

儒家政治哲学与政治文化论丛 ④

学术顾问 方克立 刘泽华

主 编 林存光

尊王与富强

李觏事功政治哲学探微

杜德荣 著

海外学人

学习出版社

儒家政治哲学与政治文化论丛 ④

泰山学者工程专项经费资助

学术顾问 方克立 刘泽华

主 编 林存光

尊王与富强

李觏事功政治哲学探微

杜德荣 著

学习出版社

图书在版编目(CIP)数据

尊王与富强：李觏事功政治哲学探微 / 杜德荣著. --北京：学习出版社，2017.8

(儒家政治哲学与政治文化论丛 / 林存光主编)

ISBN 978-7-5147-0788-5

I. ①尊… II. ①杜… III. ①李觏 (1009-1059) -政治哲学-思想评论 IV. ①B244.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 152020 号

尊王与富强

ZUNWANG YU FUQIANG

——李觏事功政治哲学探微

杜德荣 著

责任编辑：吴保平

技术编辑：周媛卿

封面设计：杨 洪

出版发行：学习出版社

北京市崇外大街 11 号新成文化大厦 B 座 11 层 (100062)

010-66063020 010-66061634 010-66061646

网 址：<http://www.xuexiph.cn>

经 销：新华书店

印 刷：北京市密东印刷有限公司

开 本：710 毫米×1000 毫米 1/16

印 张：17.75

字 数：230 千字

版次印次：2017 年 8 月第 1 版 2017 年 8 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 978-7-5147-0788-5

定 价：36.00 元

如有印装错误请与本社联系调换

总 序

在中国历史上，儒家思想及其意义具有错综复杂的多维面向，儒学发生、成长、演化的历史绝非一种单线发展的过程，儒教或儒家文化的传统也绝非是“一种单一的信念或一套统一的实践”^①，因此，对儒家思想、儒学、儒教或儒家文化及其意义的任何单一的、固定不变的教条式解读，都不可避免地会导致严重的误读和曲解。

儒家一定是关切个人德性修养的，也一定是关切政治和公共治理的。在儒家的视域中，修己与安人、正己与化人、内圣与外王实则是一体两面而密不可分的问题，尽管在历史上某一时期的儒者或是偏重于外王学的政事功业，或是偏重于内圣学的心性修养，但是，诚如杜维明先生所说，“完全不关切政治的儒家是不可想象的”^②，同样，完全不关切德性修养的儒家也是不可想象的。事实上，信如有的学者所言，“传统儒学的特色”正“在

① [美] 包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，南京：江苏人民出版社 2001 年版，第 22 页。

② [美] 杜维明：《东亚价值与多元现代性》，北京：中国社会科学出版社 2001 年版，第 114 页。

于它全面安排人间秩序”的实践诉求。然而，近代以来，在遭遇西方强势文化的冲击和挑战，在经受现代中国学者无情蔑弃与激烈抨击的冲刷和洗礼之后，尽管当下儒学复兴的呼声正日趋强劲，但迄今为止，儒学的文化身份与价值定位可以说仍然是一个悬而未决、富有争议的难题。

曾经有学者断言，由于“全面安排人间秩序”的“儒家建制”，“自辛亥革命以来便迅速地崩溃了”乃至一去不复返了，故而“儒学遂尽失其具体的托身之所，变成了‘游魂’”。认清了这一无可争辩的事实，我们也许不得不承认的是，儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代恐怕已经一去不复返，而“有志为儒家‘招魂’的人不必再在这一方面枉抛心力”。然而，断言或宣称现代儒学为“游魂”，并非如一般人所误解的那样，是对儒学死亡的宣判或诅咒，而只是说传统“建制化的儒学”已成为历史，但“‘魂’即是‘精神’，从传统建制中游离出来之后，儒学的精神可能反而在自由中获得了新生”，乃至在今天“一味诅咒儒学或完全无视于它的存在恐怕也是不行的”。

