

汉儒权说研究述论

岳天雷

(河南工程学院 黄帝故里文化研究中心, 河南 郑州 451191)

[摘要] 汉儒权说的核心命题是“反经合道”说。学术界围绕这一命题,不仅从经学、哲学、政治、法律以及中西比较等视角作了全方位的发掘和研究,而且还凸显了汉儒权说的思想地位,研究方法也呈现出多样化趋势,可谓成果丰硕。但毋庸讳言,现有研究也存在一些薄弱之处,如与孔孟权说研究相比,汉儒权说研究较为薄弱,尚未建构其思想学术体系,问题意识有待突出,学术视野也有待扩大,等等。

[关键词] 汉儒;《公羊》学;董仲舒;权说;综述

[中图分类号] B234

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2019)01-0014-07

汉儒权说以“反经合道”为其核心命题,并以《公羊传》和董仲舒为主要代表。它上承孔孟,下启宋明,在中国权说思想史上具有重要的传承地位。改革开放以来,学界围绕汉儒提出的“反经合道”说作了大量研究,成果丰硕,其内容主要论及权说思想的来源、经权关系、权道关系、权中关系、权变特征、权变价值及其历史地位等方面。总结已有的成果,反思存在的问题,无疑对汉儒权说思想研究的进一步深入展开十分必要。

一

《公羊传》是《春秋》三传之一,其权说思想集中体现在“鲁桓公十一年”郑国国卿祭仲废忽立突事件中,在三处“实与文不与”以及大量的历史事例中也蕴含着丰富的权说思想。学术界对其研究,主要有四个学术视角:

其一,经学视角。蒋庆提出公羊家在权变中有其不变原则即权道思想,“实与文不与”中的经权思想,具体历史事件中的守经行权思想。公羊家特别强调权,提出不通过权,儒家的外王理想就不能实现。因此,公羊家的权说在重新发掘儒学的政治传统,将儒学的道德理想发为政治实践落实在现代社会中,仍然具有现代意义。^[1]刘家骥提出公羊家认为历史是有其常规的,故论史须有恒常的标准,即《春秋》之义。然而,他们也承认历史是有变化的,在条件变化了的情况下,人们的行动就不能“刻舟

求剑”,而是要以权应变,这样就少不了要行权。守经与行权,在直观的层面是相反的,而在深层次上却是相成的。^[2]平飞提出公羊学对“文不与实与”、鲁桓公11年“郑祭仲知权”、文公12年“秦缪公能变”的褒奖,可视为对孔子权变精神的引申。公羊学以为孔子“作经制义”就是反经以行权或“文不与实与”,因为不仅行权而有善,而且行权也究道。公羊学解经的权变性是:文不与实与,义据实而变;《春秋》无达例,事辞全为义;义寓于时空,境移义常异。^[3]朱松美提出公羊学的权说有二:一是经权一致。经义无法涵盖、规范非常态下的变化,故因时因地因人而行权,这成为经义的必要补充而非背离,从而在更高层次上实现了统一。二是行权有道。判断权变是否在更高层次上与经相一致,要看权变是否符合统摄经义的道义。公羊学权说成就了汉代创制立法和公羊学在汉代的兴盛。^[4]孙旭红以《春秋》学中“宋人执祭仲”事迹为例,提出宋儒批判祭仲忘记臣职、擅废君主、贪生怕死等众多罪名,但对于忠君之事、直至死君之难的大臣,宋儒则又不及其余地予以褒奖。可见,经权问题非常复杂,涉及面广,不少问题并非可以单纯的以经或权的含义来断定。^[5]王若菡提出“反经合道”是公羊学权变思想的核心,其本意指在符合“常道”即根本大义的基础上,可以打破原有的规范,根据具体情况变通行事。《公羊传》通过对春秋时期相关史事的评

