

孟子王霸之辨思想溯源*

——以“德”观念的演变为线索

陈佩辉

内容摘要: 孟子所建构的“贵王贱霸”理论,并非一蹴而就,而是渊源有自。就德力之辨而言,其思想可以追溯至《左传》中时人对霸者德薄而崇力的评价以及《表记》所言的霸者“利仁”。孟子在此基础上结合霸者德亏的史实,“以德力辨王霸”,并指出德力之别背后是义利之别。就霸政与德、刑的关系而言,孟子关于霸政的思想是对孔子“刑政”、子思学派“义政”的继承与发展。孟子提出“久假非真有”,阻断王霸相通,亦渊源于子思学派对于仁行的划分与反思。孟子贵王贱霸的根本原因是“德”观念的不断内面化使得行为主体的德性和动机而非外在善行成为判别道德与否的关键所在。孟子以德力、义利来区隔王霸,完成了先秦儒家王霸之辨演变的逻辑进程,建构了更为理想的王道政治理论。

关键词: 孟子 王霸之辨 思想渊源 德

徐复观曾指出,孟子性善论并不是毫无征兆突然出现的,而是中国文化自殷周之际开始长期发展的结果。^①同样,孟子王霸之辨将王道和霸道视作价值对立的政治模式,亦是先秦“德”观念长期发展的结果。一般而言,王道指圣王治国平天下之道,是最理想的政治模式,而霸道在经子中则有不同性质的理解。是以追溯孟子王霸之辨的思想渊源,关键在于探究前孟子时期对“霸”的理解与定位。目前学界对孟子王霸之辨思路溯源的讨论主要集中在《论语》《左传》。日本学者小仓芳彦从“德”概念的形成与发展的角度呈现《左传》与孟子“霸”观念的不同。^②郑开则在小仓基础上笼统分析了从《左传》到孟子“霸”观念的变迁,但未言及孔孟之间王霸观的变迁。^③干春松、王正等人则从《论语》出发,分别从孔子对

* 基金项目: 本文系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”(编号: 22CZX035) 的阶段性成果。

① 徐复观《中国人性论史·先秦篇》,华东师范大学出版社 2005 年,第 98-100 页。

② 参见[日]小仓芳彦《〈左传〉中的“霸”与“德”》,刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,许洋主等译,中华书局,1993 年,第 1-17 页。

③ 郑开《德礼之间: 前诸子时期的思想史》,生活·读书·新知三联书店 2009 年,第 163-178 页。

管仲的评价以及德刑对立的角度论述孔子对孟子王霸观形成的影响。^① 这些研究初步梳理了先秦儒家王霸之辨的演变,推进了对孟子王霸之辨思源渊源的认知,小仓、郑开的研究更是为我们溯源孟子王霸之辨提供了关键线索。不过,以上研究对孔孟之间王霸思想演变的线索尤其是对子思学派王霸之辨关注不多,难以全面呈现孟子王霸之辨的理论渊源。事实上,子思学派的王霸之辨对于理解孟子王霸之辨的生成也非常重要。本文借鉴小仓和郑开的研究思路,以“德”观念的发展为线索,重点结合《左传》以及《表記》《中庸》《五行》等文本,探究孟子王霸之辨的生成逻辑。孟子王霸之辨主要包括德力孰本、如何评价“假仁”的霸政、王霸可否相通等三个问题,本文亦从三个问题探究其思源渊源。

一、从“王霸皆重德力”到“以德力辨王霸”

