

儒法分野:孔子的管仲批判

黄玉顺

摘要:孔子称管仲“如其仁”,按孟子、荀子与朱熹的解释,并非真“仁”,而属“以力假仁者霸”。这是符合孔子原意的理解。所以,孔子才批评管仲“不知礼”。孔子对管仲的批评集中于“仁”(博爱)与“礼”(制度)的关系:“克己复礼为仁”意味着“礼”是“仁”的必要条件;“人而不仁如礼何”意味着“仁”也是“礼”的必要条件。因此,从管仲“不知礼”必然推论出管仲“不知仁”;反之亦然,从管仲“如其仁”(即非真仁)必然推论出管仲“不知礼”。孔子并不是说管仲不进行制度建设,而是说他不懂得制度伦理学的原理,因而其所建构的并非孔子所主张的儒家“周制”的制度,而是法家“秦制”的制度。儒法关系的历史大致可以这样勾勒:孔孟时代的儒法对立;帝制时代的儒法合流;未来可欲的儒法再度分途。

关键词:儒家; 孔子; 批判; 法家; 管仲

基金项目:国家社会科学基金项目“中国传统契约观念研究”(19BZX080)

作者简介:黄玉顺,山东大学儒家文明省部共建协同创新中心(济南 250100)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.003220

众所周知,管仲(前723—前645)担任齐桓公的相国,使齐国成为春秋五霸之首,功名显赫,影响深远。然而,管仲乃是法家的先驱、肇始者,其思想与孔子的儒家思想之间存在着根本的对立。因此,孔子虽然对管仲有所称许,但更有深刻的批判。那么,在评论管仲时,孔子所肯定的究竟是什么,所否定的究竟是什么?这对于我们准确地理解儒家思想及儒法关系具有极为重要的意义。

一、管仲“如其仁”：“假仁”

在《论语》中,孔子四次谈到管仲,看起来对管仲似乎既有所肯定,亦有所否定。作为儒家创始人的孔子,居然肯定作为法家肇始者的管仲,这岂不是令人困惑?

(一)管仲之“德”的评价

那么,孔子究竟肯定了管仲的什么呢?先看一例:

问管仲。(孔子)曰:“人也,夺伯氏骈邑三百,饭疏食,没齿无怨言。”^①

邢昺解释:“‘人也’指管仲,犹云‘此人也’……伯氏食邑于骈邑三百家,管仲夺之使贫,但饭疏食,至于终年亦无怨言,以其管仲当理故也。”^②管仲剥夺了伯氏的食邑,伯氏终身没有怨言,邢昺认为这是由于管仲的行为“当理”。

果真如此吗?朱熹不以为然。朱熹一方面说:“盖桓公夺伯氏之邑以与管仲,伯氏自知己罪,而心服管仲之功,故穷约以终身而无怨言。”^③这是承续了邢昺的说法,却用了一个“盖”字,耐人寻味。

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印版,第2510页。

② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,第2510页。

③ 朱熹:《论语集注·宪问》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第151页。

另一方面,朱熹却说:“荀卿所谓‘与之书社三百,而富人莫之敢拒’者,即此事也。或问:‘管仲、子产孰优?’曰:‘管仲之德,不胜其才。子产之才,不胜其德。然于圣人之学,则概乎其未有闻也。’”^①朱熹说管仲“德不胜才”,这是对管仲之“德”的质疑,而归结为管仲“于圣人之学未有闻”,这是要划清管仲与儒家的界限。

朱熹所引荀卿之言,见《荀子·仲尼篇》:“仲尼之门人,五尺之竖子,言羞称乎五伯。是何也?曰:然!彼诚可羞称也。齐桓,五伯之盛者也……其事行也,若是其险汗淫汰也,彼固曷足称乎大君子之门哉……倏然见管仲之能足以托国也……立以为仲父,而贵戚莫之敢妬也;与之高国之位,而本朝之臣莫之敢恶也;与之书社三百,而富人莫之敢距也……其霸也,宜哉!非幸也,数也。然而仲尼之门人,五尺之竖子,言羞称乎五伯,是何也?曰:然彼非本政教也,非致隆高也,非綦文理也,非服人之心也;乡(向)方略、审劳佚、畜积修斗而能颠倒其敌者也,诈心以胜矣。彼以让饰争,依乎仁而蹈利者也,小人之杰也,彼固曷足称乎大君子之门哉!”^②

这是荀子对管仲、齐桓公的霸道的批判:“以让饰争,依乎仁而蹈利。”此可谓是对孔子评价管仲“如其仁”的诠释。这也正是孟子批判的“以力假仁者霸”,“以力服人者,非心服也”。赵岐注:“霸者以大国之力,假仁义之道,然后能霸,若齐桓、晋文等是也。”^③朱熹注:“假仁者,本无是心,而借其事以为功者也。”^④孟子指出:“五霸,假之也。”^⑤朱熹注:“五霸则假借仁义之名,以求济其贪欲之私耳。”^⑥