[收稿日期] 2018-09-25

[作者简介] 岳天雷(1958—),男,河南新郑人,河南工程学院教授。主要从事儒家哲学和中原文化研究。

述,对以不合常经的方式保证根本大义的行为表示赞同,并提出应当在某种境况下行权的主张。同时,《公羊传》在解经的过程中注重“经”、“权”、“道”之间的辩证关系,既通过一些特殊的书法阐释《春秋》经文的微言大义,又根据事件发生的具体境况作出某种意义上的合理分析和评判,为当时的人们在特殊情况下的特殊行事提供了解释模式。^[6]余治平认为以“多任于权变”为特征的《公羊传》也曾对权及如何行权的问题作过有益的探讨。该传通过大量具体历史事件的分析与阐释,总结出权与变的规则,即行权、通变之道,此乃“适权”。适权的基本原则是“行权有道”。权虽是变,但还有定则可寻,有一定的内在要求与尺度标准。^[7]黄铭提出《公羊传》通过祭仲行权之事,说明行权之义:行权所违背的是具体礼制,但其动机必须是纯正的,符合义理要求;行权必须有善的后果,不然不能称为行权;行权针对的事情,只能是君父之生命、国家之安危受到了极大的威胁,有灭亡之可能,如此方能行权,如果事情未到如此危险的地步,则没有必要行权;行权只能自贬损,不可害人以行权。这些都是保证行权的目的,即后果之善。^[8]陈桐生认为公羊家的权说思想的要点是:《春秋》首先确立常辞、常义、经礼,以用来评价春秋时期那些正常的历史事件或历史人物的言行;当这些常辞、常义、经礼不足以评价某些具有特殊动机、特殊性质或特殊效果的历史事件的时候,《春秋》就要采用权变的方法予以评价;常辞用于常事,权变用于应变,各有各的适用范围与对象,彼此互不相妨;讲权变必须有善,即好的效果,没有好的效果就不必讲权变;《春秋》之权变是有一定的限度,即在“可以然之域”,在这个限度内可以自由出入,超出该限度就不宜适用权变;《春秋》无达辞,一切都是从变从义。^[9]

其二,政治和伦理视角。张立文提出《公羊传》祭仲“知权”说明经与权既统一又对待,在对待中统一,在统一中对待;反经行权的行为活动,是一种特殊的行为活动。经虽是行为的原则,但与道相比较,则属于子系统或子范畴层次。只有在不杀人、害人、亡人的情况下,才使反经行权具有道德价值的合理性,这就为反经留下余地,为权的活动开辟领域。^[10]苗敬刚、陈少峰认为权变的最明确的阐述是由《公羊传》提供的。经就是道德准则,权就是对于准则的权衡,按照这种权衡的结果去行动也就是权变。因此,所谓“道德权变”,就是权衡道德准则轻重之后去行动的一个过程。当然,权变不是毫无根据,随心所欲,而是有限制的,即《公羊传》中所说

的绝不能为了自己的利益而权变。^[11]许雪涛认为《公羊传》中的权可分为利益、礼义、德性三个层面。与权相关的事件,表现出立足于个人或国家对利益的选择;利益层面的权,又可分为私利与公利。礼即规则,义者合于道义;权的选择指向伦理价值系统内部的规则或原则,或固守其一,或选择其他。行权的选择,有背离具体的规则而指向德性层面者;在儒家的视野里,德性和规则处于同一价值和伦理系统中,在逻辑上德性更为优先。^[12]田丰提出汉儒对权的理解有两个方面:一方面,权是圣人的最高境界,但更是对至善的理想性描述;另一方面,人的伦理政治实践是在时势变化中进行的,即权也是人的基本存在状态。这两重规定性,显示出儒家之“善”。程朱对汉儒“反经合道”之“反”理解为“违反”,这个误解并非偶然性的失误,而是一种“思想性误解”。其实质是宋儒以形而上立场消解了汉儒强烈的伦理与政治实践意义。^[13]方旭东提出《公羊传》的权说是由评论“祭仲逐君”案例发挥出来的。考察道义论、后果论和美德伦理学可知,这一案例的关键在于辨别谁是真正的施动者,只有施动者才谈得上追究责任问题。《公羊传》从后果角度试图为祭仲逐君的行为提供辩护,没有抓住问题的要害,但其中揭示的被动行为者责任问题却发人深思。^[14]张怀承、蒋建辉认为鉴于董仲舒所提出的“天不变,道亦不变”这样的绝对命题,经便有了绝对性和权威性的伦理地位。而行权的宗旨是为了达到更高目的的价值追求,行权的范围是在更高道德范围内的行权。这即是满足君主统治需要,为君王排忧解难,为百姓谋福。^[15]蒋重跃认为公羊家“反于经然后有善”的权,体现了一种仁爱精神,它把人民的生命权摆在高于统治者的利益,甚至高于当时的制度设计的位置上。有了这样的精神,就会保持变革的态势,为了人民的利益而突破礼法和传统,随时投入为民造福的改革和创新事业中去。这是孟子关于权的思想的进一步发挥和发展,是公羊家在伦理发展观上的重要贡献。^[16]陈岷提出公羊学在界定《春秋》中一事是否属于行权时,常常与“原心定罪”和“功过相抵”这两条原则联系在一起。《公羊传》所载辨“权”之例,表明知权要领便是把握其所行之事是否在道德的价值选择上能够占据高点。即便是“原心定罪”与“功过相抵”这两条原则实际上也并不是一种明确的标准,而且只靠这两点也无法完成对行权的完全界定。即《公羊传》褒祭仲行权,恰恰因为祭仲不是圣人。正因如此,需要《公羊传》对之加以判断,以明此例。^[17]吴建萍认为公羊学对权的