然而，值得注意的是，在当今中国却兴起了一股“有志为儒家‘招魂’”、意在重新建立政教合一的“儒教国家”的“政治儒学”和将“儒教”建制化为“国教”的思潮。发起、鼓动这一思潮的所谓“大陆新儒家”如蒋庆、康晓光等人，积极、明确地提出了自己的一系列具有强烈而鲜明的政治化和宗教化意识形态色彩的政治主张和具体制度构想，即“在当今中国恢复古中国圣王之教”，“‘儒化’当今中国的政治秩序”，将所谓的“不是由民作主，亦不是以民为本”的“为民而王”的“王道政治”具体落实为一种由分别代表民心民意、天道圣法和历

史文化三重合法性的“庶民院”、“通儒院”和“国体院”组成的三院制的“儒教宪政制度”，又或者是“反对‘主权在民’原则”，而“主张政治精英垄断政治权力”，以实行具有权威主义合法性的“现代仁政”或建立“儒士共同体专政”的“儒教国家”。那么，在“有志为儒家‘招魂’”的蒋庆先生看来，儒学在当今中国究竟有什么用呢？要而言之，儒学有八个方面的用处，即通过儒学可以“安顿中国人的个体生命”、“重建中国人的社会道德”、“重塑中华民族的民族精神”、“重建中国人的信仰与希望”、“重建中国政治秩序的合法性”、“建立具有中国文化特色的政治制度”、“奠定中国现代化的道德基础”、“解决中国的生态环保问题”。总之，一句话，儒学可以解决当今中国面临的所有重大时代性难题，因此，“只有儒学才是当今中国最有用的思想学说！只有儒学才能够救中国！”正唯如此，蒋庆先生由“儒学在当今中国有什么用”而推论出的一个“真理性”或“全能教义”式的结论就是，要想解决当今中国面临的所有重大时代性难题，“唯一办法就是复兴儒学”，而且，希望仅仅通过他的这样一场关于“儒学在当今中国有什么用”的演讲，就“能够使大家达到儒学在当今中国最有用的共识”。这是何等超凡的“气魄”、“胆识”和“魅力”？！不过，正像有的学者所说，如果“我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象”的话，那么，我们是否有必要保持这样一种高度警醒的意识，即当蒋氏“全能教义”式的“儒学”重新被制度化或建制化，其“用”是否就意味着“儒学的充分实现”而不会被“缘饰和歪曲”？而且，在道理上“儒学在当今

中国有什么用”与在现实中“复兴儒学”有什么用，这两者之间毕竟尚隔一间。

但是，不管怎样，正如约翰·密尔所说，即使我们“姑且冒认”蒋庆先生的有关“儒学在当今中国有什么用”和“唯一办法就是复兴儒学”的个人意见“皆系真确”，但接下来我们仍需“考察一下”，“若不对那些意见的真确性进行自由和公开的讨论而径加以主张，这样又有什么价值”。事实上，“凡持有一种坚强意见的人，不论怎样不甘承认其意见有谬误的可能，只要一想，他的意见不论怎样真确，若不时常经受充分的和无所畏惧的讨论，那么它虽得到主张也只是作为死的教条而不是作为活的真理——他只要想到这一点，就应该为它所动了”^①。我们不知道蒋庆先生是否想到了这一点并应该为它所触动，但我们并不天真地认为听蒋先生这么一说国人就可以达成“儒学在当今中国最有用的共识”。如果我们不想让儒学或“复兴儒学”在当今中国变成成为一种“死的教条”，而是希望它能够重新成为一种“活的真理”，那它必然要“时常经受充分的和无所畏惧的讨论”，在讨论中意见分歧的发生乃是有益的和再正常不过的现象。约瑟夫·熊彼特说：“理解自己信念的相对正确性而又毫不畏缩地支持它，这就是文明人区别于野蛮人的地方。”^②在我看来，今天，儒者所能做的最有意义的事情，也许是在思想自由、价值多样以及多元文明竞立并存的时代背景和生活环境下，理解儒学信念的相对正确性而又毫不畏缩地支持它，而且更加重要的是，要通过交流和对话、积极沟通和良性互动的方

