

王船山对儒家政治哲学的反思与重建

——以“理一分殊”重释《大学》“明德与新民”关系

孙钦香

内容提要 儒家政治哲学在明末清初经历了显著的反思与重建过程。王船山以“理一分殊”来重释《大学》“明德与新民”之关系,正是这一历程的典型体现。一方面,船山持守“明德为本”的传统解释,并指出“明德”之所以“为本”就在于“明德与新民”为“理一”关系;另一方面,通过对“慎乎德”的论述揭示“新民”活动有其相对独立的原则与规范,并通过对“教化之权下移”的论述,特别是对“德化天下”的批评,体现了他对儒家政治哲学的某些反思与批判。可以说,船山通过“理一分殊”诠释《大学》“明新”关系,展现了他对儒家政治哲学的反思和重建,表明儒家政治哲学自身具有的思想活力,借此也有助于思考今天儒家政治哲学的现代转化问题。

关键词 儒家政治哲学 王船山 理一分殊 明德 新民

孙钦香,江苏省社会科学院副研究员 210004

DOI:10.13858/j.cnki.cn32-1312/c.20190918.008

现代新儒家牟宗三说:“学术还是要往前开,还是得顺着顾(亭林)、黄(黎州)、王(船山)的理想往前开外王。”^[1]可以说,明末清初三大儒黄、顾、王是我们今天须一再探寻的思想大家,因为由他们所开启的对中国传统思想诸多问题的反思与重建在今天仍有不可忽视的重要意义。本文以王船山运用“理一分殊”来诠释《大学》“明德与新民”关系(简称“明新”关系)为例,考察船山对儒家政治哲学的反思与重建,以期呈现儒家政治哲学自我更新的思想活力,从而有助于进一步探索儒家政治哲学的现代转化问题。

一、“理一分殊”:《大学》“明新”关系

在宋明理学中,“理一分殊”这一概念最早出现在程颐《答杨时论西铭书》中,所谓“《西铭》明理一而分殊,墨氏则二本而无分”^[2]。针对弟子杨时的问题(张载《西铭》中所说的“民胞物与”与墨子的兼爱

本文为国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”(17ZDA013)阶段性成果。

[1]牟宗三:《政道与治道》,〔桂林〕广西师范大学出版社2006年版,第21页。

[2]〔北宋〕程颢、程颐:《二程集》,〔北京〕中华书局1981年版,第609页。

主张是否相同?),程颐特意提出“理一而分殊”来界定张载《西铭》一篇的精神主旨,认为《西铭》一篇既强调“理一”,又不忘“分殊”,而墨子主张爱无差等是孟子所说“二本”,与《西铭》“民胞物与”思想不一致。自此,“理一分殊”便成为洛学重要的论题之一。洛学中“理一分殊”的内涵基本是承继程颐的解释,用来说明人各亲其亲与“民胞物与”之关系,其用意在于说明我们各亲其亲,同时,不忽略仁民与爱物。因此,当代新儒家刘述先指出这一层次上的“理一分殊”主要是在伦理学意义上使用的^[1]。

作为二程四传弟子,南宋大儒朱熹不仅承续伊川《西铭》“理一分殊”解释,而且把“理一分殊”放在理气关系中加以运用,借此解释太极与万物之一多关系问题,他指出:“‘理一分殊’含天地万物而言,只是一个理,及在人,则又各自有一个理。”^[2]

可以说,“理一分殊”基本是在上述伦理学和理气关系中使用的。直至明末大儒王船山创造性地把“理一分殊”用于诠释《大学》“明德与新民”之关系:“于德言明,于民言新,经文固自有差等。……圣贤之道,理一分殊。”^[3]在此,船山指出《大学》经文明明是在“德”字前用一个“明”字,在“民”字前加一个“新”字,所要传达的意思就是要说明“明德”与“新民”是有“差等”的。船山这一说法针对的是朱熹后学黄勉斋径直以齐家之“孝悌慈”为“明明德”,指出:“明明德之事,经文所云格物、致知、诚意、正心、修身,缺一不可,《章句》分明言之。……如但以保赤子之慈,而即可许之明明德,则今之妇孺,十九而明其明德矣。”^[4]也就是说,按照《大学》经文和朱子《大学章句》都明确指出“明明德之事”是格致诚正,如果仅以爱养孩子的慈爱为“明明德”,那么今天平常妇人谁不疼爱自己的孩子,照此说法,十有八九都能“明其明德”了。因此,船山才用“理一分殊”这一对范畴来规范“圣贤之道”,断不至于把平常妇人养育孩童之恩德等同于天地生生之大德。此即船山所谓“《大学》一书,自始至终,其次第节目,统以理一分殊为之经纬”^[5],此是说,《大学》一书自始至终的思想架构就是以“理一分殊”为经纬而串起来的。