态度比较保守,这与当时独尊儒术、中央集权的意识形态相一致。公羊学派取消权的手段主要有五:巧立花样,偷换概念,提出“巨经”说;为行权制造苛刻的条件,提出“行权有道”;划分经权各自的领域,缩小行权领域;根据阴阳理论,贵经贱权,提出以阴阳配经权;天人比附,提倡宿命论,否认人的主观能动性。^[18]吴震提出公羊之权着眼于社会政治领域。在其反经的主张中,可看到权变有可能背离纲常伦理而沦为权术或权谋。“行权有道”说反映了公羊行权思想的大义,以为行权不当以害人、自生或自存为前提,相反,应做到自贬损,这才是“行权有道”。然招致后儒非议的乃是其背反君臣伦理的反经说而非“行权有道”说。因为祭仲“逐君立庶”之行为是有悖君臣之道的,若以其行为结果为“善”便断其行为合乎道,这是不无问题的。其实,汉代以来以反经说权,几成主流。^[19]赵清文认为《公羊传》提出“反经合道”说,认定经为“常行之道”,权是在特殊情境之下对经的违背即“反经”,但反经而行权并非逃避规则的约束而任意妄为,而是应当以“合道”为界限,以“有善”为衡量其合理性的直接标准。权不但要以“有善”为前提,同时还要合乎“道”或者“义”这一更高原则。“反经合道”说虽然认为行权就是反经,但又强调“行权有道”。一般性规范与现实之间产生了背离,只有违背被视为经的一般规则,才能符合道、实现善。权是特殊情境中在一种更高的要求之下对“道”的遵循。^[20]

其三,法学视角。汪荣等提出西汉前期,今文经学派不断吸收黄老道学、阴阳五行家以及殷周以来的天命神权等政治法律思想因素,并对承秦而来的法家之治加以整合,形成了西汉今文经学派的法律思想。探讨公羊学派权说中的法律思想,即礼法结合、刑德互变,对西汉中后期以后的政治法律的走向及其原因有更清晰的认识。^[21]李晓维等认为公羊学提出是既守经志道,又根据具体情况变通行权。即在常态下守经,在变态下行权。^[22]崔涛认为汉儒主张“德主刑辅”、“明德慎刑”。董仲舒要求“显经隐权,前德而后刑”,其理想政治是“法不犯故刑不用”,都是继承了儒家传统的德政思想。由于汉代政治制度渐趋儒家化,律法也明显表现出儒家化的倾向。^[23]黄春燕提出儒家的经权思想对古代的法律实践具有重要的影响。公羊学派关于经权之道提出了“反经合道”与“行权有道”的命题,认为从表面上看权变具有背叛经的性质,但实际上是为了实现经的终极目的即“善”,因此权的施行是有条件的,不能违反“道”,应该为权变设定变动的底线。^[24]

其四,中西比较的视角。黎汉基提出儒者对《公羊传》废君行权的案例多所攻诘,缘由不在于该传的伦理原则,而在其推理和叙述上的漏洞。如果以康德伦理学观点来看,《公羊传》权变的意义在于经过慎思而确认的道德意义,并不在于其人是否敢于牺牲自己。如果用图尔明的推理模式来关照,可以发现《公羊传》有关“君死国亡”的论断,作为没有佐证的“普遍性前提”的内在限制,既解释了《左传》在叙述上何以压倒《公羊传》,也解释了从汉至清不同儒者对祭仲的经传记载何以呈现不同理解。^[25]

二

汉代公羊学派的代表性人物是何休和董仲舒。学术界有关何休的权说鲜有论及,而对董仲舒的探讨颇多,主要涉及常变、经权、经礼变礼、阳经阴权以及历史价值和现实价值等问题。具体而言,主要有以下三个视角:

其一,经学视角。徐复观认为董仲舒强调权变的观念而把古与今连上;强调微渺的观念,把史与天连上。这不仅是把《公羊传》当作构成自己哲学的一种材料,而是把《公羊传》当作是进入到自己哲学系统中的一块踏脚石。^[26]黄开国提出董仲舒既讲道之常与道之变,也讲“经礼”与“变礼”。常与变、经与变的关系,就是经与权的关系。他以常、经为主,以权变服从于常、经,反对以变害常,以权反经。这种经高于权、权必须服从经的观念,成为后来经学家处理经权关系的准则。董仲舒对经权关系的规定使变数的因子受到了严格限制,有利于防范假变以害道,但不利于借经以言己说。作为正统经学家,董仲舒只能作出这样的规定,但借经以言己说的治经的目的,又需要他强调变的一面。^[27]陈其泰认为经权之说是《公羊传》具有思辨色彩的命题,经过董仲舒以及何休的阐发,成为公羊学家反思历史的“常”(常规)和“变”(变化),体现古代政治智慧的宝贵哲学遗产。^[28]平飞认为董仲舒提出《春秋》有经礼,有变礼。行权依变礼而行事,变礼根据百物、品类、嫌微的差别随机而定。不过,权变不是权诈,行权的出入必须“在可以然之域”,这符合经义,即“归之以奉钜经”。儒家提倡的权变智慧始终基于道德本位立场,心归道德价值;始终注重行为情境,力求各有所宜。^[29]黄铭提出董仲舒的权说来自《公羊传》,并通过《春秋》中不同事件的比较,深化了《公羊传》的经权思想。其表现是将经权问题纳入到礼制的规范中。如行权结果的善恶要依礼制而定,所以祭仲为中权,逢丑父则不中权。行权中的“前枉”,也必须在“可以然之域”之中。如果没有行权之

才,则还可以死义自处,不失一生的气节。所有的这些限定的目的,是为了保证行权最后能够成善。^[30]

其二,哲学视角。杨国荣指出董仲舒将权变观念与开放的文化心态联系起来,从而使之由个体的应变方式提升为一般的兼容精神。在经权之间,经总是处于主导方面,与权相联系的调节与变通,乃是不得已而为之。在经礼的统摄下,权变的观念终于未能引向多元的原则,相反,经对权的制约取得了常一无二的形式。这表现为唯经是从的经学独断论和定于一尊的权威主义价值取向。董仲舒又通过太极互补的方式,解决了兼容精神与权威主义之间理论紧张,使内在的兼容精神与外在的权威原则由冲突走向了协调。正是这种互补与协调,使儒学在抑制文化多元衍化的同时,又使之避免了完全走向沉寂和僵滞,而在这种价值定势的形成上,董仲舒起了独特的作用。^[31]周桂钿认为公羊家的经权是董仲舒辩证法思想的重要内容。在特殊情况下,违反常经的一般原则,实施灵活性的权变,要求最后结果符合“荣”、“义”、“正”。把权和荣辱、义不义、正邪联系起来,使经权关系不仅关系到生死存亡的问题,而且跟孔子的“杀身成仁”、孟子的“舍生取义”统一起来,不以生存为最高原则,而以仁义为更高标准。这是董仲舒对儒学经权观的重要贡献。^[32]黄朴民认为董仲舒既强调“执一”的必要性,又对权的地位加以肯定。由于权对政治活动具有必要性,他进而对历史上的某些“权”的事例给予肯定。这种权的观念与公羊学“实与而文不与”的原则相一致。在维护统治原则的前提下,公羊学肯定必要的变通,即行权。董仲舒身为公羊大师,对于推行封建统治是既重视原则性,又讲究灵活性。但在经权、常变关系中,经常是主导,权变必须在一定的范围内活动。这符合新儒学的思维定式。^[33]吴付来提出儒学经权论,完备于以董仲舒为代表的公羊学家。他在“行权有道”的基础上,推断权之所以能够“反经有善”,是因其“以奉巨经”为指归,在价值取向上,将以封建道德为内容的经取代了包含人类社会伦理价值的“善”,虽然是合乎逻辑的引伸,主旨却大为不同。这样,权最终还得受制于经而不能逾越“三纲五常”。^[34]吴舸认为董仲舒对权说做了多方面论述,即:习《春秋》者,须懂得经权有完全不同的使用范围;行权如超出了特定范围,纵然舍弃生命,也不可贸然行权,即不能破坏常规大法的规定性;把经权类比为“阳阴”,从而确立经的主导地位。虽然汉儒对行权的条件和范围做了诸多限定,但在特定的范围内,却对行权的方式开拓了更大的空