① [英] 约翰·密尔：《论自由》，许宝驷译，北京：商务印书馆 1959 年版，第 40 页。

② [美] 约瑟夫·熊彼特：《资本主义、社会主义与民主》，吴良健译，北京：商务印书馆 2009 年版，第 360 页。

式，调动、整合各种有益资源，共同协作应对我们所面临的生存困境和时代性难题；而不是像王夫之所说，“儒者任天下事，有一大病，将平日许多悲天悯人之心，因乘权得位，便如郁火之发于陶，迫为更改，只此便近私意，而国体民命，已受其剥落矣”（《论语·子路》），更何况还未“乘权得位”呢，就汲汲于要将儒学重新建制化为一种“全能教义”。这无疑需要具备一种自我信念上的节制美德，不节制的结果也许只会陷入自欺或导致自毁，不仅达不成思想的共识，反倒在当今中国引发了激烈而无谓的思想的纷争和意识的撕裂。

事实上，据我们的观察，在当今中国，“一味诅咒儒学”者有之，而“有志为儒家‘招魂’”者也不乏其人。当然，处身在这两种极化立场之间者亦大有人在，不过，令人颇感吊诡的是，真诚地批评反思儒学之历史阴暗面者常常被污名化为儒学的“一味诅咒”者，反之，积极阐扬儒学之精神价值与意义者却不得不与“有志为儒家‘招魂’”而自我标榜为“儒家代表”的人苦苦竞争儒家代言人的身份和名位，而且，理性的批评者与温和的阐扬者也总是公然地相互丑诋和敌视，局面之尴尬着实令人堪忧。为此，要想达成基本的思想共识而不是简单地消除意见分歧，最好的办法就是大家都能够清楚地认识到，儒学之用必须基于儒学之体的“托身之所”，儒学的现代复兴必须基于恰当的现代定位，唯明体才能达用，唯恰当的定位才能有适用的复兴。要而言之，就儒学自身来讲，唯以心性修养为体，才能求其外王事功之用^①；

① 宋儒张载曰：“既学而先有以功业为意者，于学便相害，既有意必穿凿，创意作起事也。德未成而先以功业为事，是代大匠斲希不伤手也。”（《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局1978年版，第279页）现代新儒家代表人物牟宗三说：“凡宣传科学而必诋诮儒家内圣外王之教者，其人为无知；凡要求事功而反心性之学者，其人为鄙陋。”（牟宗三：《政道与治道》，桂林：广西师范大学出版社2006年版，序）

而就儒学之体的“托身之所”或恰当定位而言，则儒学必须托身于现代社会生活形态之所，才能求其适当之用。也就是说，儒学要想托身于现代社会生活形态之所而求其适当之用，就必须经过创造性转化和创新性发展的方式，以便在适应现代社会生活条件的前提下将其适合当今之用的人文思想资源与价值符号系统重新激活，儒学只有在转化适应并积极参与现代社会生活形态之塑造的动态过程中才能真正走向适当其用的传承与复兴。不过，在今天，我们对于儒家前景的估计却也“不能不以儒家以往的历史为依据”或以“儒学的传统功能”作参照，以便在儒家思想和当代社会之间能够寻求一种有意义的整合方式。

呈现在读者面前的这套丛书，便是我们对“儒家以往的历史”和“儒学的传统功能”所作的系列研究成果。而我们关注的核心主题乃是“儒家政治哲学与政治文化”，我们所做的学术研究工作重在先做历史的梳理和客观的理解，并不预先断定儒家之外王学思想及其政治实践，在今天看来已毫无价值又或者是全盘适用。乔治·萨拜因曾言，“群居的生活和组织乃是生物生存的基本手段”，而人类尤其如此，因为“人类不像海龟那样有着坚韧的甲壳，也不像豪猪那样有一身刺毛”，为了维持自身的生存，人类必须过群居生活，并有效地组织自身的群居生活，而政治理论即为“人类为了有意识地理解和解决其群体生活和组织中的各种问题而做出的种种努力”^①。而我们的古哲先贤亦说：“凡人之性，爪牙不足以自守卫，肌肤不足以捍寒暑，筋骨不足以从利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且犹裁万物，制禽兽，服狡