孟子从心、政和功等多方面考察判分王霸,从“心”出发以德力辨别王霸,将王霸视作价值对立的政治,不仅支撑了政、功方面的分歧,也决定了孟子王霸之辨的性质。因此,德力之辨是其王霸之辨的核心,追溯孟子王霸之辨的理论来源,关键就在探究孟子“以德力辨王霸”的渊源。我们先看孟子如何以德力辨王霸。孟子说“以力假仁者霸,霸必有大国,以德行仁者王,王不待大。……以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也。”(《孟子·公孙丑上》)孟子认为,王天下经由以德行仁的方式获得,而霸诸侯则通过以力假仁的方式取得,前者依靠民心,小国也能实行,后者依靠强力,只有大国才有资格。质言之,王霸之别即是德力之别。德力之别背后则是行为主体的动机之别,“以力假仁”背后是利心驱使,而“以德行仁”背后则是义心推动。由此,王霸之辨的关键在于行政主体是否真诚地行仁义,王霸之别是义心、利心之别,是两种价值对立的政治模式之别。

孟子对王霸的评判显然是其对历史的反思与诠释,因此探究孟子“以德力辨王霸”的渊源,必然回到春秋史实中去。质疑孟子以德力区别王霸的吕祖谦提示了线索,他在《左氏传说》中说“自古论王霸,皆曰‘王以德,霸以力’,德与力是王霸所由分处。然而霸亦尝假德而行,亦未尝专恃力而能霸者。”^②吕祖谦认为,孟子以德、力区分王霸不符合春秋的历史事实,霸必须依德而行方能成霸,仅仅依靠强力并不能成霸。以晋国之霸为例,晋文公所行之政事,皆依德而行。文公之所以凭借城濮之战一役定霸,在于其以德辅力,而非专靠强力。

吕祖谦所论还不全面,《左传》所认同是“将德是以”“诸侯怀德畏讨”(《左传·成公八年》)的霸道。现代学者小仓将春秋霸政与周初巡狩制度相比较,认为《左传》史实部分所呈现的霸者行动与周初王道并无本质区别,《左传》评语部分的霸道原理即德、刑(力)并重

^① 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》,《哲学研究》2011年第4期;王正《重思先秦儒学的王霸之辨》,《中国哲学史》2016年第3期。

^② 吕祖谦《左氏传说》卷十二,《儒藏精华编》第76册,北京大学出版社,2016年,第134页。

则是基于春秋史实的解说。^①而孟子王霸之辨则与《左传》史实不甚相符,是脱离历史语境的一种观念性抽象。我们认为小仓对《左传》“霸”的原理的分析中肯,但关于孟子脱离历史语境的判断则值得商榷。

首先,《左传》认为争霸者须是大国而非小国,公子目夷批评宋襄公争霸“小国争盟,祸也。”(《左传·僖公二十一年》)孟子认为“霸必有大国”与此相合。其次,《左传》霸道对德的强调,在当时即受到挑战。先穀认为“晋所以霸,师武、臣力也。今失诸侯,不可谓力。有敌而不从,不可谓武。”(《左传·宣公十二年》)强调强力是晋国称霸的核心因素。被《左传》称颂的齐桓之霸,也被宰孔指为“不务德而勤远略”(《左传·僖公九年》)。在宰孔看来,齐桓之霸并非依靠其德,而是凭借武力征伐而得。显然,春秋时期对霸道的认知并非单一,针对齐桓之所以成霸,时人有截然不同的答案。孟子接续宰孔,在霸与力之间建立实质性关联,顺理成章。最后,更为重要的是,霸者有诸多缺失,比如齐桓公向鲁献戎捷,欲取鲁,“好内”,欲“易立太子”。《左传》亦指出霸者的道德问题,如评齐桓公“义士犹曰薄德”(《左传·僖公十九年》)。孟子接续义士之言,进一步否定霸者之德,亦渊源有自。总而言之,《左传》对霸道的肯定,也隐藏着对霸者的否定。那么《左传》的“霸道”自洽吗?为何孟子要转向“以德力辨王霸”呢?这就要从周代“德”观念的演变谈起。

