

理学视域下霸道的变质及其必然性

陈佩辉

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心; 哲学与社会发展学院 济南 250100)

[摘要]霸道并非一直为儒家所拒斥。从汉至唐,儒家主流学者认为,霸道是本仁祖义的政治,王霸同本仁义,且由霸道可以通向王道。理学兴起以后,霸道经历了一个不断变质的过程。二程认为霸道是假借仁义的政治,并从心、事、功等维度否定“王霸等同”。但二程仍肯定霸者采用仁义规范,并认可部分霸者具有德性,这显示出他们“贱霸”的不彻底性。朱熹则在批判继承二程思想的基础上认为霸道是虚仁假义的政治。他认为,霸者虚仁假义,霸政残德害礼,霸功与仁义毫无关系,霸道不可通向王道。霸道之所以如上变质,一方面是因为汉唐“是霸说”存在诸多矛盾,另一方面是因为理学家认为霸道是追复“三代理想”的绊脚石。然而,霸道的负面化也限制了理学应对现实问题的能力,刺激了“尊霸贱王”的诞生。

[关键词]理学;王霸;仁义;是霸;贱霸

[中图分类号]B244 [文献标志码]A

[文章编号]1000-8284(2023)05-0050-12

在当今政治话语中,霸道往往被视作与王道尖锐对立的不道德的政治。而事实上,霸道在宋以前的形象并非如此。章太炎认为,“贵王贱霸之说,三传俱无。汉人偶一及之,宋儒乃极言之耳”^[1]。宋以后,经过理学家的不断建构和重造,霸道从本仁祖义的政治重构为假借仁义的政治,并最终变质为虚仁假义的政治。在这一过程中,霸道的价值不断变质,王霸之隙扩大为不可弥合的鸿沟。但王霸观的变迁并非仅仅是理学家建构的结果,其背后也有内在必然性。众所周知,王霸之辨是儒家政治哲学的重

[收稿日期]2021-04-08

[基金项目]中国博士后科学基金第69批面上资助项目“经子互动视域下的唐宋王霸观之变——以新《春秋》学和孟子学为中心”(2021M692846)

[作者简介]陈佩辉(1989),男,河南周口人,副研究员,博士,从事中国哲学研究。

要内容,理解王霸观的变迁及其内在逻辑对理解儒家政治哲学史的演进具有重要的理论意义。但目前学界对这一问题缺乏系统研究,因此,本文尝试勾勒霸道变质的过程,并分析其演变的内在逻辑。在霸道变质过程中,二程和朱熹都起了关键作用,这是本文讨论的中心。在文章结构上,我们首先简单梳理汉唐儒家主流王霸观,为理解王霸之辨的后续变化提供基础语境,然后以二程和朱熹为中心刻画霸道变质的过程及其内在逻辑,最后总结霸道变质过程诸阶段的特点及其内外原由。

一、汉唐王霸观:本仁祖义的霸道

由于孔子、孟子、《春秋公羊传》和荀子的王霸观对后世影响最大,我们先略述四者的观点,然后分析汉唐王霸观的特色。

有学者认为,孔子“以管仲的大功而淡化其非礼之行为”造成了后世儒家“经久不息的争辩”^[2]。通过对管仲的评价,孔子表明了王与霸在存心、所用、效果上的异同:管仲用心与文、武异,但又贤于匹夫之谅;管仲所用的礼法异于周礼;霸者可取仁者之功。从整体上看,孔子并未明言王霸之间存在本质性的区别。在孔子之后,儒学内部主要有两种不同的王霸观:一是“尊王贱霸”,其代表为孟子;二是“尊王是霸”,其代表为荀子和《春秋公羊传》。这两种王霸观都承认王道优于霸道,但在王霸之别上却有相当不同的认识。

首先看“尊王贱霸”的孟子。他沿着孔子的“霸者不知礼”角度,进一步否定了霸者的行为动机。孟子从德力、义利两个维度区分王霸:王道“以德行仁”,霸道则以强力假借仁义之名而图利。(《孟子·公孙丑上》)关于王霸之间能否转化,孟子从内在动机上否定霸道的道德价值,其王霸之别是本质上的是非之别,王霸之间不可转化。孟子虽在道德理想层面“尊王贱霸”,但因霸道相对于无道仍是较好的政治,故他在政治规范上以“今之诸侯,五霸之罪人也”(《孟子·告子下》)肯定了霸道以力假仁的道义性。关于王霸之功,孟子认为霸者之功远逊王者“与天地同流”之功(《孟子·尽心上》)。

其次看“尊王是霸”的公羊学。《春秋公羊传》肯定五霸尤其是齐桓公在某些方面符合王者之行,“桓公救中国,而攘夷狄,卒怙荆,以此为王者之事也”(《僖公四年》);还肯定齐桓公为“贤”(《僖公十七年》),“桓公之信著乎天下”(《庄公十三年》)。更重要的是,《春秋公羊传》肯定霸道“内蕴着王道性”^[3]⁴³,认为霸道可以“进至王道”^[3]⁴⁴。

