

湖湘学王霸观的创发与演变

——以其对《孟子》“五霸假之”的诠释为中心*

陈佩辉

摘要 湖湘学王霸观的核心创见是基于对《孟子》“五霸假之”的创造性解读而提出的变霸为王的思想。胡安国认为霸者久假仁即真有仁,即可变霸为王。胡寅将“久假”与《中庸》“勉强而行”对应,为沟通王霸提供礼学支撑。胡宏虽否定霸者假仁不归即可成为王者,但肯定“假仁”构成了霸道的内核,并将霸道置于良好政治的序列,且为此提供坚实的理欲观基础。张栻则跳过胡宏,以内外感应和知行互发思想为基础论证“假仁不归即真有”,但最终被朱熹说服而放弃此说。湖湘学王霸观对当时和后世产生了重要影响。

关键词 湖湘学 王霸观 假仁 变霸为王

中图分类号 B244.99 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2025)01-0041-10

作者:陈佩辉,哲学博士,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院副研究员,主要研究方向为儒家哲学。济南 250100

作为宋代儒学重要学派的湖湘学派,在王霸之辨这一儒家政治哲学的核心论题上作出了极具原创性的重要理论贡献。而当前学界对宋代王霸之辨的研究往往聚焦于闽学和浙学,尤其是朱熹、陈亮之辩,对湖湘学王霸之辨的研究较少。而对湖湘学王霸之辨的少量研究更多关注湖湘学对二程尊王贱霸观的承袭,相对忽略了其对传统《春秋》学尊王是霸观的继承^①,而后者恰恰是湖湘学派构建王霸之辨新论的理论来源。湖湘学构建其王霸观的经典来源除《春秋》外,还有《孟子》,尤其是其对《孟子》“五霸假之”的诠释是构建新王霸观的关键。^②正因为兼顾孟子学的贱霸观和春秋学的是霸观,湖湘学能够在宋代王霸观从“是霸”到“贱霸”的整体转向

* 本文是国家社会科学基金青年项目“儒家政治哲学视域下的封建郡县之辨研究”(项目编号:22CZX035)的阶段性成果。

① 学界大都注意到湖湘学派继承二程以理欲义利区分王霸的一面,也有学者指出胡安国对于传统《春秋》学是霸观的继承,但并未就此展开深入分析。朱汉民、向世陵则指出胡宏王霸观对陈亮的影响。参见刘昆笛:《胡安国〈春秋〉学思想研究》,苏州大学博士论文,2009年,第118-120页;戴金波:《胡安国〈春秋传〉的王道思想》,湖南大学博士论文,2010年,第166-168页;陈代湘、孟玲:《胡安国〈春秋传〉义利之辨的展开及其影响》,《湘潭大学学报》(哲学社会科学版)2021年第3期;尹业初:《胡寅历史政治哲学研究》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第164-170页;朱汉民:《湖湘学派与南宋浙东学派》,《船山学刊》1991年创刊号;向世陵:《善恶之上:胡宏·性学·理学》,北京:中国广播电视出版社,2000年,第196-206页;王丽梅:《张栻的思想世界》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第137-141页;陈代湘:《南宋浙东学派与湖湘学派的学术交流与思想差异》,《船山学刊》2020年第2期。

② 杨海文最早指出《孟子》“五霸假之”背后“是霸”的痕迹,并点出张栻对“久假而不归”的解释不同于朱熹。参见杨海文:《孟子“久假而不归”的王霸之辨》,《学术评论》2018年第1期。

之际^①,尝试沟通王霸,保留霸道的积极因素,并为此提供理论基础,对儒家王霸之辨思想空间的开拓具有重要意义。

一、胡安国：“惜乎！桓公假之不久而遽归也”

《春秋》传注和《孟子》注疏是讨论王霸之辨的核心文本。胡安国的《春秋传》以孟解经,其王霸之辨综合了传统《春秋》学的是霸观和孟子学的贱霸观。

作为二程后学,胡安国继承并发展了孟子学的以义利区隔王霸的尊王贱霸观。胡安国所谓“霸者之政,以强临弱,急事功也”“贵王贱霸”,^②突显了霸道“强力”和“功利”的维度。霸者违背王法,根源在于功利之心,功利心使其肆无忌惮地使用强力胁迫诸侯宾服,以强凌弱。但胡安国同时也继承了传统《春秋》学的是霸观,他认为,齐桓公无君命而频盟,为王法所诛;但其“会诸侯安中国”“免民于左衽”,也应受到表彰。前者是经是常,后者为权为变。^③他还从政治规范上肯定齐桓之行。^④胡安国以经权解释王霸之别,基本上与传统《春秋》学对齐桓的评价相同。

显然,对于霸政,胡安国在贱视之的同时还抱有部分肯定的态度。胡安国认为,霸者久假仁义就能通于王道。其言:

桓公……退舍召陵,结会盟之礼,何其念之深,礼之谨也!存此心以进善,则桓有王德而管氏为王佐矣。尧、舜性之也;汤、武身之也;五伯假之也。久假而不归,乌知其非有?惜乎!桓公假之不久而遽归也。^⑤