郑开结合小仓、陈来等人的研究指出,早期的“德”,孕育于政治制度中,与“行”不分,主要指作为社会政治行为的“政德”,道德之德则是在后来“德”“行”分离过程中逐渐生成的。政德在道德之德的生成过程中,起着支配作用。《左传》中的“德”兼指政德和道德之德。至于孔子,“德”仍然有“行”的痕迹,“德”“行”的分离并未充分。此后,随着仁、义、礼、智的流行,诸德目收敛于仁、义。^②战国时期,“仁义内外之辨”成为时代问题,经儒家尤其是子思学派的努力,诸德目进一步内面化。德、行明确分离,仁、义、礼、智不形于内,就只是外在的善行而已,必须形之于内,方为“德之行”。但在“义”的来源上仍有明显的“义外”倾向。^③至于孟子,进一步贬低仅是外在善行的“行仁义”,反驳“义外”说,“将仁、义、礼、智等都放置于人的内心,从而完成了将‘德’的观念从天命和制度的层面深入到人内心的总过程”^④。

在德行分离的过程中,评价是否有“德”的标准,也在发生变化。在早期,判定标准在于“政治行为”是否得当;而在德的內面化之后,行为主体的德性状态和动机成为判别道德

^① 郑开在小仓研究的基础上,指出巡狩制度兼有怀柔和武力征伐,《左传》中“德刑”话语由巡狩制度衍生而来。而刑的背后是力,德刑并重也就意味着德力并重。而在德刑之间,《左传》更偏向“德”。参见[日]小仓芳彦《〈左传〉中的“霸”与“德”》,第1-18页;郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第165-168、174、181页。

^② 郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第322-325、329-343、357-361页。

^③ 参见陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,生活·读书·新知三联书店,2002年,第285-286页;王博《中国儒学史·先秦卷》,北京大学出版社,2011年,第252-253、284、294页;郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第346-351、360页;王正《重思先秦儒家的仁义内外之辨》,《哲学动态》2017年第1期。

^④ 晁福林《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。

与否的关键。而介于两者之间的时期,标准则在变换之中,外在之行与内在之德在不同比例上被看重,造成对同一人物或行为的道德判断出现歧异甚至对立。

由此,我们就可以理解对同一个霸者的评价为何发生根本性扭转。在《左传》中,德主要有四种含义:道德、行为、政令、恩泽、好处、庆赏。判断是否有德的重心在外在政治行为及其功效,而不在霸者动机及其德性。五霸之行在政治行为上基本符合当时德礼的要求,亦有“尊王攘夷”之功,且给邢卫等国很大的恩德。因此,《左传》认为霸道是有德的政治,而强力只是辅助德的实现。霸道与“大国畏其力,小国怀其德”(《左传·襄公三十一年》)的文王之道无别,二者之间仅是位上的王伯之别。从其道德评价标准来看,《左传》的霸道基本上是自洽的。不过,由于处于评价标准的过渡阶段,春秋时期对霸还存在另一种评价。宰孔等人认为齐桓在道德上还不足,揭露了齐桓之霸与武力征伐的密切关系。至于子思学派,判断是否有“义”的标准仍集中在外在善行。《五行》认为不形于内的仁、义、礼、智仍是善行,并未因其内而否定其外。因此,《表記》虽然揭示王霸背后的动机不同,认为霸者行仁背后是“利仁”,但仍将霸道与次于至道的义道相配。而在孟子那里,由于完成了“仁义内在”的理论建构,仅仅“行仁义”并非真正的善行,判别道德与否的关键在霸者的德性与动机,外在政治行为及其功效居于附属位置。如果行为者内在动机在于求利,即使其外在行为符合规范,也是不道德的行为。基于新的评价标准,孟子展开了对齐桓、管仲等霸者的批评。宰孔批评齐桓“不务德而勤远略”,孔子也曾否定管仲知礼,子思又指出霸者“利仁”。孟子接着讲,指出霸者与王者在德性与动机上有根本不同,王者与仁义是“性之”“身之”的关系,而霸者抛弃仁德,仅仅是假借仁义之名而已,其背后的动机则是求利求名,王霸之间是有德与无德、求义与求利之别。那么霸者是如何获得霸业的呢?孟子认为,霸者取得功业并非依靠仁义获得,五霸皆是大国,依靠强力即能征服诸国。总之,从孟子的道德评价标准来看,王霸不同道,王霸之别是德力之别、义利之别,二者是价值对立的政治模式。五霸是“行仁义”与王者“由仁义行”有根本不同,霸道本质是强力政治,其背后的动机是求利。