最后看荀子的王霸观。比之孟子,荀子对霸者德性在否定的同时也有肯定(《荀子·王霸》),并认为“粹而王,驳而霸,无一焉而亡”(《荀子·强国》)。结合荀子的其他论述,这里的“驳而霸”包含两个层次:在德性上,霸者具有一定的道德德性;在政治规范上,霸道立信而非立义,重法而非隆礼。因此,荀子认为,霸道虽次于王道,但仍是“重法爱民”(《荀子·强国》)的良好政治,而非与王道对立的政治。

在西汉,公羊学(而非孟子学)产生了巨大的影响,董仲舒沿着公羊学的思路进一步推动并完成了王霸融合。董仲舒言:

《春秋》尊礼而重信。……齐桓公疑信而亏其地,《春秋》贤而举之,以为天下法,曰礼而信。(《春秋繁露·楚庄王》)

狄灭之,桓忧而立之。……用心如此,岂不霸哉?故以忧天下与之。(《春秋繁露·灭国下》)

故曰亲近者不以言,召远者不以使,此其效也。其后矜功,振而自足,而不修德……而必欲迫之以兵,功未良成而志已满矣。故曰“管仲之器小哉!”此之谓也。(《春秋繁露·精华》)

显然,董仲舒肯定霸者循礼守信。如果对霸者之礼义和信的肯定仅限于外在规范这一层次,那么霸道仍旧是假借仁义的政治。但是,董仲舒进一步肯定了齐桓公的行为动机,肯定霸者具有道德德性。可见,董仲舒并不同意孟子以德力和义利来判别王霸的做法。更重要的是,董仲舒认为,霸者“亲近者不以言,召远者不以使”,具有王者之风。而要全面肯定霸道,还需解释孔子何以批评“管仲之器小”。董仲舒认为,管仲“器小”在于他不能进一步成就王者之事,而不能成就王者之事则缘于他志满而不修德。因此,王霸之别是德性深浅、功业大小之别,而非道德是非之别。进一步,董仲舒认为王霸同道“《春秋》之道,大得之则以王,小得之则以霸”,“霸王之道,皆本于仁”。(《春秋繁露·俞序》)即无论王、霸,都源于《春秋》之道,都本于仁。由于王霸之分是大小之分,而非本质上的是非之别,所以王霸之间可以转化。至此,王霸融合的“是霸说”登峰造极,霸道几同于王道,其道德价值得到前所未有的拔高。

董仲舒的王霸观被后世所承继,《白虎通》《五经正义》等官方经学都大体上继承了其观点。北宋中期以前,汉唐王霸观依然占据重要地位。随着北宋孟子学的复兴,王霸之辨出现了新的变化。但以李觏、司马光为代表的疑孟派严厉批判孟子的王霸观,努力寻找调和王霸的路径。李觏和司马光认为王霸之别只是行为主体相异,李觏甚至认为霸者之功可与文、武之功相比拟。^[4]司马光说:霸道与王道“皆本仁祖义”(否则霸道难以维持基本的政治秩序),而王霸之别在于名位尊卑、德泽深浅、功业巨细、政令广狭等差异,并非“白黑、甘苦之相反”。(《资治通鉴·汉纪十九·甘露元年》)

总而言之,“是霸派”认为,霸者在内在动机、德性状态、所依循的政治规范以及功业上与王者只是圆满与未圆满的区别而非本质之别,且由霸道可通往王道。

但“是霸说”也有其内在问题:历史上和经典中的霸者确实有违礼之行,且孔子明确否定管仲知礼;违礼则德不纯,且“是霸派”也承认霸者之德驳杂不定;德不纯很可能是霸者自欺欺人的结果;霸者之功与王者之功的差距难以判定,匡正天下与化成天下之民之间的距离依不同立场而异;霸道取得仁者功业并非必然依靠仁义获得。以理

学家为主的“贱霸派”要反对“是霸派”的观点,也就必须从“是霸说”的内在问题入手,从心(行为动机和德性状态)、事(行为规范)、功(行为后果)三个层次全面否定霸道与仁义之间的关系,将霸道归置到虚仁假义的政治类别中。程朱理学的“贱霸说”的成熟也非一蹴而就,其间经历了从二程到朱熹的演变。二程开始以天理与私心来区别王霸,但程颐又接过《春秋》学的王霸观而有“是霸”倾向。在朱熹全面、彻底地否定霸道与仁义的关系后,霸道成了虚仁假义的代名词,与无道相差几希。下面两章分别围绕二程和朱熹展开,以呈现霸道变质的过程及其内在逻辑。