① [美] 乔治·萨拜因：《政治学说史》（第四版）上卷，邓正来译，上海：上海世纪出版集团、上海人民出版社 2008 年版，第 11—12 页。

虫，寒暑燥湿弗能害，不唯先有其备，而以群聚邪。群之可聚也，相与利之也。利之出于群也，君道立也。故君道立则利出于群，而人备可完矣。”（《吕氏春秋·恃君》）尽管由于时代性的限制，我们的古人基本上并没有脱离君主制的观念框架来展开他们的政治思考与政治实践，但是，这并不意味着他们为了有意识地理解和解决人类群体生活和组织中的各种问题而做出的种种努力就仅仅是一堆完全错误的历史尝试，其得失成败实则需要进行客观、公正而审慎的历史评判。

我们既不认为某些人“在自家书斋中杜撰”出来的“政治儒学”^①在当今中国能够成为一种“教条”式的“全能教义”，同样我们也不认为历史上基于儒学视域的政治思考对我们今人就毫无启发价值和借鉴意义。从“有意识地理解和解决其群体生活和组织中的各种问题”的意义上讲，古今中西的政治哲学与政治文化传统所积累的丰富思想资源与实践经验，同样值得我们认真对待，并能够激发我们深思这样的问题：我们为什么需要政治？什么才是真正的政治？如果说人本质上是一种政治性的存在，人必须过一种政治共同体的文明生活的话，那么，人究竟应该是一种什么样的政治性的存在，或者过一种政治共同体的文明生活或一种治理优良的政治文明的生活秩序又究竟意味着什么？汉娜·阿伦特认为，我们必须摆脱“政治涉及的是统治或支配、利益、执行手段等”诸如此类的古老偏见，真正的政治处理的是“在一起”（being together）的问题，尽管“这并非是要否认利益、权力、统治是极为重要的，甚至是核心的政治概念”，但对

① [美] 杜维明：《青年王阳明（1472—1509）：行动中的儒家思想》，北京：生活·读书·新知三联书店 2013 年版，“杜维明作品系列”序言。

于政治而言，真正“根本的概念”却关乎着“生活在一起”（the living-together）的问题^①。对于阿伦特而言，真正的政治不等于统治、支配和控制，对于孔子和儒家而言，真正的政治不等于用强制性的政令和刑罚手段来使人民屈服顺从，而是以正确的道德行为和文明的礼义规范来引领、感化人民，政治上的第一义乃是在旨在“提高国民人格”^②或养成人民“美善之品性与行为”^③，与之相反，法家认为政治的根本目的在于专务以刑罚法令预防和禁止人们的奸邪行为，乃至把所有臣民都设想为奸邪之徒而不相信有“自善之民”，道家则认为应实行因循自然、放任在宥的无为政治。所有这些我们过去所隶属或今天仍然必须面对的政治思考传统都值得我们认真对待并加以充分领会，正如麦金太尔所说，“对自己所隶属或面对的各种传统有一种充分的领会的美德”，“这一美德不可混淆于任何形式的保守主义好古癖；我不赞成那些选择了厚古薄今、因循守旧的保守主义角色的人。相反，事实毋宁是，对传统的充分领会是对未来可能性的把握中显示自身的，并且正是过去使这些未来可能性有益于现在”^④。不过，我们仍然认为，在上述政治思考传统中，孔子和儒家对于性近习远的人们共同“生活在一起”及其“和而不同”、“群居和一”之道的思想探索和政治思考，在今天仍然具有重要的启示价值和意义。在我看来，探索和思考“和而不同”、“群居和一”之道的最好方法和途径就是问一下“不同”真的能“和”或“群居”