孟子之所以对立化王霸,道德评价标准转换之外,亦与《左传》王霸观潜在的理论问题有关。首先,重外而轻内,忽视内在之德对外在之行的决定性影响,容易导致仁义的工具化。比如齐桓公,起初欲吞并鲁国,由于缺乏合适的机会,故而选择“宁鲁难而亲之”(《左传·闵公元年》)。亲鲁当然是善行,但其背后动机并非出于仁义之心,而是为了更多利益的实现。因此,仁义有被工具化、被利用的风险。如此,一定会产生以桀纣之心做尧舜事业的现象,政治家借儒家仁义纹饰其恶行。事实上,从春秋到战国的时代之变验证了这一走向。是以孟子必须标明王霸的界限,将具有危险性的模棱两可的霸道排斥在治道之外。其次,由于缺乏内在德性支撑,霸政的延续性出现问题。齐桓公在成霸前后皆有违礼之处,尤其是管仲去世后,齐桓因内宠而改易太子,导致齐国内乱。由此,也带来第三个问题,对霸者评价的一致性问题。鉴于齐桓之行,即使只从外在行为看,也存在瑕疵,是以《左传》又指出其德薄。这无疑是其霸道理论的缝隙,容易招致潜在的理论攻难。从而引发第四个问题:既然德薄可以称霸,为何还要修德?由此,德力并重的霸道蜕变为重力轻

德的政治 进而演变为力主德辅的政治 ,最终至于单纯的强力政治。战国之后 ,争霸之诸侯“绝不言礼与信矣”(《日知录》卷十三) ,可证。面对梦幻着以齐桓晋文之道复兴故国的梁惠齐宣 ,孟子意识到齐桓晋文之道固有的问题必然会造成战国之局 ,不贬霸道无以镇诸侯 ,不兴王道无以安天下。鉴于以上种种问题 ,孟子重构了儒家王霸观 ,以德力辨王霸 ,指出王霸背后的义利之别 ,贵王贱霸 ,取消霸道的道德合法性。

二、霸政:从“德政”到“刑政”

孟子以德力辨王霸 ,指出霸道是以力假仁的政治 ,肯认霸政借用了某些仁义规范。那么这些规范是何种意义上的规范呢? 又是在何种程度上被肯定? 此思想渊源于何处? 本节探究这些问题。先看孟子对王霸之政的理解:

五霸者 ,三王之罪人也; 今之诸侯 ,五霸之罪人也……天子适诸侯曰巡狩 ,诸侯朝于天子曰述职。春省耕而补不足 ,秋省敛而助不给。入其疆 ,土地辟 ,田野治 ,养老尊贤 ,俊杰在位 ,则有庆 ,庆以地。入其疆 ,土地荒芜 ,遗老失贤 ,掊克在位 ,则有让。一不朝 ,则贬其爵; 再不朝 ,则削其地; 三不朝 ,则六师移之。是故天子讨而不伐 ,诸侯伐而不讨。五霸者 ,搂诸侯以伐诸侯者也 ,故曰: 五霸者 ,三王之罪人也。五霸 ,桓公为盛。葵丘之会诸侯 ,束牲、载书而不歃血。初命曰: “诛不孝 ,无易树子 ,无以妾为妻。”再命曰: “尊贤育才 ,以彰有德。”三命曰: “敬老慈幼 ,无忘宾旅。”四命曰: “士无世官 ,官事无摄 ,取士必得 ,无专杀大夫。”五命曰: “无曲防 ,无遏籴 ,无有封而不告。”……今之诸侯 ,皆犯此五禁 ,故曰: 今之诸侯 ,五霸之罪人也。(《孟子·告子下》)