间。^[35]刘增光提出《公羊传》“权反乎经”的观念被后代儒者削头去尾,形成了“权反乎经”的双重面貌:一方面,董仲舒把按常经行事看作是大德,而把行权看作是小德,这就维护了经之大,区分了经权的界限,这是汉儒经权观的初始面貌。另一方面,《公羊传》的经权观被汉代学者断章取义,导致儒家德义向功利性倾斜的趋向,成为“权反乎经”的第二重面貌。自汉初始,汉代儒者所重视的是儒家之经在治理天下国家中的作用,即实用或“术”的层面,而不是道德义理或“道”的层面。这体现在汉儒说“权”时,多与权术、权谋、权数相连。而这与儒家经权观念中包含的生死观、德义观相比,可以说已相去甚远,甚至走向了反面。^[36]蒋重跃指出董仲舒对《公羊传》权的思想有四点突破:一是“权”在《春秋》决狱中的实践。他主张根据对《春秋》的理解发挥权的精义,来决定案件处理。二是以重民、爱人为《春秋》反经思想的最高标准。符合仁爱 and 重民的则表扬,违反则谴责,这属于“反经然后有善”的权。三是以“合义”为行权的底线。即用“义”来制约权,堵住了假权之名而为所欲为、无所不为、阴谋权术的“邪路”。四是攀登“反经而合道”的理论高度。他把重民和爱人当作最高标准;反对战争的残酷行径;主张对人性施以保护;随时为了这些目的而反对常规和传统。这都闪耀着人道主义的光辉。^[16]与上述观点相反,李伏清则提出董仲舒贵“经”贱“权”的观点,提升“经”的地位,同时又缩小了“权”的活动范围,将经局限于“三纲五常”,定位为“天”之绝对真理,颠倒了孔孟经权的次第,既更换了“经”的理论基础也剥离了“权”的变通性,断然否定了人的自由选择的权利和主体的能动创造性,从而扼杀了传统儒学中的理性原则和人道原则。^[37]

其二,政治和伦理视角。张分田提出董仲舒论证了更化改制的必要性。汉唐儒者承认天道中有常有变、有经有权,权是对经的必要补充,肯定了在一定条件下行权更合乎道义。然而他们毕竟视之为“反经”,并对其严格限制。这在理论上不够圆通,在实践上会对通达权变有所妨碍。^[38]余治平提出董仲舒的经权观主要有三:用常变、经权的方法作为解读《春秋》经典的基本思路,从而对汉以后的《春秋》学研究产生出不可忽略的影响;把经权观念总结、推广为王者为政的一般方法,刻板化的行政实施被打开了一个面向事件实情的缺口,也为政治哲学增添了鲜活的内容和力量;以天道运行的客观法则为基点,阐释了经权是天、人世界同有的规律,从而为权的正当性、

三

合法性作了有效论证和建构。^[39]朱贻庭提出董仲舒的经权之说是道德宿命论的修补,承认“在可以然之域”对道德原则的遵循可以有一定的应变自由度。就经与权——常义与应变——矛盾统一的模式而言:它揭示了道德原则的绝对性与相对性的统一,道德实践的原则性与灵活性的统一,以及实践低层次的道德原则应服从高层次道德原则的要求。这些都具有普遍的理论意义和实践意义。^[40]傅永聚、任怀国指出董仲舒认为经是根本和主导,权是补充,二者相互配合;权的应变范围和调节程度是有限制的,不得越出经所许可的界限。董仲舒要求统治者在坚持原则的前提下,根据政治运行的实际状况进行适当的局部调节,即“更化”和“有道伐无道”。他的经权论是儒家传统权说思想的发展和实际应用,增强了统治阶级的政治应变能力和自我调节能力。^[41]周贝利认为董仲舒经权伦理思想有四:一是常与变。通过回应和辩解《春秋》发难者对司马子反专政轻君历史事件的三个设问,董仲舒得出“变用于变,常用于常,各止其科,非相妨也”具有辩证法意义的结论。二是经与权。他一方面反对固守经学教条,主张行权;另一方面又反对以行权为借口离经叛道,规定了行权的条件限制,即“荣”、“义”、“正”。三是经礼与变礼。变礼虽然被允许,但不能过分膨胀,必须限制在“可以然之域”的活动范围。四是阳经与阴权。他把阳、德、经相比附,把阴、刑、权相对应,得出了“贵阳而贱阴”、“先经而后权”的结论。^[42]何超凡提出董仲舒将经权分开来,经用于经之事,而权用于权之事。他将权变的地位推向了新高度。汉儒的“反经为权”说松动了经对权的掌控力,权的活动范围得到进一步的强化,这无疑是一种新的思路,人们在道德实践中将有更加灵活的发挥空间,但这种倾向也削弱了最高道德规范对于人们行为的约束,毕竟那个高于一切的道德准则难以把握,而与行为息息相关的权将有可能被过度放大,以至于难以收拾。^[43]黄春燕提出董仲舒集公羊学派之大成,随着政治地位不断提升,进一步把儒家思想推向了政治顶端,儒家的经权思想随之具有了强大的生存空间,在政治层面上得以确立。董仲舒极力推崇儒家经典中的经权思想,开创了著名的“春秋决狱”,使得案件能够合理、公正地处断。^[44]