从《春秋》的角度看,若桓公存心向善,就能成就王德。孟子所说的“五霸,假之也。久假而不归,恶知其非有也”(《孟子·尽心上》)即是对《春秋》此义的进一步发挥和诠释。换言之,霸者假仁不归可真有仁义,就如尧、舜性之、汤、武身之那样。胡安国还将霸者久假仁义与《中庸》“至诚无息,不息则久”相关联,强调“敦不息之诚”对于霸者转变为王者的重要性。^⑥

从朱熹的角度看,胡安国对孟子“五霸假之”的解释显然有问题。但事实上,胡安国的解释恰恰更符合北宋以前主流的《孟子》注解。^⑦在传统《春秋》学尤其是董仲舒尊王是霸观的广泛影响下,霸政被认为是善政,^⑧胡安国对“五霸假之”的解释正立基于此。但不同于《孟子注疏》,胡安国在孟子学贱霸观的框架下容纳了《春秋》学的是霸观,在突显王霸之异的同时给予霸者假仁修德进而走向王道的可能。这就为现实政治从权宜的角度施行霸政预留了空间,也为批判和引导霸政提供了经学根据。

胡安国沟通王霸的创思,成为湖湘学的重要特征。胡寅、胡宏与张栻皆受此种观点的影

① 陈佩辉:《理学视域下霸道的变质及其必然性》,《学术交流》2023年第5期。

② (宋)胡安国著,钱伟强点校:《春秋胡氏传》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第131、169页。

③ (宋)胡安国著,钱伟强点校:《春秋胡氏传》,第107页。

④ 参见(宋)胡安国著,钱伟强点校:《春秋胡氏传》,第152页。

⑤ (宋)胡安国著,钱伟强点校:《春秋胡氏传》,第153页。

⑥ (宋)胡安国著,钱伟强点校:《春秋胡氏传》,第170页。

⑦ 参见(汉)赵岐注,(宋)孙奭疏:《孟子注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第433页;杨海文:《孟子“久假而不归”的王霸之辨》,《学术评论》2018年第1期。

⑧ 参见(汉)赵岐注,(宋)孙奭疏:《孟子注疏》,第421页;陈佩辉:《理学视域下霸道的变质及其必然性》,《学术交流》2023年第5期。

响。但胡安国王霸相通论的理论根基存在不足，胡寅与张栻进一步完善了王霸相通的理论。胡宏则从另一思路综合春秋学和孟子学之王霸观，弱化了王霸之间的对立。

二、胡寅：“得见久假者，斯可矣”

与其父相同，胡寅首先明王霸之异。胡寅认为，王霸之别关键在于是否遵守《大学》的八条目，王者内外无别，霸者则徒用仁义而已。因此，王霸之间非如司马光所言的“王霸无异”，而是美玉与砮砮之别。^①但此处，美玉与砮砮的关系并不明确。^②至于王霸之间是否存在某种程度的相似，美玉、砮砮之喻如何理解，则需要考察胡寅对“五霸假之”的理解。

在对“五霸假之”的诠释上，胡寅在其父基础上，进一步将孟子王霸观春秋学化。胡寅言：

孟子曰：“五伯假仁者也。反躬而诚者，不可得而见矣，得见久假者，斯可矣。久假而不归者，不可得而见矣，得见善假者，亦可矣。”^③

胡寅比照孔子所言“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣”“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣”（《论语·述而》）两句，编造孟子之言，事实上是将《春秋》学的王霸观强加给孟子。但胡寅的编造，也有其道理。^④胡寅认为，与孔子“圣人”“君子”“善人”“有恒者”“无恒者”的排序相应，根据政治与仁义的关系可将为政者分为四等：反躬而诚者、久假仁者、善假仁者与不假仁者。前三类为政者都或短或久地落实仁政，是可以接受的为政者。这就意味着，作为假仁之政的霸者之政，并非与王政截然对立。依照此序列，胡寅还对历史人物展开了品评，给予了假仁者较高的历史评价，如沮渠蒙逊、秃发乌孤、赫连勃勃、乞伏炽磐等夷狄之君都因其假仁之举而得到较高的评价。胡寅又指出霸者取得历史功绩的根本不在于其才力之大小，而在于其假仁之久短。^⑤

在胡寅看来，霸道之所以成其为霸道的根本在于其假仁，霸道被认为是可以接受的政治模式也在于其假仁，这就不同于孟子，孟子提出五霸假仁的意图在于否定五霸之政，揭露五霸假仁的虚伪性。如此，胡寅通过虚构孟子之言，将孟子的意图由贱霸扭转为是霸。显然，胡寅的王霸观综合了孟子学和春秋学，和胡安国一样以春秋学王霸观解读孟子之“假仁”。

那么，假仁久者能否成为王者呢？胡寅言：

列圣皆人极也，而舜、禹独以大称者，舜以取诸人为善，禹以不矜伐满假故欤！汉高大度……然犹曰：今臣所就，孰与仲多？故劳而不伐，有功而不德，贤人君子，尚或难之。齐桓公九合诸侯，一匡天下，葵丘之会，微有振矜，而叛者九国。服楚还辕，陈

①（宋）胡寅：《读史管见》，长沙：岳麓书社，2011年，第70页。

②关于砮砮，《释文》言：“怪石，砮砮之属。”《汉志》颜注：“怪石，石之次玉美好者也。”因此，顾颉刚等人认为砮砮是似玉之石。参见顾颉刚、刘起釭：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第586页。关于美玉与砮砮的关系，西汉王褒《四子讲德论》认为美玉藏在砮砮之中，经过良工打磨才能以和氏璧的形式呈现。参见严可均编：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1958年，第712页。