孟子所比对的王霸之政 ,主要指向天子与诸侯以及诸侯之间关系的处置。在王政下 ,天子通过巡狩 ,补不足而助不给 ,以帮助人民 ,并根据诸侯是否发展生产、养老尊贤而给与赏罚。诸侯与诸侯之间的征伐 ,则是通过受天子之命的方式进行 ,“诸侯伐而不讨”。在霸政下 ,五霸在未得到天子授权的情况下 ,“搂诸侯以伐诸侯”。因此 ,霸政背离了王政 ,五霸是三王之罪人。但霸政又部分继承了王政 ,主要是诛讨不孝之行、毋改易太子、尊贤使能、敬老慈幼、不以邻为壑等关乎公共利益的政治规范。霸政的“五禁”主要指向的是以尊贤为核心的义政 ,以及对于违反宗法的警告 ,并无提倡孝悌的约定。“五禁”的实现方式亦是暴力下的强力制止 ,而非奖赏之下的利益诱导 ,更非教化下的自觉服从。

孟子如此对比王霸之政 ,有何渊源呢? 前文谈及巡狩制度 ,已经指出 ,“德”即在巡狩等政治制度中孕育。至于春秋 ,《左传》认同“天子非展义不巡守”(《左传·庄公二十七年》) ,强调巡狩制度是“德义”的体现。^① 那么 ,从巡狩制度到“搂诸侯以伐诸侯” ,是如何演变的呢? 此外 ,孟子提及的“五禁” ,又有何渊源呢? 它与《表記》所指的义道有何关系呢? 我们先看第一个问题。

^① 杜预注曰“天子巡守 ,所以宣布德义”。参见《春秋左传正义》北京大学出版社 2000 年 第 326 页。

《左传》认为“方伯”有维护诸侯间秩序的责任,有讨罪之权^①。讨罪之权是谁赋予的呢?管仲在替齐桓公回答楚使为何伐楚时说“昔召康公命我先君大公,曰‘五侯九伯,女实征之,以夹辅周室!’赐我先君履……尔贡包茅不入,王祭不共,无以缩酒,寡人是徵。昭王南征而不复,寡人是问。”(《左传·僖公四年》)代表天子的召公赋予了太公讨伐诸侯之权,目的在于“夹辅周室”,是以齐桓有权征讨楚国之罪。管仲还特意言及昭王南征,以比齐国的南征,象征着其与王者征伐具有同样的合法性。杜预注释“南征”为“南巡守”^②,指出了天子巡狩与侯伯讨罪之间的相似性。总之,在《左传》中,霸者有讨伐之权,其权力来自于王者的授权,此制类似于王者巡狩制度,也是“德义”的体现。孔子则认为“天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”(《论语·季氏》),否定诸侯有擅自征伐之权,但未言及受命方伯如齐桓是否有征伐之权。^③孟子在此基础上认为,五霸等诸侯没有讨罪之权,争霸是“搂诸侯以伐诸侯”,否定了霸者具有专讨的合法性。

再看第二个问题。孟子提及的“五禁”在《左传》中并未提及。但前文小仓指出霸政兼顾德、刑,无异于王政。那么霸政是如何从“德政”演变为“五禁”之政的呢?孔子的德刑之辨应是其思想渊源。孔子说“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)先王之政乃德政,虽间用刑,但以德礼教化为主,在德政之下,百姓有耻且知敬。而后世之政则专用刑,依靠强力推行法度禁令,缺乏德礼浸润,是以百姓仅仅是脱离了刑法而已,并无内在之变。孔子在此并未透露霸政是否等同于刑政。稍后的《表记》则指出霸政乃义政,其民知敬。《表记》言:

仁者安仁,知者利仁,畏罪者强仁。仁者右也,道者左也。仁者人也,道者义也。厚于仁者薄于义,亲而不尊;厚于义者薄于仁,尊而不亲。道有至义有考。至道以王,义道以霸,考道以为无失。

