

不离不杂论的中国哲学元理义蕴(下)

张立文

摘要: 中国哲学理论思维的理性力量,在其掌握唯变所适的魅力,科学依靠理性之光而照亮客体,和合学依靠“万物本吾一体”的联通之光而智能网络世界。世界虽千变万化,但都寓于不离不杂之中。人们仰望太空,俯察大地,发现天地万物不动即静,即静即动,动静不离不杂。体现为智动仁静,静能制动,静闭动开,动静相召,动静互根。就物来看,动静相离不杂;就神妙看,动而无动,静而无静,神妙万物,动静非外力所致。天地万物无时无刻不在变化之中。在中国哲学理论思维中“变”为顿变、突变,相当于质变;“化”为渐化,不显著细微的化,相当于量变。体现为变质化量,变通化成。渐化的裁断,由量变转化为质变。自然、社会、人生都处在质与量、变与化的流动之中。自然、社会、人生的发展变化都具有内在逻辑规则性,相当于理;由人类社会内在矛盾、冲突所形成和推进的社会历史发展变化的趋势,便是所谓势。体现为理固势常,理势相因,顺势合理,理是势之理,势是理之势,理势互相綰结,互为动因。社会历史发展的必然之理与必然之势,一旦约定俗成,形成各种形式的规范、规定,便具有一定的常规性、经常性、原则性,这便是所谓经;但随社会不断发展变化,原有规范、规定亦随之而变化,这便是权的变动性、变通性、灵活性。体现为权反于经,阴权阳经,经常权变,经权合一。动静、变化、理势、经权在社会历史发展中均依不离不杂之理而不例外。

关键词: 动静;变化;理势;经权

(接2020年第2期)

三、质量的互变

动与静是运动的两种形态,运动的活力是由其自身固有的质与量规定的。自然、社会、人生的演化是为道屡迁的过程,亦即质变与量变的互通、互变的过程。在中国哲学理论思维中,变与化的概念、范畴、性质、内涵,似为质变与量变。质变与量变是事物发展中两种状态或形式。“质”是指此事物区别于彼事物的规定性;“量”是指事物数量增加或减少,以及场所的变换,并不改变事物原有的性质。

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”(项目批准号:12ZDA0)。

作者简介: 张立文(1935—),男,浙江温州人,中国人民大学一级教授、博士生导师,中国人民大学和合文化研究所所长,中国人民大学孔子研究院院长,中国周易研究会副会长,北京,100872。

在中国传统哲学中，“变”有改变、权变、变幻、变法、变革、变故、变通、变异、变态等义。《小尔雅·广诘》：“变，易也。”《广雅·释诂三》：“变，馫也。”馫与易通假。《广雅·释诂三》又作“变，匕也。”《说文》：“匕，变也。从倒人。”段玉裁注“变，更也。”“化”见于甲骨金文（甲骨文：《殷墟文字乙编》2268，《甲骨续存》2215；金文：《中子化盘》等）。《说文》：“化，教行也。从匕，从人，匕亦声。”朱芳圃《殷周文字释丛》云“化象人一正一倒之形，即今俗所谓翻跟头。《国语·晋语》：‘胜败若化。’韦注‘化，言转化无常也。’《荀子·正名篇》：‘状变而实无别，而为异者谓之化。’杨注‘化者改旧形之名。’皆其引申之义也。”化又义感化，转变人心、风俗。《尚书》载：“肆予大化，诱我友邦君。”孔颖达疏“我欲尽文王所谋，故我大为教化，劝诱我所友国君，共伐叛逆。”^{[2]199}感化与教化都为化的一种方式、形式。王充说“天地之性，本有此化，非道术之家所能论辩。”^{[38]934}化为造化，不是道术家所说鬼与人触犯即生病。《素问》载“人有五脏，化五气，以生喜、怒、思、忧、恐。”人有五脏生化五志之气，即生喜、怒、思、忧、恐情志变化。另义“消化”，韩非说“有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。”^{[20]465}取火熟食，以消化腥臊的味道。

中国哲学在致知事物运动量变与质变及质量互变的演进中，对其作出了丰厚而生动的规定。如质变称“顿变”“倏然之变”“著变”等；量变称“渐化”“渐渐消磨将去”等。质变是事物内部固有规定性的突破，即其原有度的度越，是其性质的变化。量变的渐化是其在原有度的范围内的延续和渐进，是不显著的、细微的化。如十月怀胎，婴儿在母亲身体内渐渐成长，一朝分娩，婴儿出生就是一种突变，即质变。体现为：化神变智，变质化量。春秋时期，变与化概念、范畴是单一的并未相对连用。《孙子兵法》曰：“兵无常势，水无常形；能因敌变化而取胜者，谓之神。”曹操曰：“势盛必衰，形露必败，故能因敌变化，取胜若神。”^{[8]103}这里变化在同一意义上使用，并未区分“变”与“化”的不同涵义、性质，为一个概念。

《管子》四篇变化连用，“过在自用，罪在变化”，“变化则为生，为生则乱矣”。^{[3]776}不变无过，罪过在于任意变化，变化生乱象。没有对变化分别作规定，但在《内业》篇赋予变化以不同的对象。“凡心之形，过知失生。一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智。惟执一之君子能为此乎！”^{[3]937}安心的方法，成智便理足，若过其度，则失其生。无心于物事，而物事自变化。物化为神，事变智。以化与变说明神与智，即神化与智变。变与化既不离又不杂，既融合又相异，说明其不同相应对象和状态。