③（宋）胡寅：《读史管见》，第242页。

④针对孔子所言，何晏《论语集解》认为孔子“疾世无明君”。程树德认为，何注有理，孔子当是评论当时天子诸侯在位者无圣贤、善人，诸如“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣”即就位而言，而无恒者则对应于无道之君臣。相较而言，齐桓善假即有“胜残去杀”之功效，若久假则必有更好的治理功效。由此可见，胡寅的编造不为无据。参见程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第487-488页。

⑤（宋）胡寅：《读史管见》，第304页。

大夫一谋不协，其身见执，其国见伐，见侵而怒，犹未怠也。虽人之度量相越有远近，然事在勉强而已。意欲如是，少忍而思之曰“如是不善”，终忍而不为，斯善矣。意不欲如是，少思而克之曰“不如是不善”，终克而为之，斯善矣。此勉强之道也。意动即行，不复加思，而入于不善，如丸之下阪，水之赴壑，孰能御之？^①

昏主之所行也，而太宗亦为之，于以见太宗在位日久，德不加修，志已怠矣。古之圣王，慎终如始，敦不息之诚，以太甲、成王犹能之，而太宗有愧焉，于以见圣学不传，虽纳谏自勉，而不治其本，故无圣王成德之效矣。^②

胡寅认为，圣人是人伦之典范，无所不善；贤人君子如汉高祖于德行尚有不足；而勉强行之的齐桓公、唐太宗则时常有错，太宗甚至犯下人伦之大错；不行勉强之道者则陷入为恶的泥淖。勉强行之者处于中间状态，齐桓公、唐太宗若能遵循勉强之道则可以成德入圣，若怠于勉强则下而至于无道之君。胡寅此段论述与其父之说有诸多相同之处，并特地点出“勉强”二字，将“霸者假仁”对应于“勉强而行之”。《礼记·中庸》认为勉强而行之者若能成功，则与圣人安而行之殊途同归。将“霸者假仁”对应于“勉强而行之”，意味着霸者之德处于善恶交织的状态，并有上升成德的可能。这是对其父论述的重要补充，为沟通王霸探究到《礼记》学的经学资源。胡寅还特别阐释了“勉强之道”：一方面，当意欲为恶时，能克制并反省其为不善，最终不为恶，就做到了勉强为善；另一方面，当不欲为善时，能有所思而认识到不为善是错的，进而克服私欲而为善，也就做到了勉强为善。由此，假仁者从内外两个方面不断累积善行善德，久而久之会变砮砮之霸道为美玉之王道。

总之，胡寅继承和发展了其父胡安国的思想，一方面强调王霸不同道，另一方面吸收《春秋》学和《礼记》学的王霸观，改造孟子王霸观，认为久假仁义和善假仁义的政治都是可以接受的政治模式，并将“假之”与“勉强行仁”对应，由此沟通王霸。但胡寅王霸观与其父之观点一样缺乏坚实的理论基础：一方面，其寻求的汉唐经学思想资源不足以在经学理学化之际为其思想提供强有力的支撑；另一方面，其虽引入历史维度讨论霸者假仁的意义，但并未如陈亮那样基于历史主义全面肯定霸道。置身于湖湘学脉络中的伟大哲学家胡宏，需要在其父兄基础上探索新的路径以综合春秋学和孟子学王霸观。

三、胡宏：“假仁义而不归，则既有之”

胡宏的思想有早晚之别，早期的胡宏强调王霸之心异。在《皇王大纪论·论管仲相齐》中，胡宏认为，霸者守信、举贤、富民、仗尊王之义，“礼荆楚而中国之义立”，但因“不知天理之本，而驰心于功利”，薄父子兄弟之恩、亏君臣之义，是以霸道难以列入良好政治的序列。故应“所以明王霸异道，义利异途，示后人以天理之所在，使人欲不能而泊之也”。^③胡宏认为，王霸之别是理欲之别、义利之别，天理与王道相应，而人欲与霸道相应，二者异道异途。由此可见，胡宏早年并不认为霸政合乎天理，其天理主要指向内在维度，对于汉之后的中兴之主如唐太宗等人的

① (宋)胡寅：《读史管见》，第1014页。

② (宋)胡寅：《读史管见》，第652页。

③ (宋)胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第272-273页。

评价也相应很低。^①

而晚期胡宏的王霸观则转向强调霸者实有仁义和假借天理的一面。胡宏《释〈疑孟〉》言：

二帝三王施仁政，定天下之功，尽道而已，非有利天下之心也。五霸仗义结信，接诸侯，奖王室，谋自强大，非有正天下之心也。五霸，桓公为盛，忿不德而灭谭，欲不室而窥鲁。其心原不可考矣，虽力行信义，岂其如日之昼，如月之夜，不可掩乎。使其无死，要知其不至骄溢而后有失信弃义之事哉！唯其执之不致中道而废，是以得成霸者之名耳。此孟子之所谓假也。今有人假人之器以为用，方其用也，谓之非己用可乎？为己用矣，谓之“文具而实不从”可乎？用之来归以至于没身，孰知非己有乎？五霸假仁义而不归，则既有之矣，其得罪于三王者，何也？以有为而为之也。此王霸所以分乎。^②