《表记》认为道有三:王道有仁有义,亲亲尊尊兼得;霸道有义无仁,百姓尊而不亲;等而下之的则是考道,考道仅模拟仁义之一而成,勉强维系秩序而不失,难以获得百姓之亲尊。亲、尊是两种不同的政治伦理行为,亲必须通过仁爱获得,仅仅依靠义之裁断难以获得百姓爱戴,但可以获得百姓的尊重。这也就意味着,霸者在公义及其背后的强力的威慑下,能够赢得百姓之畏服和尊敬。

孟子在孔子和子思学派基础上,辨析善政与善教之别,指出“善政,不如善教之得民也。善政民畏之,善教民爱之;善政得民财,善教得民心。”(《孟子·尽心上》)善政,主要指向政令法度,背后依靠强力支撑,是以“民畏之”,能得以聚集民财,实现利益最大化;善教则是以

^① 《左传·僖公元年》言“凡侯伯,救患、分灾、讨罪,礼也。”孔颖达认为此处侯伯乃王之二伯,九州之长。参见《春秋左传正义》,第368页。

^② 《春秋左传正义》,第379页。

^③ 在孔子基础上,公羊学家认为方伯有讨伐之权,但否定桓公等霸者有讨伐之权,只是在特殊情况下赋予诸侯专讨以一定的合法性(《公羊传·宣公十一年》)。由于难定《公羊传》与《孟子》的先后时间,无法绘制其间之演变,且附于此,以备读者参考。

德化民,百姓爱之而心服。善政与善教,一则制于外,一则格其内,自然成效相差甚大。而齐桓“五禁”之政正是所谓“善政”,尤其是其强制性的具体表现。与子思学派所言的霸政“尊而不亲”的不同,孟子认为,“五禁”之霸政所得必然是民的畏惧而非尊敬,与孔子“刑政”相符。

总之,不同于《左传》,孟子在继承孔子的基础上否定霸者有专讨之权,但在批评霸政对先王德政背离的同时,又相对肯定了霸政。霸政继承了先王之政的部分内容,“五禁”之政主要指向公共利益的政治规范,从外在方面看可以称为“善政”或“义政”,但就其思想实质而言则是“刑政”。孟子肯定霸政,主要针对现实而发,相对于“今之诸侯”的“无道”,霸政有其善处。至于其思想渊源,则是主要是对孔子“刑政”、子思学派“义道”思想的继承与发展。

三、从“王霸同道”到“久假非真有”

最后看王霸能否相通这一问题。前文已指出,《左传》反对仅仅依靠武力的政治,其霸道的原理是德刑兼用,与周初王道的原理并无不同。因此,正如司马光所言,王霸事实上是同一个道^①,二者之间仅仅是名位之的王伯之别,若发生革命如武王伐纣,则霸者可以转换为王者。而在孟子看来,王霸并不同道,且在价值上是对立的,久假仁义的霸者不可能真有仁义,循霸道不可能通往王道。在王霸能否相通这个问题上,从《左传》如何过渡到孟子的呢?本节就此问题展开讨论。

孔子认为“齐一变,至于鲁;鲁一变,至于道”(《论语·雍也》),暗示了存有霸政残余的齐政可以变为保有王道遗迹的鲁政,但并未明示齐鲁之变的方式。过渡的关键是子思学派所构建的“王霸同功”说。子思学派认为:

仁有三,与仁同功而异情。与仁同功,其仁未可知也;与仁同过,然后其仁可知也。仁者安仁,知者利仁,畏罪者强仁。……道有至,义有考。至道以王,义道以霸,考道以为无失。(《礼记·表记》)