因此,孟子在谈到“不召之臣”时说过:“桓公之于管仲,则不敢召。管仲且犹不可召,而况不为管仲者乎?”^⑦这里,孟子明确宣布自己“不为管仲”,即不做管仲那样的人。这段对话也是同样的态度:“公孙丑问曰:‘夫子加齐之卿相,得行道焉,虽由此霸王不异矣,如此则动心否乎?’孟子曰:‘否!我四十不动心。’”^⑧孟子为什么不动心呢?因为在他看来:“五霸者,三王之罪人也。五霸,桓公为盛。”^⑨因此,孟子明确表示:“仲尼之徒,无道桓、文之事者。”^⑩这也是在划清界限。

按照上述孟子、荀子、朱熹的理解,孔子那番话其实并非赞扬管仲,而仅仅是一种事实陈述而已。这就是说,对于伯氏为什么“没齿无怨言”这个问题,孔子并没有正面回答,而只是说:关于管仲这个人,曾经有这么一件事情。后来孟子、荀子、朱熹相继回答了这个问题:伯氏不是“心服”,而是“不敢”。为什么不敢?因为管仲、齐桓公有“力”,其实就是法家所强调的“势”(权势、威权),正如法家韩非所说:“君执柄以处势,故令行禁止。柄者,杀生之制也;势者,胜众之资也。”^⑪

(二) 管仲之“力”的评价

孔子真正对管仲有所肯定的地方,仅见于下面这两段对话:

子路曰:“桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。曰:未仁乎?”子曰:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!”^⑫

子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一

① 朱熹:《论语集注·宪问》,见《四书章句集注》,第150—151页。

② 王先谦:《荀子集解·仲尼篇》,北京:中华书局,1988年,第106—108页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑上》,见《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2689页。

④ 朱熹:《孟子集注·公孙丑上》,见《四书章句集注》,第235页。

⑤ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·尽心上》,见《十三经注疏》,第2769页。

⑥ 朱熹:《孟子集注·尽心上》,见《四书章句集注》,第358页。

⑦ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑下》,见《十三经注疏》,第2694页。

⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑上》,见《十三经注疏》,第2685页。

⑨ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·告子下》,见《十三经注疏》,第2759页。

⑩ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·梁惠王上》,见《十三经注疏》,第2670页。

⑪ 王先谦:《韩非子集解·八经》,北京:中华书局,1998年,第431页。

⑫ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,第2511页。

匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣!”^①

孔子这两段议论,涉及“力”(事功)与“仁”(仁德)两个方面。其中对管仲事功之“力”的有所肯定,孔子这两段话的侧重点是不同的:

1. 第一段对话侧重的是“不以兵车”。这其实是孔子在借此表达他本人反对诸侯战争的态度。蒙培元曾指出:“‘霸诸侯’明明是‘霸业’而不是‘王业’,即不是‘礼乐征伐自天子出’,而是‘自诸侯出’;但是,他能够‘一匡天下’,即匡正天下之诸侯,维护天下和平与稳定,而不致战乱不断,使人民流离失所,遭受涂炭,这就是最大的贡献。”^②

确实,根据语法分析,这里的语义重点不是“九合诸侯”,而是“不以兵车”。邢昺解释:此乃“谓衣裳之会也,存亡继绝,诸夏又安”。^③所谓“衣裳之会”出自《穀梁传》,称齐桓公会盟诸侯,“衣裳之会十有一者,未尝有歃血之盟也,信厚也”;“兵车之会四,未尝有大战也,爱民也”。^④这其实是《穀梁传》对齐桓公的美化,似乎齐国争霸不是靠军事实力,而是靠仁爱信义。这其实不符合史实。

不过,孔子“不以兵车”这句话本身的字面含义,确实是说的不靠武力。孔子正是这种主张:“驥不称其力,称其德也。”邢昺解释:“此章疾时尚力取胜,而不重德。”^⑤因此,“子之所慎:斋、战、疾”。邢昺指出:“夫兵凶战危,不必其胜,重其民命,固当慎之。”^⑥孔子说过:“以不教民战,是谓弃之。”邢昺解释:“用不习之民,使之攻战,必破败,是谓弃之。”^⑦“子贡问政。子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’”邢昺指出:“以兵者凶器,民之残也,耐用之蠹也,故先去之。”^⑧

当然,孔子并非反对一切战争。他说:“善人教民七年,亦可以即戎矣。”^⑨那么,孔子所反对的是怎样的战争?据《论语》载:“季氏将伐颛臾……孔子曰:‘求!无乃尔是过与!夫颛臾,昔者先王以为东蒙主,且在邦域之中矣,是社稷之臣也,何以伐为……丘也闻:有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。夫如是,故远人不服,则修文德以来之。既来之,则安之……’”^⑩

显然,孔子所反对的是破坏西周制度的诸侯兼并战争,谓之“天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”;而他所主张的则是“天下有道,则礼乐征伐自天子出”。^⑪这显然是坚持西周的王权封建,反对诸侯之间的争霸战争。所以后来孟子说“春秋无义战”,^⑫也是反对诸侯争霸的兼并战争。

由此可见,管仲辅佐齐桓公争霸,这必定是孔子所反对的;孔子所肯定的管仲的行为,仅仅是“不以兵车”的和平方式。换言之,按照孔子的立场,管仲“不以兵车”的和平手段是对的,而其“九合诸侯”的争霸目标则是不对的。