可见,在船山看来,《大学》“明德”与“新民”之关系理应是“理一分殊”。分别而言,《大学》无疑强调“明德”与“新民”之“理一”,但同时也没有忽视两者之“分殊”^[6]。因此,船山指出:“《大学》之教,理一分殊。本理之一,则众善同原于明德,故曰‘明德为本’。因分之殊,则身自有其身事,家自有其家范,国自有其国政,天下自有其天下之经。”^[7]具体而言,前一句是指朱子《大学章句》中“明德为本”的说法,其理论层面的依据就在于“明德”与“新民”原本于“理一”。所谓“理一”是说,齐家、治国、平天下这些“新民”政治活动的根本原则或者说合法性依据与“明德”修身活动“同原于明德”。而所谓“分殊”是指《大学》同时强调修身、齐家、治国、平天下各自具有不同的事为和功夫,《大学》绝不是讲“德之既明,而天下即无不平”,“明德”与“新民”是各有自身不同之事为与功夫的。如若不然,“则《大学》之道,一明德尽之,而何以又云‘在新民’乎?又况为格、为致、为诚、为正者,未尝有以及乎民,而遽期夫人土财用之归,是以其心身之学,坐弋崇高富贵之货,抑异夫先事后得、成章后达之教者矣”^[8]。船山指出,《大学》“明德”功夫专指格物、致知、正心、诚意这些“修身”功夫,其效验只是做到修明自身,并没有一句话涉及“新民”层面,而且如果只做“修身”功夫便遽然期望“人土财用”等方面的治国效验,这难道不是以一己的“身心之学”作为诱饵和手段以求达到“崇高富贵”之目的?简言之,《大学》既然在“明德”之后

[1]刘述先:《理一分殊》,上海文艺出版社2000年版,第2页。

[2][南宋]黎靖德:《朱子语类》(一),[北京]中华书局1986年版,第2页。

[3][4][5][7][8][明]王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》(六),[长沙]岳麓书社2011年版,第433页,第433页,第443页,第443页,第443页。

[6]笔者曾撰文论述朱子、阳明和船山对《大学》“明德与新民”关系的不同诠释,对船山此说也略有论述。详见孙钦香:《朱子、阳明与船山〈大学〉诠释之比较》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2016年第3期。

又特意说个“新民”，可见“新民”是有自身之事为即自身之功夫内容的，不然《大学》只需说一个“明德”，便可达到己修与人治的效验，何必又说个“新民”？这便是《大学》“明德”与“新民”之“分殊”关系。

同时，船山指出朱子“明德为本，新民为末”这一诠释本身便表明《大学》“明德”与“新民”是有“分殊”的，他通过对“本与末”这对概念的解读来具体论证自己的这一说法。在他看来，所谓“由本生末”，固然是说“末”是“本”所生发出来的，但并不是说有“本”自然而然便有“末”，所谓“末者，本之所生，非本之所必有也”，两者关系的正确表述应该是“非有末而无本，亦非有本而即有末，互相为有而各有其有也”^[1]。换言之，“本末”关系的表述已然包含“分殊”关系。也就是说，以朱子“明德为本，新民为末”这一诠释来说，固须致力于“明德”这一根本之培养，但这个“根本”不会自然而然产生“新民”这一“枝末”的结果，还须致力于齐家、治国、平天下功夫，才能收“新民”之效验。

因此，船山接着论述道：“夫明德为新民之本，而非早可计其效于民新，故身修之后，必三累而至乎天下平。则新民者固原本于已明之君德，而必加之以齐治平之功。岂德之既明，而天下即无不平乎？故格致诚正，其报成在身修，而修齐治平之底绩在天下平。是以明德、新民，理虽一贯，而显立两端，如日月之并行而不悖。”^[2]在此，船山明确点出“已明之君德”这一概念，将“明德为本”的政治哲学意蕴进一步凸显，即是说，所谓“明德为本”具体含义是指新民活动原本于“已明之君德”。简言之，“已明之君德”是齐、治、平活动之本。而且，船山再次强调绝不是“明德”便意味着天下平，因为“明德”之格、致、诚、正功夫，其效验在“身修”，而要达到天下平，必须再加上“齐、治、平之功”，所以“明德、新民，理虽一贯，而显立两端”。

归结而言，在船山看来，《大学》“明德”与“新民”的关系应该是“理一”而又“分殊”。换言之，修己与治人之关系可用“理一分殊”来表述。具体来说，修己与治人在道理层面上是“理一”关系，治人的政治活动与修己的道德活动都源自一个根本原则，天所与人者即《大学》“明德”，此“明德”不仅为修身道德活动的原则，亦是政治活动合法性的根本来源。据此，政治世界的展开才要求为政者必须以自己的修身为政治活动的根本所在，即所谓“修明君德为本”，而礼乐刑政为“枝末”；同时不得不指出的是，政治世界的开展也必须有其自身的相对独立性，绝不能以执政者的道德修养作为手段或者诱饵来寻求国家、天下的治平。因此，船山用“理一分殊”来诠释《大学》“明新”之结构，既坚守儒家政治哲学的基本理念，同时给予政治活动重要的相对独立性，指出“明德”与“新民”的关系为“理一”而“分殊”。

二、政治与道德之分合：“原本仁义”与“慎乎德”

