数量上削弱了北宋军队的实力,说是“无兵”,实则“无强兵”,难以建立基本的卫国之防线。为了增强国力,改革势在必行,然而“常患无吏”的政治问题又被摆在眼前:“自选举之格严,而吏拘于法,不志于功名;考功课吏之法坏,而贤者



无所劝,不肖者无所惧,而天下常患无吏。”中枢机构“择吏难”,地方官“少贤吏”,“天下无吏”的问题不在于人数,而在于能力不足、选择不当,朝廷权力更迭不断,改革也难见其效。以上均见于苏轼《思治论》。⑤学界有众多研究者将苏轼的思想归为情本论。王晨:《苏轼文艺思想中的“情本论”》,海南大学2020年硕士学位论文,2020年;胡金旺:《苏轼道本论与工夫论关系探微》,载《南昌大学学报(人文社会科学版)》2016年第1期;李文红:《〈东坡易传〉性情论刍议》,山东大学2014年硕士学位论文,2014年;刘祎:《苏轼伦理思想的基本特征》,载《伦理学研究》2010年第2期;冷成金:《从〈东坡易传〉看苏轼的情本论思想》,载《福建论坛(人文社会科学版)》2004年第2期;等。⑥“四策十七别”是苏轼嘉祐六年(1061年)应制科考试时所作进策中的核心内容,也是“善治”理想在政治践履方面的具体表现。其中“策”为总纲,共有四,分别为课百官、安万民、厚货财、训兵旅。“别”为细则,共十七,分别为厉法禁、抑侥幸、决壅蔽、专任使、无责难、无沮善,此六者为课百官之别;崇教化、劝亲睦、均户口、较赋税、教战守、去奸民,此六者为安万民之别;省费用、定军制,此二者为厚货财之别;蓄财用、练军实、倡勇敢,此三者为训兵旅之别。

#### 参考文献

- [1]曾枣庄,刘琳主编.全宋文:第257册[M].上海:上海辞书出版社,2006.  
[2]王栻主编.严复集[M].中华书局,1986.

- [3]脱脱等撰.宋史[M].北京:中华书局,1985.  
[4]苏轼著.李之亮笺注.苏轼文集编年笺注[M].成都:巴蜀书社,2011.  
[5]苏轼撰.王松龄点校.东坡志林[M].北京:中华书局,1981.  
[6]王夫之著.舒士彦点校.宋论[M].北京:中华书局,1964.  
[7]陈亮著.邓广铭点校.陈亮集[M].北京:中华书局,1987.  
[8]侯外庐,邱汉生,张岂之主编.宋明理学史:上卷[M].北京:人民出版社,1982.  
[9]王夫之著.王孝鱼点校.读四书大全说[M].北京:中华书局,1975.  
[10]黎靖德编.王星贤点校.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.  
[11]陈力祥.论陆九渊“本心”为政的政治伦理思想[J].内蒙古师范大学学报(哲学社会科学版),2020(4):71-78.  
[12]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集:第4卷[M].北京:人民出版社,1975.  
[13]赵春宁,师雅惠著.周祖撰主编,胡旭副主编.历代文苑传笺证五:明史文苑传笺证上[M].南京:凤凰出版社,2012.  
[14]祝尚书编.宋集序跋汇编:第236册[M].北京:中华书局,2010.

## A Probe into Su Shi's Political Ethics Thought of "Adapting to the Situation and Feeling"

Chen Lixiang and Wu Ke

**Abstract:** Su Shi's political ethics thought can be originated from Confucianism on the one hand, and the political reality in the northern Song Dynasty on the other hand. With the influence of these two aspects, Su Shi took "Dao" and "nature" as the metaphysical basis, discussed the dialectic relationship of Dao and things, promote the view that human nature is neither good nor evil, and finally made the conclusion that political principle should base on the time and human feeling. In the aspect of political practice, Su Shi proposed to respond to the situation in a flexible way, guide human feelings by means of courtesy, and finally lead to the ideal state of "good governance", that is, "all under heaven are at peace". Su Shi's political ethics thought is characterized by "adapting to the situation and feeling", which contains the deep thinking of the flexibility of the right and the adherence to humanism, and has been accepted, respected and imitated by later generations.

**Key words:** Su Shi; political ethics thought; adaptability to the situation and feeling; potential; temperament

[责任编辑/晓东]