二、二程王霸观:假借仁义的霸道

《二程集》中留存下来的关于程颢王霸之辨的记述少而密,关于程颐王霸之辨的材料则相对零散驳杂,且程颐王霸观又呈现出“贱霸”和“是霸”两种倾向。因此,本章先叙述程颢的王霸之辨,然后通过梳理程颐语录、文集,并参考程颢的王霸观,勾勒程颐“贱霸”的思想图景,再通过对程颐语录和《春秋传》的深入考察呈现他的“是霸”倾向,最后指出二程王霸观的问题所在。

先看程颢的王霸之辨。程颢在《论王霸札子》中言:“得天理之正,极人伦之至者,尧、舜之道也;用其私心,依仁义之偏者,霸者之事也。王道如砥……若履大路而行……霸者崎岖反侧于曲径之中,而卒不可与入尧、舜之道。故诚心而王则王矣,假之而霸则霸矣,二者其道不同,在审其初而已。……故治天下者,必先立其志……苟以霸者之心而求王道之成,是炫石以为玉也。……汉、唐之君,有可称者,论其人则非先王之学,考其时则皆驳杂之政……皆不足为也。”^{[5]450-451}整体上,程颢认为,霸道是假借仁义的政治,与王道之别是本质性的,而非大小、深浅等“量”上的区别,由霸道不可通往王道。具体而言,在政治行为的动机上,程颢以诚心与私心或天理与私心区隔王霸,否定王霸同根;在行为规范上,霸者在私心、利心的驱动下会扭曲外在的仁义规范,因此,程颢以仁义之至与偏区分王霸,否定王霸同用;在最终效果上,程颢以玉和石来类比王霸,否定霸道可以取得王者之功;在王霸能否相通上,程颢以大路和曲径来类比王霸,否定霸道可以通向王道。在诸多的王霸之异中,最根本的是王霸之心异,心异导致行为规范之异和政治效果之异。因此,程颢认为人君立志是政治治理的基础和根本。不过,程颢并未彻底否定霸道的价值,他认为霸道并非与仁义毫无关系:霸者所假借的仁义规范虽然有偏,但仍是某种意义上的道德规范;霸政依赖于仁义,无仁义则霸道不能成其为霸道。因此,程颢对汉唐之君也略有肯定。

明了程颢观点后,再考察程颐的王霸观。程颐在《上仁宗皇帝书》中认为“王道之本,仁也。”^{[5]513}在《为家君应诏上英宗皇帝书》中提出君主践行王道之本在于“立志”,并认为王者德性的不断完善是王道之本。^{[5]521}这与程颢王道思想是一致的。程颐

又说“王者奉若天道……尽此道者,王道也。后世以智力把持天下者,霸道也。”^{[5]1087-1088}“‘晋文公谲而不正,齐桓公正而不谲’……晋文公实有勤王之心,而不知召王之不顺,故谲掩其正。齐桓公伐楚……虽其心未必尊王,而其事则正,故正掩其谲。……正者正行其事耳,非大正也,亦犹管仲之仁,止以事功而言也。”^{[5]387}首先,在王霸之心上,程颐也认为,王道本乎天理、天道,而以智巧和强力“把持天下”的霸者显然立足于私心。这跟程颢以天理与私心区分王霸是一致的。其次,在王霸之事上,程颐也认为霸者所假借的仁义并非仁义的本然状态。他以齐桓晋文为例说明了此点。孔子曾言齐桓晋文各有其“正”,似乎肯定二人之“正”居于主要地位。但在程颐看来,无论在仁心还是仁政上,齐桓晋文之“正”都不是“至正”的“正”,而只是在具体的勤王、伐楚等事宜上的“正”。因此,霸道的政治规范与王道的政治规范是不同的,王霸之事存在相当大的差距。最后,在王霸之功劳上,程颐也否定王霸同功。不同于程颢将霸者之功归因于有偏仁义规范,程颐将霸功的来源归因于霸者的“智力”,进一步区隔了霸道与仁义。靠“智力”获得的霸功最多是“把持天下”于不亡,远不及“化成天下”的王道之功。由于“是霸说”最核心的逻辑环节就在于从霸功中推导出霸政的仁义因子,所以程颐在此否定霸功与仁义的关系也就等于铲除了“是霸说”的立论根基。

总之,二程以心异、事异、功异区分了王霸,否定了“是霸说”中“王霸同本仁义”的观点,贬低了霸道的价值。更重要的是,二程重点突出了王霸之志异,将王霸之辨的关键点放在王者立志和修身上。为此,二程提出了相对完备的修身工夫论,从确保德性完善的角度保证王道政治的自然展开。这是对孟子学的重大发展,也为后世理学中王霸之辨的发展奠定了方向。因此说,二程的王霸之辨首先是对孟子学“尊王贱霸”的继承和发展。