庄子继老子而有思辩理性，在庄周梦蝶中提出物化的概念。他把将要化、未曾化，或不化、已化的情况，看作犹如做梦。庄子借孔子之口，将变与化予以差分。“仲尼曰‘死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。’”^{[11]189}死生是大变，是显明的变，有质变之义。事物的化，不离其根本，蕴含着不改其宗的量变的意思。变为质变，化为量变。

天地变化，变通化成。《易传》论变与化，着眼于自然、社会、人生的总体形相，并对变与化分别作了规定，所谓变：其一，有通的意思。“易，穷则变，变则通，通则久”。陆绩曰：“阴穷则变为阳，阳穷则变为阴，天之道也……穷则变，变则通，与天终始故可久，民得其用故无所不利也。”^{[13]427}上古包牺氏教民取禽兽而食，民多兽少，其道穷。后神农氏教民种植以食。通即贯通，通达无碍。若不通，就会陷于穷境。变通才能使事业成功。“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”^{[13]407}犹如门户一闭一开和人一来一往不穷称为变通。变通才能持续不断，这是讲变的

作用和功能。其二,变是一事物转化为性质相反的另一事物。“剥,剥也。柔变刚也。”^{[2]38}剥卦卦象,五阴爻居下,一阳爻居上,阴为柔,阳为刚。五阴柔强盛,一阳微弱。因而,柔能变刚,刚被柔所战胜。这里变是指一方克服、战胜一方,或一方吃掉一方,是一种质变的形式。其三,变是运动的形式。“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”。虞翻注:“变,易。动,行。六虚、六位也。日月周流,终则复始,故周流六虚。刚柔者,昼夜之象也。在天称上,入地为下,故上下无常。”^{[13]455-456}爻的变动不固定,它周流六爻之位。天、地、人三才之道,都处在变动之中。

所谓化,是渐化、化生的意思。“天地变化,草木蕃。”^{[13]42}“是故天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之”。陆绩曰“天有昼夜四时变化之道,圣人设三百八十四爻以效之矣。”^{[13]411-412}天成象,地成形,体现了天地变化,而成万物。“天地感而万物化生”^{[13]202},感是指对待天地之间的交感、相荡、相摩的作用,而后万物化生。天地万物如何化生?“天地絪縕,化物化醇,男女构精,万物化生。”朱熹注“絪縕,交密之状。醇谓厚而凝也,言气化者也。化生,形化者也。”^{[14]141}天地元气交密作用,万物气化,犹男女阴阳构精,万物化生。

化裁为度,生化变换。《易传》对变与化的概念内涵、性质、作用作了深刻的规定。变与化作为对偶范畴,在中国哲学理论思维中有特殊价值,其质变与量变的规定为“化而财之谓之变,推而行之谓之通。”李道平疏“财与裁通,阳变阴化,阳刚阴柔,故云化变刚柔。”“化而财之存乎变,推而行之存乎通,神而明之存乎其人。”崔憬曰“言易道陈阴阳变化之事,而裁成之,存乎其变。推理达本而行之,在乎其通。”^{[13]416-417}裁有裁断、裁剪等义。渐化的裁断,或量变到一定程度或阶段,将其裁断,为质变,即化转为变,由量变转为质变。变必以化为基础,变存乎化,由渐化的量变积聚而来,才能裁断而成质变。《易传》对化与变的规定,既是来自对自然、社会、人生的化与变的观察,也是对经验思维的提升,是一种理性的理论思维。

荀子把变与化作为对偶范畴与形神、天地、阴阳、同异等范畴相联通,相互说明。“诚心守仁则形,形则神,神则能化矣。诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。”^{[39]46}以变与化和行义与守仁相对应,既有仁内义外、化内变外之意,亦有迁善改恶之义。若变与化两者互相交替,就是最高德行。

如果说《系辞传》由渐化而引起质变的话,那么《中庸》则先变后化,“诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化。唯天下至诚为能化”。人通过修养扩展内心固有的那部分诚,内心诚了,就会表现出来,而为显著,显著而有光辉照人,而能感动人,使人转变,便能化育万物。只有至诚的人才能化育万物,这种人无异于圣人。对此化变先后之说,后来王夫之有所评论《易传》是德由衰而盛,先化积而后变盛《中庸》是先体认义,即知义,先变后化。虽可从此两层面上理解其区分,但也说明变与化两概念的内涵并未取得一致的认知。然《黄帝内经》依据望闻问切的实践经验,“夫物之生从于化,物之极由乎变,变化之相薄,成败之所由也。故气有往复,用有迟速,四者之有,而化而变。”^{[24]271}将化与变作为事物发展的两个阶段。质变之前为事物的渐化阶段,渐化量变到了极限、极点,通过变与化互相冲突与转化,乃是由渐化的量变转为质变的成败关键。

变著化渐,变化体用。宋明理学家从“本然之全体”境域探索运动的不同形态,对变化范畴的内涵、性质及其互相关系都有创新性的诠释。张载作为理学的奠基者,把千变万化的天地间万物,归为相对稳定的量化与显著的质变两种形态。张载说“变,言其著,化,言其渐。”^{[30]70}微