通过以上对汉儒权说思想研究的综述,可以看出,学术界在该项研究上取得了显著成果。具体来说,主要有三:

其一,实现研究范式的转变。学界对汉儒权说乃至中国哲学的研究,逐渐突破两个“对子”(即唯物与唯心的对立、辩证法与形而上学的对立)的研究范式,形成并运用“以中释中”或“以西释中”的新的研究范式。以往在两个“对子”研究范式主导下,汉儒权说只能纳入辩证法框架中来论述,并阐明经权对立统一的辩证关系。但汉儒权说并非这么简单。实际上,它不仅涉及到辩证法问题,更关涉到本体论、认识论、价值观和历史观等问题。如果运用两个“对子”研究范式,不仅不能体现汉儒权说的特色,反而大大压缩了其丰厚内容。因此,1978年以来,学术界逐渐突破两个“对子”的研究范式,形成并运用以中释中、以西释中的研究范式,注重汉儒权说思想文本的解读,从政治哲学、道德哲学、历史哲学、价值哲学的角度,疏解权与经、道、中、仁义等范畴间的逻辑关系,对行权的准则、条件和价值等问题作了全面深入发掘,并以西方弗莱彻的境遇伦理学、伽达默尔的哲学诠释学为参照,通过比较研究,凸显汉儒权说的特色以及中西权说之差异。可以说,汉儒权说研究范式的转换,是学术界取得的重要成就。

其二,确立汉儒权说的学术地位。汉儒在继承孔孟权说思想的基础上,提出了“反经合道”说。这一观点虽然具有只见经权对立不见其统一的片面性,但却成为宋儒程颐“权便是经”说、朱熹“常则守经,变则行权”说和明儒高拱“经乃有定之权,权乃无定之经”说的逻辑起点。从汉儒到宋儒再到明清儒家恰恰是构成中国经权史上的“否定之否定”或“正、反、合”的辩证发展过程。^①显然,如果没有汉儒“反经合道”说这一逻辑起点的确立,那么,从一定意义上说就不会有中国权说思想发展的逻辑进程。诚如赵纪彬先生所云:“汉人提出‘反经合道’说,宋人群起而攻之;宋人提出‘常则守经,变则行权’说,清人又反对宋人,回过头来复活并发展了汉人的‘反经合道’说。权说史上这三个相互譬应的环节,恰是一个‘否定之否定’的辩证过程。”^[45]

^① 关于朱熹和高拱对汉儒和程颐经权观的否定之否定的情况,参见岳天雷《朱熹论“权”》(《香港中文大学中国文化研究所学报》第56期,2013年1月)和《高拱的权变方法论及其实践价值》(《孔子研究》2001年第3期)。

其三,研究方法的多样化。汉儒权说作为儒家经学文化和哲学文化现象,运用单一的研究方法是无法把握其特质的。因此,学界对汉儒权说的研究方法呈现出多样化趋势:一是辩证分析方法,把握经权对立统一关系和辩证发展过程;二是结构解析方法,通过疏解“权”与“经”、“义”、“道”(“理”)、“中”(“时中”和“事中”),“经”与“义”、“道”以及“道”与“义”、“中”等诸多逻辑关系,构筑汉儒权说思想体系;三是弗莱彻的境遇伦理学方法,分析权变方法的不同境遇如“时中”和“事中”等,以及在不同境遇中权变的不同效用和价值;四是伽达默尔的哲学诠释学方法,对汉儒权说文本的重新解读,发掘出汉儒权说的新内涵,得出新结论。总之,研究方法的多样化,既体现出汉儒权说思想研究的时代特征,也表明这一研究的深入开展。

当然,在充分肯定取得成绩的同时,也应该看到还存在着薄弱或不足之处,主要有三个方面:

一是与孔孟和宋明权说研究成果相比,汉儒权说思想研究较为薄弱。孔孟权说思想作为中国权说思想的发端,自然引起学术界的关注,成果丰硕;宋明理学作为中国哲学发展的高峰或成熟形态,其权说思想当然也是学界关注的重点,成就不菲。与其相比,汉儒权说思想似乎不占重要地位,学术界有所轻视亦属自然。这就形成了整个中国权说思想史上两头重中间轻的研究格局。因此,在笔者看来,只有大力加强汉儒权说思想研究,才能改变这种两头重中间轻的局面,并贯通、推进整个中国权说思想史研究。

二是尚未建构汉儒权说思想体系。在笔者看来,汉儒权说思想存在着三种理论结构:一是体用关系——“道体权用”结构。“道”作为宇宙变化的最高法则和原理,为权变的合法性、正当性提供了本体论担保(权道);作为社会秩序建构的法则和生活准则,具有不断创生的开放性,构成权变的依据(经道);作为以“仁”为核心的“五常”、“五伦”,保证了权变的善的效果(仁道)。二是常变关系——“经常权变”结构。公羊家坚守经主权从、经本权末,但在解决道德悖论时,又力倡以权行经,甚至反经行权,即“经”作为道德原则规范,具有高低不同的层级,当疏解特殊情况下的道德冲突(如礼与礼、礼与法、礼与义、义与生命的冲突)时,可突破低层级的具体行为规范(经礼),而要固守高层级的普遍必然的道德原则(仁义),以实现道德理想。三是价值关系——“时中贵权”结构。“中”作为“未发”之性和“已发”之和,构成权衡的心性尺度和权变的价值目

标,而权衡权变又是一种实现“中”(中庸、中节、中和、中道)的重要手段。显然,学术界还没有触及汉儒权说思想的理论结构问题。

三是突出问题意识,扩大学术视野。从研究思路来说,目前大多数成果鲜有深入研究其逻辑传承关系。这对全面认识和把握汉儒权说思想的传承关系,无疑是一大缺失。因此,笔者认为应以“问题”中心,突出和强化问题意识。如此,才能认识和把握整个汉儒权说思想的内在逻辑结构及其传承关系,从而将汉儒权说思想研究引向深入。从研究现状来看,目前从伦理学的角度研究汉儒权说思想的成果居多,而从政治哲学、历史哲学和价值哲学的视角研究的成果偏少。这不仅限制了学术视野,而且也缩减了汉儒权说思想的丰富内容。这种局面,亟需改变。

[参 考 文 献]

- [1] 蒋庆.公羊学引论[M].沈阳:辽宁教育出版社,1995:232—248.
- [2] 刘家和.史学的悖论与历史的悖论——试对汉代《春秋》公羊学中的矛盾作一种解释[M]//庆祝杨向奎先生教研六十年论文集.石家庄:河北教育出版社,1998:235.
- [3] 平飞.《公羊传》“以义解经”的特质发微[J].孔子研究,2008(4).
- [4] 朱松美.“权变”与《公羊春秋》在汉代的兴盛[J].孔子研究,2010(6).
- [5] 孙旭红.权者反经、有善乃为——宋代《春秋》经解中的经权关系[J].孔子学刊(第三辑),2012—09.
- [6] 王若菡.论《公羊传》权变思想中的“反经合道”[J].南京大学学报,2015(5).
- [7] 余治平.经权、常变的智慧——中庸之道的哲学根据[J].中山大学学报,2008(1).
- [8] 黄铭.董仲舒春秋学研究[D].上海:复旦大学,2013:89.
- [9] 陈桐生.“风雅正变说”溯源——从朱自清《诗言志辨》说起[J].学术研究,2013(8).
- [10] 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,1995:719.
- [11] 苗敬刚,陈少峰.论道德权变[J].西南民族大学学报,2010(4).
- [12] 许雪涛.《公羊传》中“权”之分析[J].求索,2011(6).
- [13] 田丰.“反经合道”为“权”的再诠释[J].华侨大学学报,2012(4).
- [14] 方旭东.被动行为者的责任问题——对《公羊传》“祭仲逐君”论的哲学研究[J].江苏行政学院学报,2014(6).
- [15] 张怀承,蒋建辉.略论传统服饰流变中的伦理权变[J].湖南师范大学社会科学学报,2015(1).