① [美] 汉娜·阿伦特：《康德政治哲学讲稿》，曹明、苏婉儿译，上海：上海人民出版社 2013 年版，第 203 页。

② 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社 2012 年版，第 121 页。

③ 萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社 2005 年版，第 44 页。

④ [美] A. 麦金太尔：《追寻美德：伦理理论研究》，宋继杰译，南京：译林出版社 2003 年版，第 183 页。

真的能“和一”吗？要想实现“和而不同”、“群居和一”或多样性和谐的政治目标，其实是需要极为高明而含弘包容的政治智慧的，而政治之为政治，说到底也就是要通过人们之间的协作行动来创造一种美好社会、维护共同治理的优良生活秩序或实现某项伟大的人类事业。

最后，要特别感谢山东省泰山学者人才工程专项经费对本套丛书的出版资助！

是为序。

林存光

2016年12月16日

目 录

总 序	1
导 论	1
(一) 作为宋学建立者之一的李觏	1
(二) 相关概念的界定及说明	28
(三) 研究方法	37
一、知人论世：李觏及其时代	40
(一) 李觏其人：生平、气质、治学与精神世界	41
(二) 李觏之时代：尊王与富强的现实需要	56
二、尊王：政治秩序的建构	75
(一) 礼：安君治政之大本	76
(二) 辨正王霸	83
(三) 攘夷辟佛	104
(四) 为君之道	108
(五) 为臣之道	129

三、富强：政治的事功目标	141
(一) 富国之道	141
(二) 强兵之路	168
(三) 安民之策	197
四、李觏政治哲学的特色与历史影响	222
(一) 李觏政治哲学的特色	223
(二) 李觏政治哲学的历史影响	227
结 语	257
后 记	262

导 论

（一）作为宋学建立者之一的李觏

李觏，字泰伯，宋真宗大中祥符二年（1009）生于建昌军南城县的一个平民知识分子家庭，仁宗嘉祐四年（1059）抱憾病歿于家中，年仅51岁，可谓天不假年。生前倡立盱江书院，授徒讲学，学者尊为盱江先生。他一生嗜学勤思，博通古今，研极治道，志在“昭圣人之法，拯王道之纲”^①，故著书立说“直原本六经，明习世务，蔚以康世济民为有用”^②。他虽不见用于当世却位卑未敢忘忧国，虽无事功以托不朽却“道德文章卓绝一世”^③，作为一代儒宗而名扬后世。他生活的时代，正是儒家走向复兴的时代，也是国运承平、积弊日深的时代，因而也是价值、理想重塑和政治、文化转型的时代。