小的、渐渐的化,是事物量变过程中所呈现的形态;显著的、迅速的变,是事物质变过程中所呈现的形态。著变与渐化互相转化,“变则化,由粗入精也,化而裁之谓之变,以著显微也。”^{[30]16}在每次显著的质变以后,就进入渐化量变阶段。从现象上看,由粗的大变进入细微的渐化,渐化到一定的时候就会发生突然性的质变。

朱熹综罗百代,他在“乾道变化”下注曰“变者化之渐,化者变之成。”^{[14]90}《语类》记载:当学生以变化二字相问时,朱熹以渐化与顿变作答。化为渐化前人已言,顿变则是他的创新。渐化与顿变概括了自然、社会、人生中量变与质变的运动形态。朱熹对变化作了规定:化为无痕迹,变是有头面。“阳化为柔,只凭地消缩去,无痕迹,故曰化;阴变为刚,是其势浸长,有头面,故曰变。”^{[32]1886}渐渐地消缩而无痕迹为化,这是量变;有头面而显露,是质变。此其一。其二,变与化是自无而有与自有而无“化则渐渐化尽,以至于无;变则骤然而长。变是自无而有,化是自有而无。”^{[32]1887}化尽而无,即某一事物之所以是某事物的性质在渐化过程中消失尽,而转变为另一不同事物;变是本没有此事物,是骤然而长而有此事物。其三,化为消化,变为顿断。“变、化二者不同,化是渐化,如自子至亥,渐渐消化,以至于无。如自今日至来日,则谓之变,变是顿断有可见处。”^{[32]1936}“化是个亶亶地去,有渐的意思。且如而今天气渐渐地凉将去,到得立秋,便截断,这已后是秋,便是变。”^{[32]1937}渐化的顿断、截断便是变。

王夫之吸收张载、朱熹等人思想,对变化的概念作了规定“变者,自我变之,有迹为粗;化者,推行有渐而物自化,不可知为精,此一义也。”^{[36]83}变是有形迹的、粗的、能看得见的、显著的变;化是逐渐、精微的,不易被人所觉察和看见的,这是一义。又一义为“化之所自裁,存乎变易不测,不失其常之神。化见于物,著也,裁之者存乎己,微也。”^{[36]83}一旦化而裁断,表现于事物,便是从化向变转化,即由原事物向新事物转化。尽管这是显著的质变,但它来自事物自身细微的渐化的量变。再一义是“变者,化之体;化之体,神也。精微之蕴,神而已矣。”^{[36]84}化是在原来事物内部的延续和渐进,而不改变其常态的量变。变是化的体,化是变的用,是变的必要准备。无变化仍是化,唯有变才能改变化的原有事物的性质,而转变为新事物。变不仅体现了化之成,而且可引起新的化。变无化不能变,是为不离;化的裁断而为变,是为不杂。不离不杂贯穿变化概念演变的全过程。

四、社会的理势

自然、社会、人生为道屡迁,处于量变渐化与质变顿变的发展之中,人类社会历史也处于错综复杂的变化之中。其变化的根据是社会实践,实践是社会变化之动力的源头活水。人类社会是人与自然、人与人、人自身关系的统一体,遵循不离不杂元理。人类社会变化具有内在逻辑规则性,此相当为理。由人类社会内在矛盾、冲突动因所形成和推进的社会历史发展变化趋势,便是所谓势。人类社会历史的内在逻辑规则和发展趋势,是人追求自己目的的实践活动的规则和趋势。

理势的理的内涵诠释已见于上述。势不见于甲骨金文,亦不见许慎《说文解字》,《说文》新附“势,盛力,权也。从力,執声。”郑珍《说文新附考》:“势,经典本皆借作執。古无势字,今例皆从俗书。《史》《汉》尚多作執,《外黄令高彪碑》《先生郭辅碑》并有势,是汉世字。”

势为权势、权力。《字汇·力部》:“势,权势。”《尚书》载“无依势作威,无倚法以削。”孔安

国传“无乘势位作威人上,无倚法制以行刻削之政。”^{[2]237}周公死后,成王命君陈,为政当弘扬周公大训。不要乘权势而作威作福、不要依法而实行刻削人民的政治。权势的威力、力量。《集韵·祭韵》:“势,威力也。”《字汇·力部》:“势,势力;威势。”《商君书·禁使》曰:“今夫飞蓬遇飘风而行千里,乘风之势也。”先王不恃其强而依靠其权势,而贵势与所处的地位有关。韩非说:“故当世之重臣,主变势而得固宠者,十无二三。”梁启雄解“势,指势位。主变势,谓先君薨,后君立,君位转变。秦孝公卒,秦惠王即车裂商鞅。”^{[20]88}这就是说,形势变了。《玉篇·力部》:“势,形势也。”《易传》载“地势坤,君子以厚德载物。”孔颖达疏“地势方直,是不顺也;其势承天,是其顺也。”^{[2]18}其顺与不顺,是其他势与承天势的不同,形势的有别。势为姿势、样子。“计利以听,乃为之势,以佐其外。”李筌曰“计利既定,乃乘形势之势也。”^{[8]11}计其利,听其谋,得敌之情,我作出姿势以调动敌军,然后或傍攻,或后蹶,以佐正陈。