- [16] 蒋重跃.辩证发展观在古代中国的觉醒——道儒两家以“反”为主题的理论探索[J].南京大学学报,2015(5).
- [17] 陈岷.“原心定罪”与“功过相抵”——试论儒家判定“经权”关系的两个道德原则[J].道德与文明,2016(3).
- [18] 吴建萍.“经权”之辩的逻辑发展[J].兰州交通大学学报,2004(5).
- [19] 吴震.从儒家经权观的演变看孔子“未可与权”说的意义[J].学术月刊,2016(2).
- [20] 赵清文.道义与结果在道德生活中如何统一——经权观与儒家规范伦理思想的性质[J].道德与文明,2015(4).
- [21] 汪荣,荣霞.汉代公羊学经权观中的法律思想探析[J].宁夏大学学报,2010(2).
- [22] 李晓维.试论公羊学“经权”思想及其现代价值[J].河南理工大学学报,2009(3).
- [23] 崔涛.论儒家政治哲学的实践品性[J].河海大学学报,2009(4).
- [24] 黄春燕.中国传统法律中比附制度的思想渊源[J].河南社会科学,2016(8).
- [25] 黎汉基.权变的论证——以《春秋》祭仲废立事件为研究案例[J].中山大学学报,2012(5).
- [26] 徐复观.西汉思想史(第二卷)[M].上海:华东师范大学出版社,2004:206.
- [27] 黄开国.董仲舒《公羊》学方法论[J].哲学研究,2001(11).
- [28] 陈其泰.春秋公羊义[M]//姜广辉.中国经学思想史:第一卷.北京:中国社会科学出版社,2003:572—575.
- [29] 平飞.守经善道与行权合道:儒家经权思想的伦理意蕴[J].江海学刊,2011(2).
- [30] 黄铭.董仲舒春秋学研究[D].上海:复旦大学,2013:97.
- [31] 杨国荣.善的历程:儒家价值体系的历史衍化及其现代转换[M].上海:上海人民出版社,1994:161—166.
- [32] 周桂钿.董仲舒评传[M].南宁:广西教育出版社,1995:150.
- [33] 黄朴民.试论董仲舒的“经权”“平衡”观[J].烟台大学学报,1990(3).
- [34] 吴付来.试论儒学经权论的逻辑走向[J].安徽师大学报,1996(1).
- [35] 吴舸.儒学“经”“权”思想臆说[J].中国人民大学学报,1997(6).
- [36] 刘增光.汉宋经权观比较析论——兼谈朱陈之辩[J].孔子研究,2011(3).
- [37] 李伏清.柳宗元“经权”观发微[J].求索,2008(3).
- [38] 张分田.政治变革的必要性与合理性[M]//刘泽华.中国传统政治哲学与社会整合.北京:中国社会科学出版社,2000:297—298.
- [39] 余治平.唯天为大:建基于信念本体的董仲舒哲学研究[M].北京:商务印书馆,2003:442—443.
- [40] 朱贻庭.中国传统伦理思想史[M].上海:华东师范大学出版社,2003:209—210.
- [41] 傅永聚,任怀国.儒家政治理论及其现代价值[M].北京:中华书局,2011:150—152.
- [42] 周贝利.董仲舒的经权伦理思想探微[D].济南:山东师范大学,2011:6—32.
- [43] 何超凡.朱熹经权观研究[D].长沙:湘潭大学,2014:2—15.
- [44] 黄春燕.中国传统法律中比附制度的思想渊源[J].河南社会科学,2016(8).
- [45] 赵纪彬.释权[M]//赵纪彬.困知二录.北京:中华书局,1991:261.

(责任编辑:谢光前)

A Summary of Studies on Contingency Theory for Confucianism in Han Dynasty

YUE Tian-lei

(Cultural Research Center of Emperor Huangdi's Birthplace, Henan University of Engineering, Zhengzhou, Henan 451191)

Abstract: The core proposition of Contingency theory for Confucianism in Han Dynasty is “violating the constant way and conforming righteousness”. Around this proposition, academia has not only made an all-round exploration and research from the perspectives of Confucianism, philosophy, politics, law and the comparison between China and the West, but also highlighted the ideological status of Confucianism in the Han Dynasty. The research methods also show a trend of diversification, which can be said to be fruitful. Needless to say, there are also some weaknesses in the existing research. Compared with the study of Contingency theory on Confucian and Mencius, the study of Contingency theory for Confucianism in Han Dynasty is relatively incomplete. For example, its academic ideological system has not yet been constructed, its questionable consciousness needs to be highlighted, and its academic vision needs to be expanded.

Key words: Confucianism in Han Dynasty; Gongyang Studies; Dong Zhongshu; Contingency theory; Summary