① 李觏：《上富舍人书》，见《李觏集》，王国轩点校，北京：中华书局2011年版，第292页。

② 《泸溪县新建泰伯公祠碑记》，见《李觏集》，王国轩点校，北京：中华书局2011年版，第575页。

③ 《陆瑶林李泰伯先生文集原序》，见《李觏集》，王国轩点校，北京：中华书局2011年版，第551页。

所以，为了甄定李觏在宋代文化史上的地位与贡献，我们应当将其学说与实践放回到北宋初年的学术文化与社会政治的视域下，从“宋学”的发展脉络中进行考察。

按照宋史专家邓广铭、漆侠等先生的观点，“宋学”是一个既与汉学相对立又与理学（道学）相区别的概念。从唐宋变革^①的视野来看，宋学是指“在对古代儒家经典的探索中，与汉学迥然不同的一种新思路、新方法和新学风”^②；而基于对宋代文化史的整体观照，宋学指的是指整个宋代的学术文化，理学仅仅是“从宋学中衍生出来的一个支派”^③。漆侠先生进而把宋学的发展和演变划分为三个阶段：宋仁宗庆历前后为宋学的建立阶段，其代表人物以范仲淹为核心，包括宋初三先生（胡瑗、孙复、石介）和李觏、欧阳修；仁宗晚年到神宗初年是宋学的发展阶段，荆公学、温公学、苏蜀学和关洛学四大学派兴起；南宋时期是宋学的演变阶段，二程理学开始独领风骚，继之在理学内部又分化出朱熹理学和陆九渊心学，同时又有浙东事功派与理学相对立。^④“宋学”的前一层含义突出的是义理之学与章句之学的对立，即宋儒以义理之学取代了汉儒的章句之学；而后一层含义则强调的是经世致用之学与道德性命之学的区别，即由北宋时以社会实践和政治革新为主导取向的宋学，蜕变为南宋时占统治地位的日益与社会政治实践脱节而缩回到内圣心性领域的理学。进

① “唐宋变革论”的创立者内藤湖南指出，从经学的变化看，“汉魏六朝之风一直传至唐代初期，经学重家法和师法”，不允许另立新说，著述大多是以疏不破注为原则的义疏，到唐中叶，“开始有人怀疑旧有注疏”，到宋代，“这个倾向极度发达，学者自称从遗经发现千古不传的遗义，全部用本身的见解去作新的解释，成为一代风尚”；从文风的变化看，“六朝至唐流行四六文”，经唐中叶韩、柳诸家的提倡，到宋代完成了古文的复兴，“文章由重形式改为重自由表达”。（〔日〕内藤湖南：《概括的唐宋时代观》，见刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第一卷，黄约瑟译，北京：中华书局1992年版，第16、第17页）

② 漆侠：《宋学的发展和演变》，石家庄：河北人民出版社2002年版，第3页。

③ 邓广铭：《邓广铭治史丛稿》，北京：北京大学出版社1997年版，第164页。

④ 漆侠：《宋学的发展和演变》，石家庄：河北人民出版社2002年版，第7页。

而言之，前一层含义着眼于宋学对汉唐以来的文风和学风的变革，后一层含义侧重于宋学对当时政风和士风的重塑。宋学就是在变革文风、学风和政风、士风的过程中，由这几股矛盾力量所推演和激荡而形成的。具体说，宋学是通过与章句训诂之学、骈俪声律之文、佛老异端之教、因循保守的政治风气和缺乏节义担当的士人风气作斗争而建立的，宋学建立者们通过倡导并践履新价值和新理想而“在各方面重新塑造了一代文化”^①，其根本目的在于恢复儒家的统治地位。因此，宋学建立伊始便已深深地打上了时代的烙印，表现出强烈的战斗气质和鲜明的理论特色。概括起来，传承道统、怀疑经典、探索义理和通经致用是宋学的四大重要特点。在这些基本点上，李觏与范仲淹、三先生、欧阳修等是相同的，他们一道为积极推动北宋初年儒学的复兴和改革社会政治时弊作出了突出的历史贡献，最终促成了宋学的建立。

1. 以捍卫儒道、复兴儒学为己任

两汉时期，儒家文化维持了长达 300 年的统治地位。然而，魏晋之后直至隋唐五代，儒家从统治地位上跌落了下来，其原因在于：外部环境上，两次大分裂、大动乱使得儒家所维护的纲常伦理日渐扫地，趁机急遽发展的佛老愈来愈主宰着人们的精神世界。内部风气上，汉唐儒者治经都是走章句训诂的烦琐路子而未能发掘经典的宏旨大义，由此形成僵化封闭的学风，从而桎梏了儒学发展的活力；魏晋至唐流行的四六骈文注重形式上的声律对偶和辞藻华丽，由此形成声病靡靡的文风，从而败坏了文的载道功能。其间，虽然唐代中叶有韩愈、柳宗元等先觉以复兴儒学为己任，竭力攻辟佛老、发起古文运动；又有啖助、赵匡等开始突破汉儒章句之说，用新方法研究

^① 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》，北京：生活·读书·新知三联书店 2011 年版，第 289 页。