社会历史发展的规则性,是一种社会历史发展演化的必然的、确定不移的关系、网络,其中蕴涵着必定如此的道理或元理,是错综复杂历史现象中相对稳定的内容和本质关系,具有制约、指引历史现象的功能,并以其普适性的形式起着必然性的作用。所谓势即指社会发展过程的必然趋势、趋向。人可以体认和把握历史发展的规则和趋势,创造和利用有利的趋势,为人类服务。然而,在社会历史发展中,掌握一定经济、政治、军事权势的势力集团和个人,以获取一般公民依法享有权力以外的特殊权力、权势,在社会的经济、政治及各种分配中以获取更多、更大的特殊利益和特权。一般来说,一定的社会总是要求权力、权势的实施与一定的经济、政治、道德原则相适应。

知理时势,理固势常。商鞅历史哲学的理论贡献,在于提出理势对举范畴。“圣人知必然之理,必为之时势,故为必治之政……丽丽巨巨,日走千里,有必走之势也;虎豹熊罴,鸷而无敌,有必胜之理也。圣人见本然之政,知必然之理,故其制民也,如以高下制水,如以燥湿制火。”(《商君书·画策》)必然之理与必为之势,必走之势与必胜之理,理势对举。从自然禽兽和社会人事的行为活动势力及社会人事的实践活动的规则阐释理势的内涵及价值,理标志着事物和历史发展的必然道理或规则,势标志着事物和历史发展的客观必然趋势。只有圣人才能体认和把握必然之理与必为之势的相对相成、不离不杂的关系。

贾谊总结秦速亡的经验教训,在于专恃权势,仁义不施。他认为仁义之理与权势是芒刃与斤斧的关系,既不离又不杂。《新书·阶级》载“高者难攀,卑者易陵,理势然也。”人类社会的发展,表现为一定必然之理。高贵者与卑贱者的分别,是其必然趋势。王符认为交友之道,汉代有竞趋富贵,争去贫贱的情形。“势有常趣,理有固然。富贵则人争附之,此势之常趣也;贫贱则人争去之,此理之固然也。”^{[40]333}原来是昆弟世疏,朋友世亲。随着社会的发展,人们的道德价值观也发生变化。人们都思远而忘近,背故而向新,并不讲究世故世亲,而以富贵与贫贱作为附与去的标准,这是一种势利价值观。王符虽不赞同,但不得不承认世俗的价值原则,这便是理固势常的原理。

顺理乘势,理主势宾。朱熹在高宗内禅,孝宗即位,诏求直言,便应诏上封事“方今天命之眷顾方新,人心之蕲向方切,此亦陛下端本正始,自貽哲命之时,因时顺理乘势有为之会也。”^{[33]160}应顺应天命和人心方新方切的道理、原则,依此导向,乘势而端本正始。顺理乘势,富国强兵,然后收复中原失地。即使“少迟数年久之,而理得势全,名正实利,其与讲和请地。苟且侥幸,必不可成之虚计”^{[33]163}。依敌我力量对比,造成有利于我的形势、道理,顺此发展趋势,而

取得抗金胜利。决不能侥幸借讲和请地,必须罢讲和之说,否则“天下之事无一可成之理”。

陆九渊认为理势关系犹如道势,既不离又不杂,“窃谓理势二字,当辨宾主。天下何尝无势,势出于理,则理为之主,势为之宾。天下如此则为有道之世。”^{[34]168}理主势宾,理不离势,势出于理,理势主宾之分,又为不杂。

理势相因,顺势合理。刘因不仕元朝,潜心学术,授徒而终。他认为天地万物生生不息的道理,包括自然与社会的成毁、代谢,“夫天地之理,生生不息而已矣……成毁也,代谢也,理势相因而然也。”^{[41]187}万物之所以有生、有毁、有代谢,是由于自然、社会内在固有原理与发展趋势互相作用、对待融合的结果。“理势相因”形成“以理之相对,势之相寻,数之相为流易者而观之,则凡事物之肖夫道之体者,皆洒然而无所累,变通而不可穷也。”^{[41]181}从理、势、数、相对、相寻、相为的视域来观察道体,道体虽出物而不出于物,制物而不制于物的本体,但必须通过物而显现,物因道体而变通不穷。

明代王廷相认为社会的治乱,是有历史发展的规则和必然趋势可循的。“民苦思乱,乱久思治,治则思休,乃理势必至之期也。”^{[42]833}民苦而活不下去,便发生动乱,民造反;动乱时间长了,而思治理,以便安居乐业;长期动乱以后,就需与民休养生息,发展生产。这是理与势必然的思维状态和历史发展的原理及必然趋势。