胡宏认为，五霸力行仁义、遵守信义等外在政治规范，虽然有功利心作怪，亦有因忿因欲而为恶之时，但不至于“骄溢而后有失信弃义之事”。霸者成为霸者的关键在于其假借仁义，且久假仁义而不归就能实有仁义。

胡宏还以假人之器为例说明“久假而有”：甲借一器物而用，不能说甲没有用过此器，也不能说甲仅为名义上使用；一直使用至于没身，那么甲相当于拥有了此器。霸者假借仁义而不归，持续地“力行仁义”，也就实有仁义。“实有仁义”并非指霸者动机与行为一致，而是指霸者实有仁义之政，其外在之名与外在之政一致。因此，司马光所理解的“文具而实不从”误解了孟子“假”的真实意义。既然霸者具有仁义，为何孟子认为五霸是三王之罪人？胡宏认为根源在于霸者的“有为为之”，其仁义之行是以争利为目的，最终只能成为霸者。^③这就与胡安国不同，胡宏认为霸者并不能通过假仁而成为王者，其在大本上并未因假仁而有变，一直处于功利心主导的状态。

既如此，如何定位假仁的霸道？王霸之间是绝对对立的吗？在《与樊茂实书》中，胡宏言：

伊洛老师为人心切，标题“天理人欲”一句，使人知所以保身、保家、保国、保天下之道。而后知学者多寻空言，不究实用，平居高谈性命之际，亹亹可听，临事茫然，不知性命之所在者，多矣。……天理纯而人欲消者，三代之兴王是也。假天理以济人欲者，五霸是也。以人欲行而暗与天理合者，自两汉以至于五代之兴王盛主是也。存一分之天理而居平世者，必不亡；行十分之人欲而当乱世者，必不存。^④

胡宏意识到仅仅以天理人欲判别王霸不能充分解释历史和拯救现实，反而导致高谈性命、临事茫然之弊。要破除此弊，就需综合天理、人欲考察历史与现实：去除人欲的政治是王道政治，与三王之政相应；假借天理以实现人欲的政治是霸道政治，与之对应的是五霸之政；以人欲行而暗合天理的政治则是次于霸道的政治，与汉以后兴王盛主之政相应；至于全无天理的人欲政治，则是乱世必亡之政。就此而言，王霸并非截然对立，截然对立的政治是王道政治和人欲政治，前者存十分天理而无一毫人欲，后者则行十分人欲而无一毫天理。至于假借天理的霸道政

^① 胡宏早年在《上光尧皇帝书》中评价李世民等人“本于篡弑，以三纲为虚假”。参见（宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第87-88页。

^② （宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第322-323页。关于《释〈疑孟〉》的写作时间，向世陵认为其与《知言》同时或稍后完成。参见向世陵：《善恶之上：胡宏·性学·理学》，第29页。

^③ （宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第273页。

^④ （宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第124页。

治和暗合天理的政治,则居于天理政治和人欲政治之间,是相对较好的政治。前者认识到天理仁义对于政治秩序的必要性,一定程度上具有主动力行仁义的意识,而后者对天理仁义并无自觉意识,但行动中具有暗合天理的成分,故能维系政治局面,甚至创造汉唐盛世。于此,胡宏跳出了天理人欲彼此对立的漩涡,引入了量的维度,不仅考量天理人欲质的区别,还考虑天理分数的大小对政治的影响。细绎之,胡宏的量化分析,涉及内在和外在双重维度,王道政治与人欲政治在双重维度上皆相对立,与霸道政治、暗合天理的政治则仅仅在内在维度上相对立,在外在规范上则是量的而非质的差异^①。霸道政治与人欲政治在内在维度上的相似之处在于皆为成全人欲,但总体上又有合于天理的人欲与违背天理的人欲之别,在外在规范上则有根本区别。同时,霸道政治与暗合天理的政治存在对天理自觉与否的区别,在外在规范上则有诸多相似之处。暗合天理的政治与人欲政治在外在规范上有本质区别,而在内在维度上的相似之处在于皆为成全人欲,但总体上也有暗合天理的人欲与违背天理的人欲的区别。胡宏不再简单化处理人欲,而是区分出合天理的人欲与违背天理的人欲,不再单纯地以出于道心与否作为评判善恶的标准,而是将人欲外在化的行为与外在伦理规范比对,合乎后者则为(暗)合天理的人欲,违背后者则是不合天理的人欲。而上述认知的关键在于引入天理的外在规范之维,从而跳出动机决定论的窠臼。

在《知言》中,胡宏进一步言:

为天下者,必本于理义。……理明,然后纲纪可正;义精,然后权衡可平。纲纪正,权衡平,则万事治,百姓服,四海同。夫理,天命也;义,人心也。……上稽三代,下考两汉……以及于五代,虽成功有大小,为政有治忽,制事有优劣,然总于大略,其兴隆也,未始不由奉身以理义;其败亡也,未始不由肆志于利欲。然后知孟軻氏之言信而有征,其传圣人之道纯乎纯者也。^②