子思学派的划分继承了《论语》“仁者安仁、智者利仁”思想,进一步指出仁行有三种:第一种是仁者安仁,为仁本身的价值行仁;第二种是智者行仁以求利,仁仅是治理的工具,行仁的根据在于利害,不能带来利益的规范可能就被舍弃了^②;第三种则是畏惧罪过而行仁,为避免亡国而遵守必要的仁义规范,其他规范可能就被践踏了。在《表记》的划分中,只有安仁者是内外兼具的仁者,其他皆有所失,并非真仁者。王者兼有仁义,自然与安仁者相配;霸者有义无仁,自身德性有缺,通过智力获得仁功,自然与利仁者相配;而行考道者勉强行仁行义,内在并无仁义,因此只能与强仁者相配。王道与仁者安仁相配,霸道与智者利仁相配,暗含了王霸之间的义利之别。在外在功效上,三种不同的仁行皆可收一定的仁功,王霸可能同功,但在行政主体那里却可能存在实质性的差异。但《表记》只露义利之辨的

^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 《论语》“智者利仁”与此同理。参见《论语注疏》,北京大学出版社,1999年,第48页。

痕迹,并未就此展开具体论述,也未就此否定霸道,反而在最后肯定霸道为义道。而王霸同功,预示了王霸相通,这可以通过《中庸》看出。

《中庸》对行仁的划分与《表記》有相通之处,《中庸》言“知、仁、勇三者,天下之达德也,所以行之者一也。……或安而行之,或利而行之,或勉强而行之,及其成功,一也。”《中庸》肯定“利而行之”“勉强而行之”与“安而行之”同功、同行。这与《表記》有对应关系吗?我们可以从汉唐旧注中找到答案。郑玄将“利”解释为“贪荣名”,孔颖达则基础上进一步将二者对应,其解释“利而行之”为贪利而行,“勉强而行之”为畏罪而行,与对《表記》的解释完全等同。^①此种诠释思路肯定了《表記》中“利仁”“强仁”最终与“安仁”无别,间接肯定了王霸相通,当是认“霸道”为“义道”的子思学派之本义。在此观念影响下,《孟子注疏》将“五霸假之”与“勉强而行”相对应,霸者只要久假仁义就能真有仁义。^②事实上,针对此段的解释也有其他诠释方向,朱熹认为“利而行之”“勉强而行之”与“安而行之”同功、同行在于前两者的“自强不息”,因此三者“所至之域则同”。而若因贪利、畏罪而行,比如五霸假仁,则是自欺欺人的假仁而已,不可能与“安而行之”“同功”。^③

《孟子注疏》以《礼记》解孟,为我们提示了王霸观从子思到孟子的演变线索。我们认为,孟子阻绝王霸相通之路恰恰是在堵上《表記》《中庸》诠释中的漏洞,消除霸道的合法性。那么孟子是如何阻绝王霸相通之路的呢?孟子言“尧舜,性之也;汤武,身之也;五霸,假之也。久假而不归,恶知其非有也。”(《孟子·尽心上》)有关此段的解释,聚讼纷纭。《孟子注疏》认为霸者可以真有仁义。张栻虽否定“假之”与“勉强而行”对应,但也认为霸者终身假借仁义,“必因其假而有所感发于中”^④,进而践行仁义,走向王道。朱熹则认为徒窃仁义之名的霸者不可能转变为王者。张和朱的解释在文本中都有一定道理,但何者更合孟子本义还需结合更多文本才能判断。《孟子·离娄下》言“舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也”,把“由仁义行”与“行仁义”相对立,否定了在缺乏内在仁义之性参与的前提下,经由外在行为形塑内在德性的通道。因此,霸者久假仁义不可能真有仁义,“久假非真有”才是正解,张栻的理解更接近于子思学派,而朱熹的解释更符合孟子本义。

从《左传》到子思学派再到孟子,之所以发生阻断王霸相通的思想变化,关键也是德观念的内向化发展。《左传》更为关注霸者之外在德行,外在德行比内在德性状态更为重要,即使内在德性驳杂也不妨碍对霸者的肯定。而子思学派则认为外在善的行为经过积累可以内化为德性,因此霸者行仁或假仁可以促使霸者内在心性的改变。至于孟子,则建立了由内而外的路径,外在善行在求利动机下无法内化为德性,假仁背后的利心并不因外在约束而收敛,反而因外在成功而张大,所谓“缘木求鱼”“以桀纣心地,做尧舜事业”是也。不过德性可以由外而内形塑的思想在汉唐获得了广泛认可,至理学集大成者朱熹那里才被彻底否决。