然而,程颐关于王霸的论述并未到此结束。程颐在某种程度上又继承了《春秋》学的王霸观,表现出一定的“是霸”倾向。在对齐桓管仲的评价上,程颐为二人功业能够赢得孔子认可作了多方辩护。他说“夫君子之事上也,不得其心,则尽其至诚,以感发其志意而已。苟诚意能动,则……虽不正可正也。……管仲之相桓公,孔明之辅后主是也。”^{[5]986}“齐桓始霸,仗义以盟……齐桓始霸,天下与之,故书‘同’。”^{[5]1109}程颐认为管仲有“至诚”之心,并肯定齐桓公“仗义以盟”。在前文所引材料中,程颐肯定了晋文公的“勤王之心”。显然,程颐的王霸观中夹杂着《春秋》学的“是霸”因子。而程颐之所以高度评价齐桓管仲,更重要的原因在于他认为,孔子不会称赞罪人之功,孔子盛赞齐管之功意味着齐管绝非罪人,在一定意义上甚至是贤人。而这一观念背后真正的意图则是通过肯定齐管之德来否定当时对唐太宗和魏徵的正面评价。

众所周知,齐桓有篡夺之嫌,管仲又有事仇的道德问题,《春秋》学却并不因二人之过而否定二人之功,反倒某种程度上因其霸功而肯定其德性。在此观念影响下,

唐宋儒者对与齐管类似的唐太宗、魏徵君臣的评价也较为正面。程颐则反对以唐之君臣比拟齐之君臣,他不仅批评唐太宗杀兄夺嫡,而且声讨魏徵事仇。他说“若太宗,言以功取天下,此尤不可,最启僭夺之端。其恶大,是杀兄篡位,又取元吉之妻。后世以为圣明之主,不可会也。”^{[5]405}“太宗佐父平天下,论其功不过做得一功臣,岂可夺元良之位?太子之与功臣,自不相干。唐之纪纲,自太宗乱之。终唐之世无三纲者,自太宗始也。”^{[5]236}尽管世人在唐太宗的自我辩解之下“是太宗”而“非建成”,但程颐认为,“终唐之世无三纲”的始作俑者正是唐太宗,太宗杀兄篡位,娶弟妻,又有逼父禅位之嫌,于君臣、父子、兄弟等伦常皆有失。在程颐看来,父子兄弟之人伦高于外在的政治功业,政治权力不能扰乱人伦秩序,应该是人伦关系决定君臣关系,而非相反。唐太宗的盛世功业不能改易其人伦之大恶,其人伦之恶决定了其为昏君而非明君。显然,程颐对唐太宗与齐桓公的评价有根本的不同,其原因在于程颐认为二者有根本性差异。那么,唐之君臣与齐之君臣有何不同呢?我们先看两条语录:

君实修《资治通鉴》,至唐事。……又曰“敢辩魏徵之罪乎?”曰“何罪?”“魏徵事皇太子,太子死,遂忘戴天之仇而反事之,此王法所当诛。后世特以其后来立朝风节而掩其罪。有善有恶,安得相掩?”曰“管仲不死子纠之难而事桓公,孔子称其能不死……与徵何异?”曰“管仲之事与征异。齐侯死,公子皆出。小白长而当立,子纠少亦欲立。……仲纳子纠以抗小白。以少犯长,又所不当立,义已不顺。……管仲以所事言之则可死,以义言之则未可死。故《春秋》书‘齐小白入于济’,以国系齐,明当立也;又书‘公伐齐纳纠’……明不当立也……与徵之事全异。”^{[5]19}

管仲始事纠,不正也,终从于正,义也。召忽不负所事,亦义也。如魏徵、王珪不死建成之难,而从太宗,可谓害于义矣。^{[5]387-388}

司马光认为魏徵“不死太子建成”无可厚非,其理由在于与魏徵类似的管仲曾被孔子称赞。程颐则认为,魏徵事仇为“王法”所不容,唐宋学者因魏徵之德业而掩其罪,犯了以善掩恶的错误。前文已经指出,程颐认为,唐太宗之功无法掩盖其杀嫡兄之大罪。同样,魏徵先事建成而后事篡夺之君,犯了“不死君父”之大罪,违反君臣大伦,其大功无法遮掩其大罪。针对司马光以太宗、魏徵来比拟齐桓、管仲,程颐提出详尽的证据来证明桓公为长当立、子纠为少不当立,从而否认齐桓有杀嫡兄之罪^{[5]394}。因此,管仲舍“犯长”的子纠而事“当立”的桓公,这一选择非但不违反大义,反而最符合君臣大义。虽然程颐对“桓公为长”的论证存在很大问题^①,但程颐提出这一观点有其重要

① 《春秋》三《传》皆以子纠为兄,其中公羊之《传》(庄公九年九月)更明言子纠“宜为君”。参:周振甫.孔子论管仲的辩证观点[J].许昌师专学报(社会科学版),1987(2):30.