胡宏认为,理义是天下兴的根本,是政治秩序维系的必备条件,其具体的指向是天命和人心,得民心而应天命,则国家纲纪可正,万事得治。从理想之三代以至于混乱之五代,虽然功业、为政、制度有不同,但合理义与否是各朝兴衰的关键,朝代之兴隆必然伴随着理义的践行,而衰亡则往往与利欲的肆无忌惮相伴。于此,胡宏更强调理义的外在规范维度,暗合天理的汉唐盛主“奉身以理义”,也是在政治层面,而非君臣父子等伦常规范层面,否则人伦有亏的李世民等人无法置身此列。此种注重外在政治行为的评价模式,与孟子以义利之心区分政治的评价模式相差甚远。事实上,胡宏以是否具有合于天理的政治规范来进一步区分政治模式,是对孟子学仅仅依据义利动机划分政治模式的重要补充和完善,也是对湖湘学王霸观的继承与发展。胡宏还以此评判历史,使得其历史观摆脱道德的束缚,对浙东学派历史哲学的成熟产生了重要影响。^③

胡宏王霸观发展成熟的根本支撑是其极具原创性的“理欲同体”的理欲观。针对其理欲观,朱熹颇有批评:

《知言》曰:天理人欲同体而异用,同行而异情。进修君子宜深别焉。熹按:盖天理,莫知其所始,其在人,则生而有之矣;人欲者,梏于形,杂于气,狃于习,乱于情,而后有

^① 胡宏并不认为王霸在政治行为上完全等同,他认为三代与后世的重大不同在于其立基于圣德的道德教化,后世与三代相同之处在于爱民、富民。参见(宋)胡宏著,吴仁华点校:《知言》,《胡宏集》,第20页。

^② (宋)胡宏著,吴仁华点校:《胡宏集》,第29-30页。

^③ 向世陵:《善恶之上:胡宏·性学·理学》,第198-200页。

者也。……今以天理人欲混为一区，恐未允当。……试更子细玩索，当见本体实然只一天理，更无人欲。^①

当前学界对“同体”之“体”的理解亦颇有争议^②，然参照前文胡宏跳出理欲对立之窠臼，综合理欲重判王霸，我们赞同朱熹对“同体”的理解，但不认同朱熹对胡宏理欲观的评判。不同于朱熹截然区分天理与人欲为形而上下之别，强调理欲对立，胡宏认为人欲在本体层次上同样源于性体，承认人欲的合理性，反对“以欲为不善”。当然，胡宏同样重视理欲在已发层次的甄别，君子去除己私，据道而行，才能“发而中节”^③；而理欲在利上的区别主要是私利与公利之别，应该排斥的是谋私，而非排斥谋公利。^④

胡宏肯定了人欲尤其是感性欲望的合理性和必要性，不再对立化理解天理人欲，从而认识到人欲有（暗）合天理与违背天理之别。由此，胡宏的王霸观走向成熟：由于“理欲同体”，是在承认霸者在内在动机上有欠缺的同时，肯定了霸道应天理得民心的一面，最终综合天理、人欲，将霸道归置于好的政治的序列。

综上所述，胡宏的王霸观有早晚之别，晚期胡宏虽然不认为霸者假仁能成为王者，但也不再以二元对立的方式划分王霸，转而将霸道置于次于王道的良好政治的行列。由此，胡宏极大地缩小了王霸之间的距离，将湖湘学王霸观推向顶峰。其王霸观变化的背后则是其理欲观的发展与成熟，“理欲同体”论为其王霸观提供了坚实的形而上学基础，避免了胡安国、胡寅王霸观理论基础薄弱的问题，更为成熟地统合孟子学和春秋学王霸观。事实上，顺着胡宏对天理人欲的量化分析，只要将其推而运用于德性之粹驳的辨析，将得出霸者假仁可以成为王者的结论。如此，即可将湖湘学王霸观推向理论上更成熟、更圆融的境地。

四、张栻：“因其假而有所感发于中”

张栻不认同其师胡宏“理欲同体”的理欲观，其王霸观是接着胡安国、胡寅讲，为“变霸为王”说提供理论支撑。其《孟子说》^⑤言：

①（宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第329-330页。

② 牟宗三认为“体”乃“事体”，并非“本体”，向世陵也认为“体”非“本体”，而是“同一人体或及其事物活动之中”。朱汉民、陈代湘等人认为“体”乃“本体”，在胡宏的思想体系中即是指“性”。参见牟宗三：《心体与性体》（二），《牟宗三先生全集》第六册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第471-476页；向世陵：《善恶之上：胡宏·性学·理学》，第183-187页。朱汉民：《宋代理学家胡宏的理欲论与圣人论》，《福建论坛》（文史哲版）1989年第6期；陈代湘：《论胡宏的性善恶论及其理欲观》，《哲学研究》2012年第5期。

③（宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第330、333-334页。

④（宋）胡宏著，吴仁华点校：《胡宏集》，第24页。关于胡宏理欲观，更详细的分析参见朱汉民：《宋代理学家胡宏的理欲论与圣人论》，《福建论坛》（文史哲版）1989年第6期；陈代湘：《论胡宏的性善恶论及其理欲观》，《哲学研究》2012年第5期。

⑤ 张栻《孟子解》作于乾道九年，后虽屡有修正，但“终以官守事夺”，并未作系统性修正。朱熹在《右文殿修撰张公神道碑》言张栻“平生所著书，唯《论语说》最后出……其它如《诗》《书》《孟子》《太极图说》《经世编年》之属，则犹欲稍更定焉而未及也。”张栻后来认识到其《孟子解》的不足，在朱熹的帮助下漫去旧版，但仍被好事者刊行，张栻阻拦未果。是以现在《张栻集》中的《孟子解》当是乾道九年版或略有修正。参见（宋）张栻：《张栻集》，《儒藏精华编》第233册，北京：北京大学出版社，2015年，第865、874、877页。（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》（修订本）第24册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第4140页。