① 参见《礼记正义》,北京大学出版社,1999年,第1441-1442页。

② 《孟子注疏》,北京大学出版社,2000年,第433页。

③ 朱熹《四书章句集注》,中华书局,1983年,第29、358页。

④ 《张栻集》,《儒藏精华编》第233册,北京大学出版社,2015年,第512页。

四、结语

总而言之,孟子建构的“贵王贱霸”理论,并非一蹴而就,而是渊源有自。首先,就德力之辨而言,其思想可以追溯至《左传》中时人对霸者德薄而崇力的评价以及《表记》所指出的霸者“利仁”,孟子在此基础上结合霸者德亏的史实,突破《左传》“王霸皆重德力”的观念,“以德力辨王霸”,并指出德力之别背后的义利之别。其次,就霸政与德、刑的关系而言,孟子关于霸政的思想主要是对孔子“刑政”、子思学派“义政”的继承与发展。孟子在批评霸政对先王德政背离的同时,又相对肯定了要指向公共利益的政治规范“五禁”之政。“五禁”之霸政,从外在方面看可以称为“善政”或“义政”,但就其思想实质而言则是“刑政”。最后,从《左传》“王霸同道”到孟子提出“久假非真有”,阻断王霸相通,亦经由子思学派对于仁行的划分与反思。子思学派虽然意识到霸者背后的动机是“利仁”,但仍认为通过外在善行的累积可以塑造内在德性,霸者行仁或假仁可以促使霸者内在心性的改变。孟子则意识到建立了由内而外的路径,外在善行在求利动机下无法内化为德性,否定霸者行仁可以变为王者。

至于孟子贵王贱霸的原因,主要有三:首先,“德”观念的不断内面化是王霸之辨转向的根本原因。德的內面化的完成使得行为主体的德性状态和动机而非外在善行成为判别道德与否的关键所在。是以孟子必然不同意以位分上的王伯或仁义区分王霸,也否认了霸道能与某种仁相配,而必然选择以义利区隔王霸,贵王贱霸,将霸道贬为不道德的政治。同时,孟子还要否定霸者假仁可以真有仁义,由此阻断王霸相通的路径。其次,《左传》《表记》的王霸理论存在诸多问题。按照《左传》《表记》的理论,仁义有被工具化的风险,一定会引发诸多以桀纣之心做尧舜事业的现象,最终政治家们以儒家之名,走向法家之实,借儒家仁义纹饰法家之刑名。是以孟子必须标明王霸的界限,将具有危险性的模棱两可的霸道排斥在反映儒家价值的治道之外。最后,战国的历史实际也要求孟子选择“贱霸”。战国风潮发生了巨大变化,诸侯之间的争霸毫无道义可言。面对梦幻着以齐桓晋文之道复兴故国的梁惠齐宣,孟子意识到齐桓晋文之道固有的问题必然会造成战国之局,不贬霸无以安天下。

孟子以德力之别、义利之别来区隔王霸,使得以力行仁的霸道变而为以力假仁的霸道,完成了先秦儒家王霸之辨演变的逻辑进程,建构了更为理想的王道政治理论。但孟子也将儒家基于历史而构造的霸道拱手让人,限制了儒家解决现实问题的策略,其尊王贱霸的思想不仅被法家所讥,也未被汉唐主流儒学所接受。恰恰相反,春秋学王霸之辨更为汉唐儒学所接受。而在宋以后,理学家继承和发扬了孟子的王霸之辨,使得以德力、义利辨别王霸的思想取得支配地位。

(作者单位: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)

责任编辑:刘丰