2. 第二段对话侧重的是“一匡天下”。这其实是孔子在借此表达他本人维护西周封建秩序的立

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,第2512页。

② 蒙培元:《孔子与中国的礼文化》,《湖南社会科学》2005年第5期。

③ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,第2511页。

④ 范宁注,杨士勋疏:《春秋穀梁传注疏·庄公二十七年》,见《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印版,第2387页。

⑤ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,第2512页。

⑥ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·述而》,见《十三经注疏》,第2482页。

⑦ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·子路》,见《十三经注疏》,第2509页。

⑧ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·颜渊》,见《十三经注疏》,第2503页。

⑨ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·子路》,见《十三经注疏》,第2509页。

⑩ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·季氏》,见《十三经注疏》,第2520页。

⑪ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·季氏》,见《十三经注疏》,第2521页。

⑫ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·尽心下》,见《十三经注疏》,第2773页。

场。蒙培元曾指出:孔子“之所以许管仲以仁,主要是从制止诸侯互相征战、维护国家统一和华夏文化的功业上说的”。^①但应注意,这里的“华夏文化”,在孔子那里并不是抽象的“夷夏之别”,而是有特定内涵的,那就是西周封建秩序,而非后来的皇权专制秩序。

这里尤其要注意的是:不能把孔子对管仲的肯定简单化地理解为强调统一,更不能理解为主张“霸道”。孔子固然主张统一、“一匡天下”,问题在于那是怎样的统一:“霸道”的统一,还是“王道”的统一?在孔子心目中,“王道”绝非后来的皇权专制,而是西周的王权封建制度,所以,孔子强调:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^②因此,朱熹特别指出,所谓“一匡天下”乃是:“匡,正也。尊周室,攘夷狄,皆所以正天下也。”^③这与上文所引的孔子主张“天下有道,则礼乐征伐自天子出”乃是一以贯之的立场。

这就需要回到孔子的时代背景:当时正值中国社会的第一次大转型,即从西周的王权封建转变为自秦汉至明清的皇权专制。孔子虽然不能预知未来的皇权专制,但他对当时已显露出来的这种所谓“历史趋势”高度敏感、尽力抵制。然而,这种“历史趋势”正是管仲所开启的法家所竭力主张、努力论证的。因此,就其对此“历史趋势”的立场态度而论,孔子与管仲乃是对立面:孔子维护“周制”,而管仲的思想及其实践则导向后来的“秦制”。

既然如此,孔子怎么会许管仲以“仁”?关于此所谓“仁”的性质,尤其需要仔细讨论。

(三) 管仲之“仁”的评价

孔子称管仲“如其仁”,按上文所举孟子、荀子与朱熹的解释,其实并非真“仁”,而属“以力假仁者霸”。这是符合孔子原意的理解。

蒙培元曾谈到朱熹对管仲的一个评判:“盖管仲虽未得为仁人,而其利泽及人,则有仁之功矣。”^④在朱熹看来,管仲绝不是真正的仁人,即“未得为仁人”。蒙培元随即指出:“对孔子评价管仲‘如其仁,如其仁’这句话,可有不同的解释。孟子有‘由仁义行’与‘行仁义’以至‘假仁义而行’之区分,有点近似于自律与他律之说。朱子的解释是,管仲非‘仁人’而有‘仁之功’,将‘仁人’与‘仁功’作了区分。这涉及伦理学上所谓的‘动机论’与‘效果论’的问题。”^⑤

按照朱熹的这种理解,管仲之“仁”不是主观上的动机,而是客观上的效果。但是,我们今天来看,这种客观效果之“仁”也是大可商榷的,因为从历史事实看,管仲与齐桓公政治活动的客观效果,在理论上就是法家的兴起,在实践上就是通过诸侯争霸的兼并战争而否定“王权大一统”,而走向“皇权大一统”。然而,这绝非孔子的立场与选择。

不仅如此,如果站在儒家的立场,那么,管仲之“仁”不仅在客观效果上是应当拒斥的,而且在主观动机上也是应当拒斥的。上文已经谈及,对于管仲之“仁”,孟子的定性是“以力假仁”,^⑥荀子的定性是“依乎仁而蹈利”,^⑦朱熹的定性是“未得为仁人”。这样的理解,符合孔子的原意。

这里的关键问题,乃是对孔子所说的“如其仁”的理解。传统的解释,往往误解了孔子的话,将“如其仁”径直解释为“仁”。例如,何晏引证孔安国的说法,把“如其仁”解释为一种赞叹:“谁如管仲之仁!”邢昺也是这样理解的:“更有谁如其管仲之仁!”^⑧这种说法来自皇侃,他引证孔安国的说法:

① 蒙培元:《孔子与中国的礼文化》。

② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2467页。

③ 朱熹:《论语集注·宪问》,见《四书章句集注》,第153页。

④ 朱熹:《论语集注·宪问》,见《四书章句集注》,第153页。

⑤ 蒙培元:《丁若镛的“仁学观”》,《泉州师范学院学报》2005年第4期。

⑥ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑上》,见《十三经注疏》,第2689页。

⑦ 王先谦:《荀子集解·仲尼篇》,第108页。

⑧ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·宪问》,见《十三经注疏》,第2511页。

“谁如管仲之仁矣!”^①朱熹一方面说管仲“未得为仁人”,另一方面却又将“如其仁”理解为“‘如其仁’,言谁如其仁者;又再言以深许之”,^②免自相矛盾。其实,哪怕仅仅从字面看,将“如其仁”解释为“谁如管仲之仁”,在语法上也是不通的,特别是硬生生地加上了一个“谁”字。

关于“如其仁”,程树德《论语集释》所列举的两家“别解”,值得留意:

1. 元代《四书辨疑》:^③“注言‘谁如其仁’,一‘谁’字该尽古今天下之人,更无人如管仲之仁,无乃许之太峻乎?仲为霸者之佐,始终事业不过‘以力假仁’而已。所假之仁,非其固有之仁,岂有人皆不如之理?夫子向者言‘管仲之器小哉’,又谓僭不知礼,今乃连称‘谁如其仁,谁如其仁’,圣人之言,何其不恒如是邪?况经之本文‘如其’上亦无‘谁’字之意。王滹南曰:‘“如其”云者,几近之谓也。’此解‘如其’二字意近。然此等字样,但可意会,非训解所能尽。大抵‘如’之为义,盖极似本真之谓,如云‘如其父’、‘如其兄’、‘如其所闻’。文字语话中,似此用‘如其’字者不少。以此相方,则‘如其仁’之义乃可见。管仲乃假仁之人,非有仁者真实之仁,所成者无异,故曰‘如其仁’也。”^④

2. 清代黄培芳《云泉随札》:“子路问:‘管仲未仁乎?’子贡问:‘管仲非仁者与?’夫子之答,皆但取其功;至于仁,俱置之不论。盖所答非所问,与答孟武伯问三子之仁一例。‘如其仁’云云者,是虚拟之词,存而不论,与答‘彼哉彼哉’一例。其答子贡,则并无一字及‘仁’,益明《集注》以‘谁如其仁’解‘如其仁’,‘谁’字添设,说似未安。仁者,心之德,爱之理。若不论心而但论功,是判心术、事功为二,按之前后论仁,从无如此立说也。”^⑤

上引两家的辩驳,极具说服力,表明:孔子称管仲“如其仁”,并非许之以“仁”,而是“近乎仁”“类乎仁”之意。正因为如此,后来孟子谓之“以力假仁”,荀子谓之“依乎仁而蹈利”。

二、管仲“不知礼”:“小器”

孔子对管仲的批评集中于“仁”(博爱)与“礼”(制度)的关系。孔子所说的“仁”,指普遍之爱,孔子谓之“泛爱”,^⑥韩愈谓之“博爱”;^⑦孔子所说的“礼”,指社会规范及其制度。^⑧

关于“仁”与“礼”的关系,孔子有两句话是最重要的:一是“克己复礼为仁”,^⑨意味着“礼”乃是“仁”的必要条件。这就意味着:孔子批评管仲“不知礼”,逻辑地蕴含着管仲“不知仁”。这也再次证明上述孟子谓之“以力假仁”、荀子谓之“依乎仁而蹈利”是符合孔子的原意的;否则,孔子就会陷入自相矛盾。二是“人而不仁,如礼何”,^⑩意味着“仁”也是“礼”的必要条件,无“仁”必无“礼”。这就意味着:从管仲“如其仁”(即非真仁)必然合乎逻辑地推论出管仲“不知礼”。

(一) 管仲“不知礼”

孔子批评管仲“不知礼”,见于以下对话:

子曰:“管仲之器小哉!”或曰:“管仲俭乎?”曰:“管氏有三归,官事不摄,焉得俭?”“然则管仲知礼乎?”曰:“邦君树塞门,管氏亦树塞门;邦君为两君之好,有反坫,管氏亦有反坫。管氏而

① 皇侃:《论语义疏·宪问》,北京:中华书局,2013年,第367页。

② 何晏注,邢昺疏:《论语集注·宪问》,见《四书章句集注》,第153页。

③ 元代《四书辨疑》一书,著者不详。

④ 程树德:《论语集释·宪问中》第3册,北京:中华书局,1990年,第987页。

⑤ 程树德:《论语集释·宪问中》第3册,第987页。

⑥ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·学而》,见《十三经注疏》,第2458页。

⑦ 韩愈:《原道》,见马其昶:《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第13页。

⑧ 黄玉顺:《孔子的正义论》,《中国社会科学院研究生院学报》2010年第2期。

⑨ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·颜渊》,见《十三经注疏》,第2502页。

⑩ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2466页。

知礼,孰不知礼?”^①

孔子列举了管仲的几种表现,归结为“不知礼”:

1. “有三归”。邢昺解释:“妇人谓嫁曰归……礼,大夫虽有妾媵,嫡妻唯娶一姓。今管仲娶三姓之女,故曰‘有三归’。”^②

2. “官事不摄”。邢昺解释:“礼,国君事大,官各有人。大夫虽得有家臣,不得每事立官,当使一官兼摄馀事。今管仲家臣备职,奢豪若此,安得为俭也?”^③

3. “邦君树塞门,管氏亦树塞门”。邢昺解释:“邦君,诸侯也。屏,谓之树。人君别内外于门,树屏以蔽塞之。大夫当以帘蔽其位耳。今管仲亦如人君,树屏以塞门也。”^④朱熹明确指出:“此皆诸侯之礼,而管仲僭之,不知礼也。”^⑤

4. “邦君为两君之好,有反坫,管氏亦有反坫”。邢昺解释:“反坫,反爵之坫,在两楹之间。人君与邻国为好会,其献酢之礼更酌,酌毕则各反爵于坫上。大夫则无之。今管仲亦有反爵之坫,僭滥如此,是不知礼也。”^⑥朱熹指出:“斥其僭,以明其不知礼。”^⑦

管仲这些表现,之所以为“不知礼”,归结为一个字:“僭”,即以大夫之位,而僭诸侯之礼。显然,孔子是在维护周礼、周制。

因此,孔子批评管仲“器小”,何晏注为“言其器量小也”,^⑧朱熹则指出:“器小,言其不知圣贤大学之道,故局量褊浅,规模卑狭,不能正身修德以致主于王道。”^⑨继而称引杨氏之说:“夫子大管仲之功而小其器,盖非王佐之才,虽能合诸侯、正天下,其器不足称也。道学不明,而王霸之略混为一途……盖世方以诡遇为功,而不知为之范,则不悟其小,宜矣。”^⑩这是批评管仲不知儒家的“王道”,而奉行法家的“霸道”;所谓“不知为之范”,此“范”即社会规范,亦即周礼、周制。

(二) 管仲所谓“礼”

孔子批评管仲“不知礼”,绝不是空穴来风、无的放矢。

1. 《齐语》所谓“礼”

我们看整部《国语·齐语》,只有两处提到“礼”,均非管仲之语,亦非儒家之所谓“礼”:

第一,“桓公自莒反于齐,使鲍叔为宰,(鲍叔)辞曰:‘……臣之所不若夷吾(管仲)者五:……制礼义可法于四方,弗若也……’”^⑪

鲍叔认为管仲能够“制礼义可法于四方”。这里要注意的是:提到“礼义”或“礼”,并不等于就是儒家,因为在当时的历史背景下,“礼”并非儒家所独有的概念,而是各家普遍使用的一个概念。法家也谈“礼”,例如,《商君书》开篇《更法》就是从秦孝公的这个诉求开始的:“今吾欲变法以治,更礼以教百姓。”商鞅回答:“礼者,所以便事也”;“三代不同礼而王,五霸不同法而霸”;“贤者更礼,而不肖者拘焉。拘礼之人,不足与言事”;“帝王不相复,何礼之循?……殷夏之灭也,不易礼而亡”。^⑫其所

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2468页。

② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2468页。

③ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2468页。

④ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2468页。

⑤ 朱熹:《论语集注·八佾》,见《四书章句集注》,第67页。

⑥ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2468页。

⑦ 朱熹:《论语集注·八佾》,见《四书章句集注》,第67页。

⑧ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2468页。

⑨ 朱熹:《论语集注·八佾》,见《四书章句集注》,第67页。

⑩ 朱熹:《论语集注·八佾》,见《四书章句集注》,第67—68页。

⑪ 韦昭注:《国语·齐语》,上海:上海古籍出版社,1988年,第221页。

⑫ 蒋礼鸿:《商君书锥指·更法》,北京:中华书局,1986年,第1—5页。

谓“更礼”,就是把旧礼变更为新礼,实际上就是推翻既有的周制,走向未来的秦制。

第二,“桓公知诸侯之归己也,故使轻其币而重其礼……故拘之以利,结之以信,示之以武,故天下小国诸侯既许桓公,莫之敢背……所以示权于中国也……唯能用管夷吾、甯戚、隰朋、宾胥无、鲍叔牙之属而伯功立”。^①

这里明确说,齐桓公与管仲等人所立之功乃是“伯功”(霸功)。这里所说的“礼”也并非儒家所说的“礼”,韦昭注:“礼,酬宾之礼也。”^②显然,齐桓公这种酬宾之礼,乃“拘之以利,结之以信,示之以武”而“示权于中国”,本质上是法家“霸道”之礼。

倒是《左传》记载了管仲本人有两次谈到“礼”:

2.《左传》管仲所谓“礼”

秋,盟于甯母,谋郑故也。管仲言于齐侯曰:“臣闻之:招携以礼,怀远以德。德礼不易,无人不怀……君以礼与信属诸侯,而以奸终之,无乃不可乎?子父不奸之谓礼,守命共时之谓信。违此二者,奸莫大焉……君若绥之以德,加之以训辞,而帅诸侯以讨郑,郑将覆亡之不暇,岂敢不惧……夫诸侯之会,其德、刑、礼、义,无国不记……郑必受盟……”^③