意图“有如子纠兄也,管仲辅之为得正,小白既夺其国而又杀之,则管仲之于威公,乃不与同世之仇也。若计其后功而与其事威,圣人之言,无乃甚害于义,而启后世反复不忠之患乎?”^{[5]1239}假设子纠为兄,那么管仲罪同魏徵,齐桓罪同太宗。如果在那种情况下孔子还肯定齐桓管仲之功,那么太宗魏徵之功也应该受到赞赏,这样就会授乱臣贼子以借口,他们会凭事功而自居为仁者、王者。因此,为了取消乱臣贼子的政治合法性,程颐认为,必须在齐桓与太宗之间作出区分,以正视听。

不过,程颐的论证从反向上证明了春秋霸者有德,无论是管仲之“诚”“义”还是晋文之用心,都使得霸者并不是仅以“智力”来“把持天下”者。显然,程颐在某种程度上认可了“是霸派”的王霸观,即在重视人伦价值、遵守外在仁义规范上,王霸之间并没有根本性差异。在程颐看来,真正与王道存在根本性差异的是唐太宗之霸道,这种霸道无论如何都不能与王道相通。

综上所述,二程皆贬低霸道的道德价值,认为霸道是假借仁义的政治,但二程皆未全面否定霸道与仁义的关系,且程颐又在“贱霸”与“是霸”之间徘徊。因此,二程的王霸之辨在理论上尚有不足,并为后世理学家留下了两个关键问题:孔子对管仲之功的肯定是否暗含了对其德性的肯定?“行之不醇”^{[5]511}的汉唐之君与仁义有无关系?这些正是朱熹构建其王霸观所必须回答的问题。

三、朱熹王霸观:虚仁假义的霸道

程颐在“贱霸”与“是霸”之间徘徊的态度影响了程门后学对霸道的认知,使得不少后学也有“是霸”倾向^{[6]830,1003}。与此同时,浙学对霸道也表现出肯定的态度,甚至“尊霸贱王”^[7]。因此,朱熹亟须修正程颐的观点,从而扭转理学内部“是霸”的价值判定。目前学界对朱熹王霸之辨的研究不胜枚举,但其讨论主要集中在朱陈之辩上,很少从程朱思想演变的角度展开。本章尝试从朱熹如何批判地继承二程尤其程颐的王霸观的角度讨论朱熹的王霸之辨,以呈现理学内部“贱霸”的演变进程。

首先,考察朱熹如何界定王霸之心异。前文指出,程颐为了维护孔子对霸者的正面评论而肯定了晋文公、管仲的用心和德行。然而,朱熹却持不同观点,他说:

晋文公……齐威公……以力假仁,心皆不正……^{[8]191}

程子之说密矣,然以其说求之本文,则未见其有以发晋文之本心,而能使后世慎所举者。^{[6]829}

问“孔子所称管仲夺伯氏邑,‘没齿无怨言’,此最难,恐不但是威力做得。”曰“固是。虽然,亦只是霸者事。”问“武侯于廖立、李平是如何?”曰“看武侯事迹,尽有驳杂去处;然事虽未纯,却是王者之心。管仲连那心都不好。”^{[9]1548}

盖奢而犯礼……亦缘他只在功利上走,所以施設不过如此。……在学者身上

论之,凡日用常行应事接物之际,才有一豪利心,便非王道,便是伯者之习,此不可不省察也。^{[10]908-909}

这些言论几乎都是针对程颐而发的。朱熹否定霸者用心之善,彻底将霸者之心与王者之心相区隔。同时,朱熹延续了二程以天理与私心区分王霸的观点,认为霸者之心只是游走在功利上的人欲而已。虽然霸者之心的道德意义被否定,但霸者求利之心客观上可能会促进民众福利的增长,因而也可能会在一定程度上获得民众的认可。故此,霸者谋求功利在某种程度上是善恶中立的。然而,以义利是非区隔王霸的朱熹不能接受这一点,他敏锐地洞察到霸者在假借仁义上恶的维度:“若假仁,便是恃其甲兵之强,财赋之多,足以欺人,是假仁之名以欺其众,非有仁之实也。”^{[9]1752}朱熹认为,以力假仁并非利心驱使下的中性行为,而是自欺欺人的不道德行为。霸者依靠雄厚的国力财力欺骗百姓,以谋取其私利。欺骗和自私蠹蚀了霸者的道德德性,靠欺骗获得的功业的道义性也几乎丧尽,所以霸者必然走向不仁不义的境地。换言之,霸者虽然获取了功业,以及百姓的信任和认可,但并不能以此改变其道德上的欺骗性和自私性。由此,朱熹彻底剥离了霸者之心的道德意义,将霸者之心归入不道德的范畴。

其次,考察朱熹如何理解霸者的“假仁”。霸者心既已蠹,行事是否必然抛仁弃义呢?如前所述,程颐认为霸者所用的仁义属“仁义之偏”,程颐甚至认为霸者的仁义之行在某种意义上是“正”的。但朱熹及其弟子却直斥霸者假仁“流毒后世”:

如行仁,便自仁中行出,皆仁之德。若假仁,……是假仁之名以欺其众,非有仁之实也。……桓公攘夷狄,尊王室,“九合诸侯,不以兵车”,这只是仁之功,终无拯民涂炭之心,谓之“行仁”则不可。^{[9]1752-1753}

因仁父问侯氏云“刑政霸者之事”,曰:“专用刑政,只是霸者事。”问:“桓、文亦须有德礼,如《左传》所云。”曰:“它只是借德礼之名出做事,如大蒐以示之礼……又如汉高祖为义帝发丧,那曾出于诚心!只是因董公说,分明借这些欺天下。”^{[10]807-808}

道夫云:“假之之事,真所谓‘幽沉仁义’,非独为害当时,又且流毒后世。”曰:“此孟子所以不道桓、文而卑管、晏也。”^[11]

朱熹认为,仁义之行必出自行为者的内在德性,而霸者只是出于私欲而遵守规范,徒有虚名而已。但百姓可能因霸者仁义之名而误以为他们有仁义之实。为了消除这种误解,朱熹剔除了霸政的德礼因素。朱熹用德礼与“刑政”来区分王霸,即王政以德礼为主、“刑政”为辅,而霸政则专用“刑政”,无丝毫德礼因素。弟子反驳说《左传》中有齐桓公施行德礼的证据,朱熹却认为,桓公那些貌似正义的行为其实只是借德礼来欺骗天下而满足自己的私欲,故而霸者之行不仅不合德礼,反而残德害礼,“幽沉仁义”,“流毒后世”。由此,朱熹又从霸者欺骗天下的角度,否定了齐桓公的政治行为合

乎德礼。总之,霸政是不仁不义的政治。

最后,考察朱熹如何评价霸者之功。比之程颐,朱熹进一步贬低了霸者之功:“(君子)德业之盛,乃与天地之化同运并行,举一世而甄陶之,非如霸者,但小小补塞其罅漏而已。”^{[8]429}“问‘圣人分明是大管仲之功,而孟子硬以为卑,如何?’曰‘孟子是不肯做他底,是见他做得那规模来底。’”^{[9]1556}王者之功与天地齐,霸者之功却只是“补塞罅漏”而已。真正的儒者必然洞察到王霸之功不在同一个规模上,也必然选择王道而非霸道来承担救世化民之责。诚然,正如朱熹弟子所言,管仲尊王攘夷之功非同小可,故朱熹也并未彻底贬低霸者之功,而只是在将其与王者之功比较时才视之蔑如。在论述孔子何以表彰管仲之仁时,朱熹说“管仲乃能‘九合诸侯,不以兵车’,功被当时,泽流后世,谁得如他之仁‘如其仁’,夫子许其有仁之事功也。”^{[9]1553}朱熹认为,在东周礼坏乐崩之时,管仲匡正天下之功对于维系中国、传承文明起到了关键作用,具有重要价值,因而受到孔子的高度评价。表面上看,朱熹关于管仲之功的论述似乎自相矛盾。事实上,这是朱熹分别从道德维度和历史维度出发而给出的不同判断:从道德价值上看,霸者之功与王者之功相比确实微不足道;但从历史价值上看,霸者之功也具有重要价值。因此,两种判断可以并行不悖。

前文已经指出,程颐在对唐太宗和魏徵的评价上,因其罪而有意忽略其功。对此,朱熹认为程颐未标明道德与历史之间的分际“盖圣人之于人,有功则称其功,有罪则数其罪,杂而兼举之,既不以罪掩其功,亦不以功掩其罪也。今于管仲,但称其功不言其罪,则可见不死之无害于义……至于程子又谓‘若使管仲所事者正,而不死其难,则后虽有大功,圣人岂复称之’,则愚恐记者之失也。……程子又谓‘管仲不死而无功,则是贪生惜死,而不若匹夫匹妇之为谅’,若未免于先功而后义。……范以九合为仁之大,以死节为义之小,是谋利计功之言,其害理甚矣。”^{[6]829-830}与程颐不同,朱熹认为,功罪不可相互抵消,既不能以功掩罪,也不能因罪没功。在这里,罪主要从道德维度审视,而功主要从历史维度评判。因此,既不能因为霸者无德而毁其功,否认其历史价值,也不能因为霸者之功而略其残仁害义。显然,朱熹认为事功与仁义并无必然关系,他反对从事功上寻找仁义的痕迹,并含蓄地批评了程颐刻意回护管仲之义的做法。同时,朱熹认为,事功与德行并不通约,不可将二者放入同一维度进行比较,既不能将德行量化为某种功业,也不能化功业为某种德行。但某些程门后学却有将仁义与事功量化到同一维度进行比较之嫌。在朱熹看来,这种做法表面上似乎是仁义之间的比较,事实上却是“谋利计功”,混淆仁义与事功,危害儒门大义。朱熹还认为浙学也有与程门后学类似的思想倾向,所以他必然也会对浙学展开猛烈批评。而要批评程门后学和浙学,朱熹首先要说清楚抛弃仁义的霸者之功是如何而来的:

亚夫问“管仲之心既已不仁,何以有仁者之功?”曰“如汉高祖、唐太宗,未

可谓之仁人。然自周室之衰,更春秋、战国以至暴秦,其祸极矣!高祖一旦出来平定天下……然炀帝继之,残虐尤甚,太宗一旦扫除以致贞观之治。……管仲之功,亦犹是也。”^{[9]1554}

管仲资稟极高,故见得天下利害都明白,所以做得许多事。自刘汉而下,高祖、太宗亦是如此,都是自智谋功力中做来,不是自圣贤门户来,不是自自家心地义理中流出。^{[10]911-912}

朱熹从内外两个方面分析了霸政“何以有仁者之功”。一方面,霸者必有极高的资质禀赋,能洞察天下利害所在,把握历史发展的趋势。朱熹认为,王者之功来源于圣人内在的仁义德性,而霸者只是依靠智谋和功力而已。这是对程颐思想的发展。不同的是,程颐特意区别了管仲与唐太宗,朱熹则抹去二者的差别,而将二者与仁义区隔开来,同时也一并肯定了二者的功业。另一方面,霸者之功必须在一定的社会政治条件下才能取得。无论是管仲还是汉高祖、唐太宗,都是在天下面临危境的情况下应时而出,并巧妙运用其谋略和实力来匡正天下。以上两个方面缺一不可:没有乱极的时势,霸者就无所用其“智力”;没有极高的禀赋,霸者就无力匡正天下。

至此,朱熹从心、事、功三大方面彻底切断了霸道与仁义的关系。这也就在本质上区隔了王霸,将霸道贬至近乎无道的境地,即霸道与无道之间只是“彼善于此”^{[9]1646}而已。王霸势同水火,自然不可能相互转化。此外,相对于程颐,朱熹大大提高了行王道之人的道德标准。“《春秋序》云:‘虽德非汤武,亦可以法三王之治。’如是,则无本者亦可以措之治乎?语有欠。”^{[12]①}可能是有鉴于熙丰变法的实践,程颐认为德性未完满的时王也可法《春秋》之道;而朱熹则认为,王者本固才可行王道。朱熹所说的“本”,也就是王者的完满德性。朱熹拒斥霸道,消除了以事功为导向的变革之合法性;他强调王者德性完善方可行王道,则否定了德性未完满的时王效法三代之治的合法性。因而,唯一具有合法性的路径就是君臣上下正心以正天下。从长远看,朱熹提供的路径或许能一劳永逸地达致三代之治。但从短期看,虽然朱熹也提出了诸多应对国家危机的具体措施,但道德理想凌驾于时势需要之上,约束了施政者的政治行为,使得理学所提出的治理方案无法快速有效地因应具体的时代问题。既然无法应对短期问题,便会影响长时段应对问题的能力,最终不仅不能实现三代之治,甚至无法满足百姓基本政治需要。因此,朱熹的王霸观必然遭到重视事功和民生的浙学的批评。

总之,朱熹延续了二程“尊王贱霸”的发展趋势,在批判继承二程的基础上,从内在动机、德性状态、外在行为规范以及外在事功等诸多方面区分了王道与霸道,隔绝了

① 按程颐《春秋传序》云:“后王知《春秋》之义,则虽德非禹、汤,尚可以法三代之治。”见:程颐《程颐·二程集[M]·王孝鱼点校.北京:中华书局,1981:1125.

霸道与仁义的关系,并将霸道归置于不道德的政治类型之中。在朱熹的理论建构下,霸政最终变质为虚仁假义的政治,霸道的道德价值转而为负,政治价值也所剩无几,唯有一定的历史功绩尚可肯定。

结语

总体上,从霸道与仁义的关系中,可以透视霸道不断变质的诸阶段:在第一阶段,即从汉代直到宋代中期,大致认为霸道是本仁祖义的政治。“是霸派”大体上都认为王霸同本仁义,霸者之功也可比拟王者之功,霸者只是在德性状态上有些驳杂,在言行上轻微违反政治规范。故而王霸之间的差距只是大小、深浅等“量”上的差异,霸道是玉而非石,只是成色较王道之玉为差,但经过加工可以变为王道之玉,即霸者勉力修德可至王者。在此阶段,王霸同质,都属于道德的政治。在第二阶段,即从北宋中后期到南宋中期,是霸道从本仁祖义向虚仁假义过渡的阶段,大致认为霸道是假借仁义的政治。在霸者之心上,“贱霸派”否定霸者具有仁心仁德,但又肯定部分霸者之德。在王霸之事上,“贱霸派”否定王霸等同,但仍肯定霸者遵守了虽非至正的道德规范。在王霸之功上,“贱霸派”坚持孟子的区分,将霸功的获取归因于霸者的“智力”,但又在霸功上寻求仁义的影子。这一阶段的“贱霸派”并未完全否定霸道的价值,可以称为“温和贱霸派”。在第三阶段,即朱熹思想成熟时期,将霸道认定为几乎等同于无道的虚仁假义的政治。针对程颐及其后学的“是霸”倾向,朱熹首先从霸者自欺欺人的角度否定霸者有德,否定霸政与德礼有关;然后否定霸功与仁义的关系;最后否定王霸之间可以相互转化,堵塞了以霸政谋事功的权宜之路。