王夫之认为自然、社会、人生呈现的发展趋势,体现为事物内在的一种价值导向,便构成一种势。他从其哲学理论思维结构的理事关系展开为理势关系。“势者事之所因,事者势之所就,故离事无理,离理无势。势之难易,理之顺逆为之也。理顺斯势顺矣,理逆斯势逆矣。”^{[43]335}阐释了势、事、理三者之间的相互关系。势与事可互为因果,理与事相依不离,势不离理,离理无势。势随理的顺逆为顺逆。王夫之分别对理与势的内涵作了规定。所谓理是社会历史必然趋势中所呈现的原则、原理。“理者当然之宰制。”^{[44]431}宰制是当然合理的必然趋势;“理当然而然,则成乎势矣。”^{[45]990}理是当然如此的所以然,是应当如此的趋势的根据或动因所在;“顺必然之势者,理也。”^{[46]177}理是社会历史发展趋势中合理的、确定不移的必然性。所谓势:“凡言势者,皆顺而不逆之谓也”^{[45]992},是指事物之间互相联系和发展变化中顺而不逆的趋势和价值导向;“势者亦自然之气机”^{[44]431},是事物发展内在动因的一种趋势。王夫之对理势范畴互相对待、融合、不离不杂作了深刻阐释,即理势相依不离。“言理势者,犹言理之势也,犹凡言理气者,谓理之气也。”^{[45]992}理是势之理,势是理之势,犹如理与气的关系;理势相辅相成,相互絜缊,互为动因。“絜缊,太和未分之本然;相荡,其必然之理势。”^{[36]15}“阴阳和合之气”絜缊相荡,而成必然之理势。如秦始皇变封建制为郡县制为“势之所趋,岂非理而能然哉”^{[47]67}。是社会历史发展必然的趋势和必然之理。这是“势相激而理随以易,意者其天乎”^{[47]68}。社会历史发展的必然趋势和原理的融合,并非是天意,而是社会历史相激的冲突而引起社会制度的变革,这不是以人们意志为转移的社会历史发展必然趋势和原理。非以情,以理;非以意,以势。有大智慧的人应该体认到以理为势,以势从理。理势不杂而分有矛盾,有矛盾而融合而不离。

五、原则与灵活

社会历史发展有其必然的原理、原则和趋势、趋向。这些原理、趋势一旦约定俗成,形成各种形式的规范、规定,便成为人们要遵守的行为规范、活动方式,它具有相对稳定的常规性、经常

性、原则性,这便是经。但随着社会的发展变化,原有的规范、规定也随之而变,这就是权的变动性、灵活性、变通性。

经无见于甲骨,而见于金文《虢季子白盘》《毛公鼎》《齐陈宴簋》。《说文》:“经,织也。从系,至声。”姚文田、严可均校议“经,《御览》卷八百二十六引作‘织从絲也。’此脱‘从絲’二字。从与纵同。”认为经非《说文》从系,而从絲。经,经常、常久。《玉篇·糸部》:“经,常也。”《淮南子》:“其事经而不扰,其器完而不饰。”^{[19]374}其事经久,经常而不干扰,便是官无烦治,士无伪行,上无苛令,而能保持相对稳定。《春秋繁露》载“《春秋》有经礼,有变礼。为如安性平心者,经礼也。”^{[48]74}经常的礼,谓为心安性平,也有权变之礼。经礼为正常的礼。《史记》载“所忠视其书不经,疑其妄书。”^{[4]9}不经为不正常的妄书。王守仁说“或略而多漏,或诞而不经,其间固已不能无憾。”^{[35]591}高平县即先秦时的长平,秦国白起坑赵投降士兵40万于此,今天下冤之。汉以来的《地理郡国志》等书都略而多漏,或荒诞不经。赵国之所以失败,是治理用人不当,或经营失策。《字汇·糸部》:“经,经理。”《尚书》载“论道经邦,燮理阴阳。”孔安国传“此惟三公之任,佐王论道以经纬国事和理阴阳,言有德乃堪之。”^{[2]235}辅佐成王经国理政,和谐阴阳,有德的人才能担任。《周礼》载:大宰的职责,“以经邦国,以治官府,以纪万民。”郑玄注:“典,常也,经也,法也。王谓之礼,经常所秉以治天下也。邦国官府谓之礼法,常所守以为法式也。”^{[2]645}经纪国事,依据礼法、义理、法则。《玉篇·糸部》:“经,义也。”《周易》载“拂经。”孔颖达疏“拂,违也;经,义也。”^{[2]41}违背常理,法则,若能自守居正则吉利。经又义度量、划界。《字汇·糸部》:“经,经界。”《诗经》载“经始灵台,经之营之。庶民攻之,不日成之。”郑玄笺:“经,度之也。”孔颖达疏“文王有德,民心附之。既徙于丰,乃经理而度量,初始为灵台之基址也。”^{[2]524}经为度量灵台的地址。