管仲尽管大讲“礼”“德”“信”“义”之类,说得颇为动听,然而究其实质,其动机是“谋郑”,其手段是“帅诸侯以讨郑”,其目标是“郑必受盟”,接受齐国的霸权。这正是孟子所批判的“以力假仁”、荀子所批判的“以让饰争,依乎仁而蹈利”。由此可见,管仲所谓“礼”并非儒家所谓“礼”,而是借以争霸的一种假名。韩愈曾说,儒家讲“道”与“德”,道家也讲“道”与“德”,两者的内涵本质是不同的:“其所谓道,道其所道,非吾所谓道也;其所谓德,德其所德,非吾所谓德也。”^④我们也可以说:管仲所谓礼,非孔子所谓礼也。

冬,齐侯使管夷吾平戎于王,使隰朋平戎于晋。王以上卿之礼飧管仲。管仲辞曰:“臣,贱有司也。有天子之二守国、高在,若节春秋来承王命,何以礼焉?陪臣敢辞。”王曰:“舅!余嘉乃勋!应乃懿德,谓督不忘。往践乃职,无逆朕命!”管仲受下卿之礼而还。^⑤

周王待管仲以上卿之礼,实属迫于其霸道之势而不得已;管仲辞而不受,看起来是“礼以行之,孙(逊)以出之”,但实际上并非真正的“义以为质”,^⑥而不过与上例一样,属于“以力假仁”“以让饰争”之类的姿态,用今天的话来说,只能说明管仲“会做人”而已;否则,孔子评定管仲“不知礼”,就不是实事求是的评判了。

三、孔子批评管仲的深意:儒家制度伦理

孔子说管仲“不知礼”,并不是说管仲不进行制度建设,而是说他不懂得制度伦理学的原理,因而其所建构的制度并非孔子所主张的儒家的“周制”,而是法家的“秦制”。

春秋战国时代,诸侯纷争。本来,竞争乃是人类社会的永恒现象。孔子指出:“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮,其争也君子。”邢昺解释:“‘君子无所争’者,言君子之人,谦卑自牧,无所竞

① 韦昭注:《国语·齐语》,第247页。

② 韦昭注:《国语·齐语》,第248页。

③ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义·僖公七年》,见《十三经注疏》,第1798—1799页。

④ 韩愈:《原道》,见马其昶:《韩昌黎文集校注》,第18页。

⑤ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义·僖公十二年》,见《十三经注疏》,第1802页。

⑥ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·卫灵公》,见《十三经注疏》,第2518页。

争也。‘必也射乎’者,君子虽于他事无争,其或有争,必也于射礼乎。”^①这是源自皇侃的说法,未必确切。皇侃一方面说:“君子恒谦卑自收,退让明礼,故云‘无所争’也”;“虽他事无争,而于射有争,故云‘必也射乎’。”另一方面又说:“礼:王者将祭,必择士助祭,故四方诸侯并贡士于王,王试之于射宫,若形容合礼,节奏比乐而中多者,则得预于祭,得预于祭者,进其君爵土;若射不合礼乐而中少者,则不预祭,不预祭者,黜其君爵土。”^②显然,射礼恰恰就是一种竞争。

程树德《论语集释》所引清代陆陇其《松阳讲义》的观点,值得注意:“世间有一等人,惟知隐默自守,不与人争,而是非可否亦置不论。此朱子所谓谨厚之士,非君子也。有一等人,惟知阉然媚世,将是非可否故意含糊,自谓无争。此夫子所谓乡愿,非君子也。又有一等人,激为高论,托于万物一体,谓在己在人,初无有异,无所容争。此是老庄之论,亦非君子也。是皆不可不辨。”^③这三种人都是与人无争的,然而,恰恰不是孔子的态度。

这就是说,孔子的意思不在“君子无所争”,而在“其争也君子”。孔子那番话的意思是:君子不与人竞争;除了像射礼那样有规则的竞争。显然,孔子区分了两类竞争:一类是诸侯争霸那样的破坏规则的竞争;另一类则是“其争也君子”,即君子之争。

何为君子之争?就是要有规则、规范,即要有“礼”。“礼”,即社会规范及其制度的建立,恰恰是要解决“如何争”的问题。例如,荀子指出:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长:是礼之所起也。”^④

按照这里的逻辑,既然有欲必有争,而礼是要“养人之欲”,那么,“礼”显然并非“争”的对立面。确实,荀子并不是反对“争”。在他看来,儒者也要“争名”“争胜”:“彼大儒者,虽隐于穷阎漏屋,无置锥之地,而王公不能与之争名”;“用百里之地,而千里之国莫能与之争胜”;^⑤例如孔子“无置锥之地,而王公不能与之争名”,“是圣人之不得彀(势)者也,仲尼、子弓是也”。^⑥可见荀子不反对“争”,而是主张“分争于中,不以私害之”。^⑦这里,荀子提出了一个重要的概念:“分争”。所谓“分”指“明分使群”,^⑧即“制礼义以分之”。荀子认为,如果能够有“礼”即有规则地竞争,就能“争然后善”。^⑨孔子其实也是这个意思:不是与人无争,而是有规则地争。孔子所谓“君子矜而不争”,^⑩并不是说不要竞争,而是防止在竞争中“勇而无礼则乱”。^⑪