细绎这三个阶段,就会发现:第一,霸道的变质有其理论必然性。前文已经指出,“是霸说”内部存在诸多问题。其一,“是霸说”往往以霸者之功为逻辑起点,并由此推导出霸者的德行。但正如程朱所言,霸者之功往往是靠智谋和功力获得,而非从仁义德性中溢出。其二,“是霸派”往往模糊德性的不同层次,未考量霸者驳杂的德性对仁义规范的扭曲和伤害。事实上,大多数情况下,德礼只是霸者掩饰内在私欲的手段。若肯定霸道,终将导致“霸道驱逐王道”。其三,“是霸派”所肯认的霸者往往半途而废,其治理效果也远不及三代之治。以上诸多缺陷预示着“贱霸派”必将从霸者的动机、德性状态以及行为规范上破除“是霸说”的立论之基,“是霸说”必将被更有理论说服力的“贱霸说”取代。第二,“温和贱霸说”必然被“极端贱霸说”取代。“温和贱霸派”虽然基本否定了霸者本于仁义,但还存在一定的“是霸”倾向,无论是肯定霸者有仁心仁行,还是为霸功寻找道德根据,都或多或少未跳出“是霸派”的窠臼,因而为天子以霸道治国留下了空隙。此外,“温和贱霸派”混淆了道德价值与历史价值,“是管仲”而“非太宗”,一方面因为霸功的历史价值而肯定霸者有德,另一方面又因为霸者

无德而否定霸功的历史价值,这样既未充分认识霸者欺骗性所造成的恶果,也未恰当处理历史人物功过是非评价问题。因此,充满矛盾的“温和贱霸说”被朱熹成熟的“贱霸”理论取代也就顺理成章。第三,霸道在道德上不断变质的过程与理学的兴起和成熟有着密切关系,同时也与两宋政治危局的不断加深有关。理学家面对时代问题,高扬王道理想,力图通过变法来追复三代之治,抛弃了不能复三代之治的汉唐霸政。在熙丰变法失败以及北宋覆亡之后,理学家进一步认识到,行周公之制必须以王者德性完善为前提,否则法度极易被皇权利用。由此,理学进一步转向内在,更加强调政治主体的德性完善度以及政治行为的道德性,反对将事功凌驾于道德之上,力图通过正君心来正天下,并一劳永逸地解决一切政治危机。但朱熹的王道政治窄化了王道的路径,弱化了儒家解决现实问题的能力,无法快速有效地因应当时的政治危局,必然遭到浙东学者的批评,同时也刺激了相反的“尊霸贱王”思想的产生。

[参 考 文 献]

- [1] 章太炎.国学略说[M].上海:上海文艺出版社,2001:95.
- [2] 干春松.儒家王道政治秩序的构建及其遇到的困境——以“管仲之器小哉”的诠释为例[J].哲学研究,2011(4):44.
- [3] 殷飞飞.论《春秋公羊传》的王霸观——以孟子的“王霸之辩”为参照中心[J].人文天下,2017(6).
- [4] 肖俏波.道义与功利——宋代政治哲学研究[M].北京:学习出版社,2018:207-210.
- [5] 程颢.程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [6] 朱熹.四书或问[M].黄坤,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第6册.上海:上海古籍出版社,2010.
- [7] 朱熹.晦庵先生朱文公文集:卷三十五[M].刘永翔,朱幼文,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第21册.上海:上海古籍出版社,2010:1549.
- [8] 朱熹.四书章句集注[M].徐德明,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第6册.上海:上海古籍出版社,2010.
- [9] 黎靖德.朱子语类[M].郑明,王贻梁,王铁,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第15册.上海:上海古籍出版社,2010.
- [10] 黎靖德.朱子语类[M].郑明,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第14册.上海:上海古籍出版社,2010.
- [11] 黎靖德.朱子语类[M].王贻梁,王铁,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第16册.上海:上海古籍出版社,2010:1965.
- [12] 黎靖德.朱子语类[M].徐德明,校点//朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订本):第17册.上海:上海古籍出版社,2010:2843.

(责任编辑:余明全)