权,无见于甲骨金文。《说文》:“权,黄华木。从木,藿声。一曰反常。”王筠《句读》:“《释草》曰‘权,黄华,’郭注以牛芸草当之。《释木》:‘权,黄英’,郭云未详。许君合二条为一,而以‘木也’定之,谓即是一物,两篇重出耳。”徐灏《说文解字注笺》:“借为权衡之权,今所谓秤锤也。衡主平,秤物之轻重。”孟子曰:“权,然后知轻重;度,然后知长短。物皆然,心为甚。”朱熹注:“权,称锤也。度,丈尺也。度之,谓称量之也。言物之轻重长短,人所难齐,必以权度之而后可见。”^{[21]256}称量事物的轻重长短,要依秤锤、丈尺。如果以心去度量,就很难取得本然的轻重长短。权又义衡量,比较。《吕氏春秋》载“且人固难全,权而用其长者,当举也。”^{[5]1331}衡量其轻重而用其长者当举而任用,衡量以取得平衡。《广韵·仙韵》:“权,平也。”《周礼》载“九和之弓,角与干权。”郑玄注“权,平也。”孙诒让《正义》引戴震《补注》曰“权之使无胜负……谓角与干平。”孔颖达疏“九和之弓,轻重相参,不可妄为加减之事。”^{[2]936}角与干轻重平衡。权又义权力、权柄。《庄子》载“亲权者,不能与人柄。”成玄英疏“亲爱权势,矜夸于物者,何能与人之柄!柄,权也。”^{[11]521}掌握权力、权柄,就会实行专权,而不与人以权柄。有权力就拥有权威、威势。《周书》载“权先申之,明约必遗之。”^{[49]32}孔晁注:权为势重。权有权变、变通之义,在中国哲学概念、范畴逻辑结构中常与经常、经久相对待。以事情的是非轻重为变通。《说文》:“权,反常。”朱骏声《说文通训安声》:“权,又为权变之权。”《广韵·仙韵》:“权,变也。反常合道,又宜也。”《系辞》载“井以辨义,巽以行权。”韩康伯注“权,反经而合道,必合乎巽顺,而后可以行权也。”^{[2]89}若经为经常,权为依据时宜,即事情的具体情况而可变通。换言之,若经是一种经久性的原则性,则权就是一种暂时性的灵活性;或经为常规性、一般性、守常性,权为变动

性、特殊性、变革性。二者相对相离，而又相融相杂。

经权概念、范畴在中国哲学理论思维逻辑结构中，是很活跃的、生气盎然的概念，是互相论争、否定之否定的范畴。它没有执一、泥常，而是开放包容，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。经权概念、范畴虽活跃于历史哲学、政治哲学和伦理哲学，但亦涉及天人之学和自然哲学。它体现为：中权善经，反经援手。春秋时，经与德相联通外，还与作为国家典章制度的礼和作为自然、社会、人生最高原则的道相联通。《左传》载，宣公十二年（前597），晋军救郑，到了黄河，听说郑、楚已经媾和。这时晋军三军将士意见不一，上军士会说“蔿敖为宰，择楚国之令典，军行，右辕，左追蓐，前茅虑无，中权，后劲。百官象物而动，军政不戒而备，能用典矣……德立、刑行，政成、事时，典从、礼顺，若之何敌之？见可而进，知难而退，军之善政也。兼弱攻昧，武之善经也。子姑整军而经武乎？”“中权”，杜预注“中军制谋。”^{[6]783-785} 权为权谋、谋略，经为治理、筹划。经武为筹划、治理武备。

孟子认为君子要使一切事物回归经常正道，并使之不被歪曲。“君子反经而已矣。经正，则庶民兴；庶民兴，斯无邪慝矣”。朱熹注“经，常也，万世不易之常道也。兴，兴起于善也。邪慝，如乡原之属是也。”^{[21]458} 这与“反经合道为权”的反经有异。《孟子》载“淳于髡曰：‘男女授受不亲，礼与？’孟子曰：‘礼也。’曰：‘嫂溺，则援之以手乎？’曰：‘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。’”赵岐注“权者，反经而善也。”^{[16]520-521} 嫂子溺水，出于仁者爱人的恻隐之心，援手去救，这是应然的经常正道，不援手去救，是豺狼之心。男女授受不亲，又是不易的常礼。在此两难中，宁可违背常礼，而完成常道。孟子把这种选择叫做权，即权变。违背男女授受不亲的常礼，便是反经；反经并非不合理，而是合乎人皆有不忍人之心的仁道。孟子反经合道思想引起后人的论争，影响深远。

权反于经，阴权阳经。按着孟子讲“反经合道为权”。《春秋公羊传》载“权者何？权者反于经，然后有善者也。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。”^{[50]2220} 郑庄公死后，按常经、常礼应立忽而不应立突为王。然而宋国执郑相祭仲，并以武力胁迫郑“出忽而立突”。因突是宋国的外甥。这种出忽立突而违常礼，不出忽立突而面临君死国亡的两难之中，祭仲与宋国盟，突归于郑，立为厉公。肯定祭仲反经行为是合理、合道的。这就为反经合道为权留下论争的空间。

在千变万化、错综复杂的社会环境中，往往遇到两难的困局。就面临知权、不知权的选择。董仲舒认为，“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。”^{[48]79} 认为反经之权，有可以然与不可以然之域的分别，即合道与不合道之分。若不合道，虽君死国亡亦不为。这显然不同意郑国祭仲反经的行为。董仲舒依据其阴阳理论来说明经权的关系。“是故天以阴为权，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。”^{[48]327} 以阴阳所具有的规定性来规定经权，便有经南权北、经盛权末、经显权隐、经顺权逆等性质和特征。也有“先经而后权，贵阳而贱阴”^{[48]327} 的次序和等级的差分。

唐代柳宗元认为经权相分不杂，又相依不离。“果以为仁必知经，智必知权，是又未至于经权之道也。何也？经也者，常也；权也者，达经者也。皆仁智之事也。离之，滋惑矣。经非权则泥，权非经则悖。是二者，强名也。”^{[51]91} 经是常经，权是经的表达。仁与智知经知权为一事，经权互为价值导向，而使经非拘泥，权非悖逆，以符合大中之道，经权合一而不疑。