春秋战国时期的诸侯纷争,这本来是人类社会的必然现象,然而却有二种不同的竞争:一种是在周礼下的、尊重“周制”的竞争;另一种则是破坏周礼的竞争,这就是法家包括管仲所擅长的为争霸而进行的、导向“秦制”的兼并战争。

孔子批评管仲“不知礼”,有两个层次的意谓:

(一) 管仲不知普遍性的“仁礼”

要理解孔子所说的管仲“不知礼”,首先要理解孔子所说的“礼”。在孔子的思想中,“礼”指社会

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,见《十三经注疏》,第2466页。

② 皇侃:《论语义疏·八佾》,第54页。

③ 程树德:《论语集释·八佾》第1册,第156页。

④ 王先谦:《荀子集解·礼论篇》,第346页。

⑤ 王先谦:《荀子集解·儒效篇》,第137、138页。

⑥ 王先谦:《荀子集解·非十二子篇》,第96—97页。

⑦ 王先谦:《荀子集解·不苟篇》,第50页。

⑧ 王先谦:《荀子集解·富国篇》,第176页。

⑨ 王先谦:《荀子集解·臣道篇》,第257页。

⑩ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·卫灵公》,见《十三经注疏》,第2518页。

⑪ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·泰伯》,见《十三经注疏》,第2486页。

规范及其制度。一方面,“礼”具有普遍性、永恒性,即凡群体生活皆需制度规范,故孔子说“克己复礼”^①“不知礼,无以立也”;^②而另一方面,“礼”具有特殊性、暂时性,即历史上任何制度规范均无永恒价值,故孔子说“礼”需“损益”,^③与时偕行。损益变革的价值尺度是“义”,包括两条正义原则,即正当性原则和适宜性原则:正当性原则要求制礼的动机是超越差等之爱、追求一体之仁,即“仁”(博爱);适宜性原则要求制礼的效果适应于特定时代的基本生活方式,即“宜”(时宜)。^④

这里的根本是“仁”。孔子的“轴心突破”(Axial Breakthrough),^⑤就是“以仁释礼”。上文说过,孔子由“仁”出发,主张“义以为质,礼以行之”,^⑥此即儒家制度伦理学的“仁→义→礼”的理论结构。管仲只是“如其仁”,即并非真“仁”,自然就不可能遵循儒家制度伦理学的正当性原则,即不可能超越差等之爱、追求一体之仁,因此,其所建构的“秦制”也就不可能是正当的、正义的制度。

(二) 管仲不知特殊性的“周礼”

上文谈到,孔子所说的管仲“不知礼”,诸家的解释归为一点:僭。这是很有道理的。蒙培元曾指出:“管仲在齐国实行了一系列改革。《论语》中并没有孔子对其改革方面的评论。但是,孔子批评过管仲的‘器小’和‘不知礼’……最重要的是‘不知礼’,其表现则是‘僭越’……管仲‘不知礼’,实际上是说,管仲违反了周礼。”^⑦

这里所涉及的根本问题,是“周制”与“秦制”之间的比较与评判。众所周知,孔子“从周”,主张“周制”;换言之,“周制”是儒家的选择。与之相对,“秦制”则是法家的选择,以及秦汉以来的某些“阳儒阴法”的“儒家”的选择。这里所蕴含的价值尺度,在孔子看来,不是“礼”,而是“仁”。

综上所述,对于管仲的“如其仁”“不知礼”,孔子是持批判态度的。按照孔子的态度,结合历史的事实,儒法关系的历史大致可以这样勾勒:孔孟时代的儒法对立;帝制时代的儒法合流;未来可欲的儒法再度分途。

(责任编辑:王丰年)

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·颜渊》,见《十三经注疏》,第2502页。

② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·尧曰》,见《十三经注疏》,第2536页。

③ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·为政》,见《十三经注疏》,第2464页。

④ 黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报》2009年第5期;黄玉顺:《孔子的正义论》,《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,北京:东方出版社,2015年,第107—125页。

⑤ 余英时:《中国轴心突破及其历史进程》,见《论天人之际——中国古代思想起源试探》代序,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第1页。

⑥ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏·卫灵公》,见《十三经注疏》,第2518页。

⑦ 蒙培元:《孔子与中国的礼文化》。

realize national independence. Rousseau's theory of people's treaty became his weapon to carry out his ideological "revolution", which was completely different from the violent revolution called for by the revolutionaries. After the Boxer Incident, Liang Qichao clearly saw that it was impossible for the Qing Court to discern the general trend and give power to the people, so he called for military destruction and revolution. But his call for destruction and revolution, in order to create revolutionary public opinion, and to force the Qing Government to establish a constitution, was a so-called "revolution" to promote "constitution". After his return from the United States, Liang Qichao abandoned the word revolution and bid farewell to the republic. The primary reason was that he felt that the development of the revolutionary situation had deviated from his original intention of promoting constitution by revolution. The main line of Liang Qichao's thoughts running through the progress of fearing, calling out and rejecting revolution was his constant pursuit of constitutional politics.