尧舜性之者，自诚而明，率性而安行也。汤武身之者，自明而诚，体之于身以尽其性也。性之，则不假人为，天然纯全。身之，则致其践履之功以极其至也。然而，其至则一也。此生知、学知之所以异。尧舜汤武之圣，孟子特以两言明之，而其所以圣者，亦无不尽矣。五霸则异乎是，特慕夫仁义之名，有所为而为之，非能诚体之者也。夫假之，则非真有矣。而孟子谓久假而不归，恶知其非有，何哉？此阐幽以示人之意。盖五霸暂假而暂归者也。五霸桓公为盛，召陵之盟，仗王室之事以责楚，亦可谓义矣。而执陈辕涛涂之举，旋踵而起葵丘之会，杀牲载书而不歃血，亦可谓信矣。震而矜之，叛者九国，此皆归之遽者也。若使其久假而不归，亦岂不美乎？夫假之者，未有不归者也。使其假而能久，久之而不归，则必有非苟然者矣。是必因其假而有所感发于中，而后能然也。至其不归，则孰曰非己有乎？有之者，不系于假，而系于不归也。孟子斯言，与人为善而开其自新之道，所以待天下与来世者，亦可谓弘裕矣！^①

张栻认为王霸之别即义利、公私、理欲之别。五霸假仁之所以不同于尧舜汤武，在于其不能体诚，徒因私欲而慕仁义之名，且暂假暂还。换言之，五霸仅仅假仁义而后抛弃之，非真有仁义而固守之。因此，“假之”不能与“自明而诚”“困而知之”“勉强而行之”等相应。虽然“假之”不值得肯定，但“久假而不归”则值得称扬。霸者假仁，久而不归，其中必有“非苟然者”。这个“非苟然者”事实上即胡安国、胡寅所言的“不息之诚”。张栻进一步解释了“非苟然者”的生发机制，认为外在行为上的假仁而行，借助于内外感应的普遍原理，必然对内在德性起到构筑作用，借此养成之德支持假仁行为持续，才能敦其“不息之诚”。而霸者之所以真有其仁，关键不在于假仁之名，而在于“不归”。换言之，霸者假仁不归，在持续假仁过程中，认识到内在德性的必要性。此外，张栻认为孟子之所以赞美“久假而不归”，在于孟子与人为善，给予霸者自新之道，体现了孟子的包容性。^②显然，假仁而行的五霸，其内在德性处于一种脆弱的状态，只能称为“困而欲知”“勉强欲行”，“久之”则能至于“困而知之”“勉强而行之”，“遽归”则是重回私欲遮蔽的状态。

张栻之所以持此种观点，与其知行互发的知行观有关。朱熹在《答张敬夫〈语解〉》中曾批评张栻：

“乐与好礼视无谄无骄，正犹美玉之与砭砮”，此句与后面“必也无谄无骄，然后乐与好礼可得而进焉”者似相戾。盖玉、石有定形而不可变，唯王、霸之异本殊归者乃得以此为譬耳……以无谄无骄为未足，必至于乐与好礼而后已，有似乎治骨角者既切之而复磋之，治玉石者既琢之而复磨之，盖不离是质而治之益精之意也。^③

朱熹认为美玉与砭砮各有其确定的形质而不可变，砭砮不会变为美玉，美玉也不会蜕变为砭砮。王霸之间的关联亦是如此，霸道不可通于王道。今本《论语解》已经被张栻改正，删除了“乐与好礼视无谄无骄，正犹美玉之与砭砮”，但张栻在《送钟尉序》中化用了此段解释，我们可以借助此序来考察张栻修改前的思想。

①（宋）张栻：《张栻集》，《儒藏精华编》第233册，第512页。

② 这亦是对胡安国思想的继承与发展。参见（宋）胡安国著，钱伟强点校：《春秋胡氏传》，第459-460页。

③（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十一，《朱子全书》（修订版）第21册，第1344页。

子贡问：“贫而无谄，富而无骄，何如？”夫子以为未若“贫而乐，富而好礼”；子贡则举“如切如磋、如琢如磨”以对，而夫子以为可与言《诗》。……然气质虽美而有限，天理至微而难明，伊欲化其有限而著夫难明，其惟学而已矣。学也者，所以成身也。无以成其身，则拘于气质而不能以自通，虽曰有是善，而其不善者固多矣。抑其所谓善者，亦未免日沦于私意而不自知也。就其中虽间有所禀特异于众者，其事业终有尽，量为可惜。何者？天理不明，本不立故耳。嗟乎！恃美质而不惟进学之务，是亦自弃者也。夫贫而无谄，富而无骄，质美者可能；至于贫而乐，富而好礼，非有见乎天理者不能然也。……以乐与好礼，视无谄、无骄，其气象不翅美玉之于砮砮也。夫子开之以大道，而进之以天理；……赐知夫乐与好礼非学则不能也，若赐亦可谓达也已矣！故《大学传》曰：“如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也。”《大学》之云道学，犹言致知也；而云自修，则力行也。致知力行，互相发也。盖致知以达其行，而力行以精其知，工深力久，天理可得而明，气质可得而化也。^①