权只是经，经常权变。宋代王安石认同“反经合道为权”，邵雍认为只得一端，而失一端，执

一端为偏。二程则持否定态度,“可与立,未可与权。”朱熹引程颐语“汉儒以反经合道为权,故有权变、权术之论,皆非也。权只是经也。自汉以下,无人识权字。”^{[21]147}程颐认为反经为权,权就有产生权术之弊端。若权轻重合乎义,权不违经,怎么以反经合道为权?因而,权只是经所不及者。“古今多错用权字,才说权,便是变诈或权术。不知权只是经所不及者,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。”^{[31]234}他否定对权的片面理解和错误解释,以为权就是变诈和权术。权是衡量轻重,这是经所不能的。权若合义,便是经,经权融合不离。

朱熹以其不离不杂、对待融合的思维为元理。一是要阐发孟子的观点,二是要化解程氏权是经与汉儒“反经合道为权”的矛盾。朱熹认为从经权对待的不杂而言,程颐却“废了那权字”。朱熹说“权与经,不可谓是一件物事。毕竟权自是权,经自是经。”^{[32]987}不能以权为经。“经者,道之常也;权者,道之变也。”^{[32]989}经权之所以差分不杂,在于经是道的常规性、原则性;权是道的权变性、灵活性。从经权的不离而言。经权“虽有异,而权实不离乎经也”^{[32]992}。离经无所谓权,离权亦无所谓经,经权互相渗透。“经有不可行处,而至于用权,此权所以合经也。”^{[32]987}经权相辅相成。经权之所以能不离不杂是由于道是统体或曰统摄。“道是个统体,贯乎经与权。”^{[32]989}经权如何统体,如何联通“然虽是反那经,却不悖于道;虽与经不同,而其道一也。”^{[32]995}道贯通经权,道为道义。“‘义’字大,自包得经与权,自在经与权过接处。”^{[32]995}道义使经权对说,转为合说。

经本权时,经权合一。明清时,经权论争接着宋而未衰。高拱对经权进而论述,他既批评汉儒反经合道论,亦批评理学家的“常则守恒,变则行权论。”他说“既曰反经,安能合道?既曰合道,何谓反经?若曰反经可以合道,是谓背其星子而可以得其分两也,有是理乎?”^{[52]161}反经无异于反道,犹违秤衡上的星子,如何知道分两?对理学家,他说“若谓常则守经,变则行权,是常则专用衡而不用锤,变则专用锤而不用衡也,而可乎?”^{[52]159}有其偏颇之弊。在清理各种论断之后,高拱提出自己主张。“经也者,立本者也,犹之衡也。权也者,趋时者也。”^{[52]163}经权为本末体用的差分,经以权为用,权非用于经,经权不杂相分。然经权亦相依不离。“权自是权,固也,然不离经也;经自是经,固也,然非权不能行也。”^{[52]160}经权不离不杂,既相分不杂,又相依不离。

王夫之批评朱熹“曲全汉人‘反经合道’之说,则终与权变、权术相乱”。并指出“‘经’字与‘权’为对。古云‘处经事而不知宜,遭变事而不知权’,就天下之事而言之,‘经’字自与‘变’字对。以吾之所以处事物者言之,则在‘经’曰‘宜’,在‘变’曰‘权’,权亦宜也。”^{[45]739}若经是宜,权亦宜,经权融合。一方面经与权、权变相对,另一方面,“行权”之“权”即权变,有其灵活性,但不能脱离经的原则性。概而言之,非权不足以经,而经外亦无权,经权合一。

近代中日甲午战争失败,为救国救民,康有为领导戊戌变法。在其《论语注》中规定权为“盖转移而后得其平,变置无常而后得其正,谓之权”^{[53]141}。权作为称锤,转移、变置而后获得平衡和正确斤两,这便是权而后知轻重。康有为并不满足于回归孔子的“主于时,归于权”,而是以阴阳不离不杂的思维为元理。他说“天有阴阳,故教有经权……能思其反,乃为合道,若从常道,反不合道矣。故循常习故之人,不知深思天理人事之变,则不能行权。”^{[53]142}以阴阳相反相成、相分相依的规定性来规定经权的性情特点,以权的灵活性、权变性来思量便合道,若从其常规性、原则性来思量反不合道,所以循常习故的人,不考虑天理人事的变化,就不能实施其权力。这种“能思其反”的思维,可称之为“反经思维”,康有为既为其戊戌变法辩护,亦认为中国的哲学思维具有积极、创新的价值。

六、结 语

动静、变化、理势、经权彰显天地万物、人类社会历史永远处在多样性的普遍联通之中,相分而不离,相依而不杂。无论是以现代的视界,还是以过往的视界观察,自然、社会、人生都处在流变的运动之中,动为动静,静为静动,非不动不静。动表现为常住性,静显现为暂时性,具有两种运动形态和方式。自然、社会、人生在动静中,呈现了其变与化,变是其质态的转变,是其性质的变,表现为显著的顿变或倏忽之变的形式;化为渐化,是自然、社会、人生在原有基础上数量的增减或位置、地位的变更,是量态的化,表现为微小的、不显著的化。在变化中标志着旧新事物的更替,新事物的创生。动静、变化在人类社会历史和人生经历中,显得更为错综复杂,形式多样。其动静、变化具有联通性、规则性、合理性,蕴含着必定如此的道理、原理,相当于理;社会历史发展的内在矛盾、动因所决定或推进的社会历史发展的必然趋向、趋势便是势。它的实现又与人的实践活动相关联。社会历史的运动发展和人类实践交往活动必须遵循一定的规则、规范、原则,并具有一定的经久性、常住性、稳定性,这相当于经,它是客体社会历史的趋势和主体意志要求的融合。但世异则事异,随着人类历史和人生经历的变化发展,原有的常住性、经久性、稳定性的经便转化为变动性、灵活性、相对性,这相当于权。理与势、经与权是人类社会历史与人们实践活动的动力源,是其生生不息的活水。无论是动静、变化还是理势、经权,在其运动、发展、演化中,都依不离不杂的元理,而概无例外。