Liang Qichao's Achievements in Uniting and Leading the Overseas Chinese During the Changing Era in the Late Qing Dynasty from the Perspective of His Exile

Li Xifei, Wu Jie

Sun Yat-sen, the leader of the Revolutionaries, once stated that "overseas Chinese are the mother of the revolution". By making such a statement, Sun Yat-sen affirmed the contribution which the overseas Chinese made to the overthrowing of the Qing Dynasty and the establishment of the Republican China. As one of the most influential leaders of the reformism and a disciple of Kang Youwei, Liang Qichao had done a lot of pioneering work in jointly educating overseas Chinese, founding transnational Chinese-royalist organizations, and even coordinating the republican revolution in China. During his 14 years' exile from China, he kept fighting for his ideal indomitably. Besides editing journals, running schools and publishing houses in Japan to cultivate the "new people" for his motherland, he also traveled to Honolulu, Australia and America to promote the reformist thoughts while seeking supporters and allies of the Chinese-royalists and raising funds for the uprising to the rescue of the emperor against the conservative figures in the Qing Court. Liang Qichao had built a strong connection with overseas Chinese worldwide through all these tasks. Such experience then became the foundation for him in convening the National Protection Movement and safeguarding the fruits of the 1911 Revolution with the strength of overseas Chinese after his return to China. Based on the relevant documents, this paper reviews Liang Qichao's experiences during his exile in Japan and his visits to Honolulu, Australia and America and attempts to re-discover the role he played in uniting and leading overseas Chinese, especially those who were from the area of Guangfu, during the changing era of the late Qing Dynasty.

The Boundary Between Confucianism and Legalism: Confucius' Criticism of Guan Zhong

Huang Yushun

Confucius said Guan Zhong "looks like the benevolent", which means according to the explanations of Mencius, Xunzi and Zhu Xi, that Guan Zhong was not really "benevolent", but "dominating that pretends benevolence with strength". This is an understanding that conforms to Confucius's original meaning. Therefore, Confucius criticized Guan Zhong for ignorance of the norms. His criticism of Guan Zhong focused on the relationship between benevolence (ren) (universal love) and norms (li) (institution): "benevolence is to restrain oneself and comply with the norms" means that "norm" is a necessary condition

for “benevolence”. And “how can one treat norms correctly without benevolence” means that “benevolence” is also a necessary condition for “norm”. Therefore, from Guan Zhong’s ignorance of the norms, it is inevitable to infer that Guan Zhong did not know benevolence; vice versa, it is inevitable to infer from Guan Zhong’s looked like the benevolent (not true benevolence) that Guan Zhong “did not know the norms”. Confucius did not mean that Guan Zhong did not carry out the construction of institution, but that he did not understand the principles of institutional ethics, so what he constructed was not the Confucian “system of the Zhou Dynasty” advocated by Confucius, but the legalist “system of the Qin Dynasty”. The history of the relationship between Confucianism and Legalism could be roughly outlined in this way: the opposition between Confucianism and Legalism in Confucius and Mencius Era; the confluence of Confucianism and Legalism in the imperial era; and the expectable separation of Confucianism and Legalism again in the future.

Follow the Nature of Life——The Core Pursuit and Overall Grasp of the Thought of Zhuangzi

Qi Zhixiang

On the basis of the theories of the various schools in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period, Zhuangzi inherited Laozi’s theory and criticized the theories of Confucius and Mohism. He made a unique interpretation and definition of morality and goodness, the core that people should conform to the nature of life, that is, the way of self-cultivation. He put forward the requirements of perfecting morality, cultivating body and mind, and the ideal of being a gentleman, that is, the method of governing the country. He put forward the basic principles of the monarch’s way of doing nothing and the minister’s way of doing something, and the appearance of an ideal society. In terms of methodology, he agreed that people adapt to their own nature, and on the basis of recognizing the relativity of right and wrong, he emphasized that inaction is the greatest moral good in the world. In a word, the theory of Zhuangzi is the most perfect theory among the hundred schools of thought.

The Imagery and Significance of Guo Xiang’s “Self-transformation in the Realm of Xuan-ming”

Wang Xiaoyi

From text to image with the method of *Debate Between Words and Meaning* of metaphysics in the Wei and Jin dynasties, the original meaning of Guo Xiang’s self-transformation in the realm of xuan-ming could be regarded as followings: each of the individual motions and changes according to it-self nature, which was called Du-hua (Self-transformation); and the phenomenal world, infinitely complicated and ever-changing, was formed by the relationship network interweaving of countless individual motions. If we probe into the ultimate motivation of its motions and changes, whether from the outside or from the inside, we will face a vague scene, which was called Xuan-ming or the Realm of Xuan-ming. From the perspective of Ben-mo and Ti-Yong thoughts, the aggregation of the personality of all things could be regarded as the ontology of the phenomenal world, so Guo Xiang’s thought could be called nature ontology. The purpose of Guo Xiang’s idea was to deny the theory of Destiny (the origin of the universe) and the Divine right of the king, and took the needs of human nature as the basis of the social system, so as to identify the principal political position of the people, and laid a philosophical foundation for the theory and practice of autonomy of scholarly society in the Wei and Jin dynasties.