《送钟尉序》除保留了“美玉”与“砮砮”的类比之外，基本与《论语解》一致。此《序》虽出现了“美玉”与“砮砮”，但并未将二者与王霸相类比。从解释学上看，张栻此段解释自成其理，而朱熹则强烈批评“以乐与好礼，视无谄、无骄，其气象不翅美玉之于砮砮也”，并将“美玉”与“砮砮”与王霸作比拟，从王霸绝对相异的角度反推“乐与好礼”“无谄无骄”与“美玉”“砮砮”类比的不适宜。为了更好地理解这段批评，我们还需参照其他材料，张栻在《孟子解》中言：

一言以蔽之，亦在于义利之分而已。子路在圣门，虽未班乎颜、闵之列，然观其进德之勇，克己之严……而其规模固王者之道也。至于管、晏，朝夕之所以处己处人者，莫非图功而计利耳……然则其意味相去，岂不如砮砮之于美玉乎？……虽然，子路尝以管仲为未仁，夫子之言乃若取之，何哉？……而夫子之意，则谓观人之法，虽见其失，而其可取者亦不可废也。故举其事功而取之，所以涵养子路之恕心也。若孟子之答公孙丑，则正其本而言之，使丑知其方也。^②

显然，张栻也将砮砮之于美玉比作霸道之于王道，并认为王霸之异就是义利之分。但张栻同时认为霸者有不可废的可取之处，即霸者之事功。结合《送钟尉序》，以及朱熹所引《论语解》原文来看，在张栻那里，美玉与砮砮并非截然不同的物品，砮砮是次于玉的美好物品，其美好之质通过雕琢可与美玉媲美，这与汉代王褒对二者关系的理解相同。显然，霸者经过假仁不归可以自新其德，与砮砮通过雕琢可以媲美美玉的道理是一致的。由此，张栻得出“久假不归即真有”的结论。

事实上，“必也无谄无骄，然后乐与好礼可得而进”与《孟子解》“使其假而能久，久之而不归，则必有非苟然者矣”的道理也是相通的。在《送钟尉序》中，张栻认为，气质美者可以做到“无谄无骄”，若不学，则无法成其身，其必拘于气质而无法通于天理，行虽有善，但不善之处仍有很多，且其所行之善也难免逐渐沉没于私意而不自知。即使是禀赋特异的资质之美者，其最终的事业仍有限量，概因天理不明，其本未立。因此，气质美者需要进学才能“乐与好礼”，若不进学，亦是自暴自弃。基于此，张栻强调致知力行之间的相互发明，尤其是长久力行对致知的发明，他说“致知以达其行，而力行以精其知，工深力久，天理可得而明，气质可得而化也”。与此相应，

①（宋）张栻：《张栻集》，《儒藏精华编》第233册，第780-781页。

②（宋）张栻：《张栻集》，《儒藏精华编》第233册，第298-299页。

张栻对霸者的评价类似于对“无谄无骄”者的批评：霸者假仁，虽有善行，但常常处于私欲的侵蚀之中，随时有恶行相随，是以霸者功业有限。但若霸者改变暂假暂归，做到久假而不归，则外在行为上的力行善事必然促使其内在德性的显明，进而通于天理。长此以往，霸者归于王道亦非不可能。

张栻“假仁不归即真有”说有自成其理的一面。事实上，霸者并非毫无义心，但其义心常被占据支配地位的利心遮蔽。张栻敏锐地指出，“假仁”的五霸处于一种“困而欲知”“勉强欲行”的脆弱的状态，“不归”则能至于“困而知之”“勉强而行之”，进而感于中，若能“开之以大道，而进之以天理”，则五霸可以走向王道。这一思想与胡安国的王霸观一脉相承，并为其提供了经学之外更为深邃的哲学理论支撑。遗憾的是，张栻在与朱熹的不断辩论中，接受了朱熹之说，对其《论语解》进行了修正。与此相应，其王霸观也彻底转向程颢和朱熹。^①究其原因，在于张栻为沟通王霸所做的理论铺垫并不充分，由于其放弃胡宏的理欲同体观，其内外相感的理论在解释“有所为”的霸者何以在利心充斥的假仁之行的累积中变为“无所为”的王者必然性上的理论说服力相对较弱，是因其接引霸道的与人为善的立场容易在遭受批评时发生动摇。

结 语

融通经子的湖湘学派承认理想的政治是王道而非霸道，但尝试融通王霸，使得霸道成为可以接受的良好政治或在理论上可以引至王道的政治，增强了儒家因应现实政治的能力。在宋代王霸观发生从“是霸”到“贱霸”的整体转向之际，湖湘学王霸观在顺应主流观点的同时保留了是霸的成分，并为此作出诸多理论尝试，对儒家王霸之辨思想空间的开拓具有重要意义。但湖湘学诸子的王霸观并未形成合力，在理论建构上呈现诸多分歧和不成熟之处。事实上，顺着胡宏缩小王霸鸿沟的思路，将量化分析推至于德性粹驳上，并连接道德的内在和外任在维度，胡宏、张栻及其后继者完全可以得出霸者假仁可以成为王者的结论。如此即可综合胡、张之运思，构建出理论上足以与朱熹相抗的王霸观。遗憾的是，湖湘诸子未能如此。但瑕不掩瑜，湖湘学王霸观仍对当时和后世产生了重要影响。《春秋胡氏传》以及胡宏的王霸观对浙东学派发展演进有极大的影响，吕祖谦、陈亮等人在不同程度上肯定霸道、缩小王霸间隙的原因之一是受到胡安国、胡宏王霸观的影响。^②兼顾经子的《春秋胡氏传》取得了《春秋》第四传的地位，借助《春秋胡氏传》的广泛影响，湖湘学王霸观为后世王霸之辨提供了极其重要的思想资源。