【参 考 文 献】

- [1] 吴毓江. 墨子校注: 卷9. 北京: 中华书局, 1993.
- [2] 阮元. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [3] 黎翔凤. 管子校注. 北京: 中华书局, 2004.
- [4] 司马迁. 史记//国学基本丛书: 第9册. 上海: 商务印书馆, 1932.
- [5] 陈奇猷. 吕氏春秋校释. 上海: 学林出版社, 1984.
- [6] 杨伯峻. 春秋左传注. 北京: 中华书局, 1981.
- [7] 徐元浩. 国语集解. 北京: 中华书局, 2002.
- [8] 曹操, 等. 十一家注孙子. 郭化若, 译. 北京: 中华书局, 1962.
- [9] 王先慎. 韩非子集解//诸子集成. 上海: 上海世界书局, 1936.
- [10] 范晔. 后汉书. 北京: 中华书局, 1965.
- [11] 郭庆藩. 庄子集释. 北京: 中华书局, 1961.
- [12] 朱熹. 楚辞集注. 上海: 上海古籍出版社, 1979.
- [13] 李道平. 周易集解纂疏: 卷9//丛书集成初编. 上海: 商务印书馆, 1932.
- [14] 朱熹. 朱子全书: 第1册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [15] 张立文. 中国哲学范畴发展史(天道篇). 北京: 中国人民大学出版社, 1988.
- [16] 焦循. 孟子正义. 北京: 中华书局, 1987.
- [17] 慎到. 慎子//诸子集成. 上海: 上海世界书店, 1936.
- [18] 皮日休. 皮日休文集//皮子文藪. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [19] 刘文典. 淮南鸿烈集解. 北京: 中华书局, 1989.

- [20] 梁启雄. 韩子浅解. 北京: 中华书局, 1960.
- [21] 朱熹. 朱子全书: 第6册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [22] 任继愈. 老子新译. 上海: 上海古籍出版社, 1978.
- [23] 郑万耕. 太玄校释. 北京: 北京师范大学出版社, 1989.
- [24] 谢华. 黄帝内经. 北京: 中医古籍出版社, 2000.
- [25] 王明. 太平经合校. 北京: 中华书局, 1960.
- [26] 王明. 抱朴子内篇校释. 北京: 中华书局, 1980.
- [27] 中国哲学史教学资料汇编编选组. 中国哲学史教学资料汇编(隋唐部分). 北京: 中华书局, 1965.
- [28] 郭朋. 坛经校释. 北京: 中华书局, 1983.
- [29] 周敦颐. 周子全书//万有文库. 上海: 商务印书馆, 1936.
- [30] 张载. 张载集. 北京: 中华书局, 1978.
- [31] 程颢, 程颐. 二程集. 北京: 中华书局, 1981.
- [32] 黎靖德. 朱子语类. 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 1986.
- [33] 朱熹. 朱文公文集//四部丛刊初编缩本. 上海: 商务印书馆, 1919.
- [34] 陆九渊. 陆九渊集. 北京: 中华书局, 1980.
- [35] 王阳明. 王阳明全集. 上海: 世界书局, 1936.
- [36] 王夫之. 船山全书: 第12册. 长沙: 岳麓书社, 1992.
- [37] 王夫之. 船山全书: 第13册. 长沙: 岳麓书社, 1992.
- [38] 黄晖. 论衡校释. 上海: 商务印书馆, 1938.
- [39] 王先谦. 荀子集解. 北京: 中华书局, 1988.
- [40] 王符. 潜夫论笺. 汪继培, 笺. 北京: 中华书局, 1979.
- [41] 刘因. 刘因集. 北京: 人民出版社, 2017.
- [42] 王廷相. 王廷相集. 北京: 中华书局, 1989.
- [43] 王夫之. 船山全书: 第2册. 长沙: 岳麓书社, 1992.
- [44] 王夫之. 船山全书: 第8册. 长沙: 岳麓书社, 1990.
- [45] 王夫之. 船山全书: 第6册. 长沙: 岳麓书社, 1991.
- [46] 王夫之. 船山全书: 第11册. 长沙: 岳麓书社, 1998.
- [47] 王夫之. 船山全书: 第10册. 长沙: 岳麓书社, 1988.
- [48] 苏舆. 春秋繁露义证. 北京: 中华书局, 1992.
- [49] 汲冢周书//四部丛刊初编摘本. 上海: 商务印书馆, 1919.
- [50] 何休, 徐彦. 春秋公羊传注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [51] 柳宗元. 柳宗元集. 北京: 中华书局, 1979.
- [52] 高拱. 高拱论著四种. 北京: 中华书局, 1993.
- [53] 康有为. 论语注. 北京: 中华书局, 1984.

(编校: 章 敏)