（责任编辑：河 清 陈 玥）

①（宋）张栻：《张栻集》，《儒藏精华编》第233册，第865页。

② 朱汉民：《湖湘学派与南宋浙东学派》，《船山学刊》1991年创刊号；向世陵：《善恶之上：胡宏·性学·理学》，第196-206页；陈代湘：《南宋浙东学派与湖湘学派的学术交流与思想差异》，《船山学刊》2020年第2期；刘玉敏：《南宋湖湘学与浙学的互动》，《船山学刊》2020年第2期。

interpretation, and reflecting on its limitations, this provides us with many useful insights for studying traditional Confucianism and re examining Confucian political philosophy.

Keywords: Hu Anguo; Study of *Spring and Autumn Annals*; Confucian Zhi Dao; Political Philosophy

**The Evolution of Huxiang School's View of Wang Dao and Ba Dao:
Centered on Mencius' Five Hegemons Borrow Benevolence**

CHEN Peihui

Abstract: The core innovation of the view of Wang Dao and Ba Dao of Huxiang school is that it puts forward the idea of turning Ba into Wang based on the creative interpretation of the "Five Hegemons borrow benevolence" of Mencius. Hu Anguo thought that the hegemon who has borrowed benevolence long and not returned would really has benevolence, thus can become a Wangzhe(King). Hu Yin corresponded "long borrow" to "and some by strenuous effort" of *Zhongyong* to provide more classic resources to bridge Wang and Ba. Although Hu Hong denied that the hegemon can become a king by means of keeping borrow benevolence, he thought the hegemon's "borrow ren" is the core of Ba Dao, thus put Ba Dao in the sequence of good politics, and his view of rational and desire provided a solid foundation for this. Zhang Shi skipped Hu Hong and argued that the hegemon borrowed benevolence long and not returned would really has benevolence based on the idea of internal and external induction and mutual stimulation of knowledge and action, but was finally persuaded by Zhu Xi to abandon this theory. The view of Wang Dao and Ba Dao of Huxiang school had an important impact on that time and later generations.

Keywords: Huxiang School; The View of Wang Dao and Ba Dao; Borrow Benevolence; Turning Ba into Wang

Exploring the Relations between Pre-Qin Rites Perfection and Astrology

WANG Lifen

Abstract: Ancient books, archaeological findings and astrological simulation indicated that Chinese agricultural civilization began with heaven-human unity, in which livelihood, knowledge, morality and belief were interrelated. Stargazers spread knowledge, taught morality and expressed beliefs in heaven offering rites, the didactic relations between astrology related productivity and social relations gave momentum to the evolution from chiefdom to a unified kingdom, and rites perfection and instrumental techniques are part and parcel of the process. Astrology developed over long time, animal images, generally found in great tombs, were the working signs of preliterate stargazers, which are incomparable to those animals in European witch culture, and hence religion-science duality may not be applied to Pre-Qin rites.

Keywords: Heaven-human Unity; Astrology Calendar; Rites Perfection; Animal Signs

**Expound on "Rather Have Stolen Minister Than Who Amass Fortunes" :
Also on the Early Confucian Criticism of Amassing Fortunes**

HAN Tao

Abstract: "Rather have stolen minister than who amass fortunes" is a famous saying in the Confucian classic *Daxue* which criticizes the plunder of people's wealth. *Daxue* pays much attention to the nature and distribution of wealth, and discusses the moral attribute of wealth. *Daxue* holds that morality is the foundation and wealth is the end, and the state should not take wealth as interests, but should educate people with benevolence and righteousness, and amassing fortunes to damage benevolence and righteousness which is far more dangerous than theft. In the economic thought of the early Confucianism, it advocated that the state should accumulate wealth among the people, and opposed the economic behavior of amassing wealth. The Pre-Qin Confucianism proposed a trilogy of state governance of "Population growth, rich and educated", advocating low taxation, thin taxation and protection of industry and commerce. The pre-Qin Confucianists firmly opposed the amassing fortunes, believed that enriching country and enriching people are unified, only by enriching the people first can achieve to enrich country. After Confucianism became the dominant official thought in the Western Han Dynasty, the economic thought advocated by Confucianism also gained the mainstream position of discourse power. Later Confucian scholars often cited "rather have stolen minister than who amass fortunes" in the *Daxue*, and "rather have stolen minister than who amass fortunes" as the slogan and declaration of the Confucian school against competing with the people. It reflects the Confucian denunciation of the economic behavior of amassing wealth, and is also the ideological weapon of the Confucians against the financial and economic officials amassing wealth and plundering for the interests from the people.

Keywords: *Daxue*; Confucius; Amassing Fortunes; Enrich People

**YanYuan's Poetic Feature and Ideological Personality:
Re-Explore the Ideological Value of YanYuan's Role Models**

XU Chunhua

Abstract: Regarding the personality traits of Yanyuan in *the Analects*, influenced by the academic positions of