如上所述，船山运用“理一分殊”这一范畴来论述《大学》“明新”关系，论证修己与治人这两类活动分享“理一”，在《读通鉴论》中，船山提出“原本仁义”的观点，将《大学》诠释中的“理一”内涵明确定义为“仁义”。

船山指出：“帝王立法之精意寓于名实者，皆原本仁义，以定民志、兴民行，进天下以协于极。”^[3]此是说，古帝王所创立的礼乐刑政等制度措施，其精意就在原本“仁义”而行。也就是说，政治制度、政策法规等的制定和实施，必须原本“仁义”，才能安定民众的志向，才能使民众养成良好的德行，也才能使政治活动达到化行俗美、政通人和之极致。接着又指出，如果君王不能做到按照仁义原则行事，那么就不能保有其国家；如果大臣不能按照仁义而行事，就不能保存其身家性命。在此意义上，船山说“恻

[1][明]王夫之：《春秋家说》，《船山全书》（五），[长沙]岳麓书社2011年版，第164页。

[2][明]王夫之：《读四书大全说》，第443页。

[3][明]王夫之：《读通鉴论》，《船山全书》（十），[长沙]岳麓书社2011年版，第847页。

隐之心”是家国生死存亡的关键所在^[1]。可以说,此处“原本仁义”的提法很好地界定了船山《大学》诠释中“明德”与“新民”之“理一”的具体含义。在船山看来,天所命与人的“仁义”不仅是修己道德活动的根本原则,也是治人政治活动的根本依据。

由此,在船山看来,儒者之所以这么用心地来阐述所谓天命和心性等形而上问题,根本目的就是为了论述修己与治人实践活动的根源与根据。他对宋代诸先生极力阐扬天道与性命之理持充分肯定之见,认为宋代诸先生能够“推本于天,反求于性”,这才是“立身扬名之至德”,才是“内圣外王之大道”^[2]。此是说,宋代理学家们之所以去探讨天理、性命等形而上问题,是因为如果不弄清楚这些根本道理,就不能阐明“立身扬名之至德”,也不能阐明“内圣外王之大道”。换言之,宋代诸大儒之所以用心于天命、天道、仁义之性等形而上问题的阐发,其用意是为修己与治人实践活动寻找“何以如此”的根本原则。

由上可见,船山承继孔孟以来的儒家政治哲学理念,论述修己与治人实践活动均原本于同一个根本之理“仁义”。换言之,“仁义”不仅是修身之道德哲学的根本原则,而且是治国平天下之政治哲学的根本之理。这便是船山在《大学》诠释中“明新”之“理一”关系的贴切内容。此可谓儒家传统的“政治与道德(德性或美德)融合”的思想。

众所周知,在西方政治哲学史脉络下,政治与道德的分离是近代政治哲学诞生的标志之一,所谓“无道德的政治”的产生标志着近代政治哲学的登场。但20世纪70年代以来随着政治哲学的复兴,加之现代政治哲学的内在问题和困境逐渐显露,在当代西方政治哲学领域,近代这种“无道德的政治”不断被反思和挑战。近代政治哲学基于公共领域与私人领域的划分,将政治与道德彻底分离,其合理性在于保障每一个体的合法权利,避免因道德或宗教借口而干涉或侵犯个人的思想自由和道德选择,但由此也造成个体主义的盛行。人们崇尚个体主义的原则,使得公共善无从确立,人们身处的共同体的价值秩序通常是不牢固的。“现代自由政治的社会只能呈现为一群为了共同防卫而捆在一起的‘乌有乡’公民的集合体而已。……他们抛弃了亚里士多德主义的道德统一性原则。”^[3]可见,西方近代自由主义的“分离说”也面临一些困境,这为政治与道德之关系的探讨留下一定空间。在保有近代政治关于平等、自由与民主的价值追求的条件下,吸收古典政治哲学关于政治与道德融合的思想观念,也许是当代政治哲学努力的一个方向。在此意义上,船山所论的修己与治人活动均“原本仁义”的思想,在当代仍可以与不同政治思潮进行富有意义的对话。

而且尤为可贵的是,船山同时意识到政治活动必须保有相对独立的具体原则和价值规范。在政治与道德融合的前提下,如上所述,他不仅在功夫实践层面上论述“明德”“新民”存在“分殊”关系,而且意识到在道理层面上政治活动的相对独立性。船山的这一反省与创建体现在他对《大学》“慎乎德”之“德”字的解释上。他首先指出,朱子《大学章句》《大学或问》用《大学》开篇所说的“明德”来解释“慎德”之“德”字的含义,恐怕不妥。他明确指出,“新民之德,非不原本于明德,而顾自有所及于民之德”,就是说,《大学》固然是强调“新民之德”以“明德”即仁义为其根本原则,但亦有其自身相对独立的具体原则和价值规范。据此,船山指出治国章中“慎乎德”的“德”字,其含义不能径直用“明德”来解释,因为“明德”含义是指天所与人之“仁义”,其抽象性和概括性极高,而“慎乎德”之“德”字,相对而言更为具体,指向的是“好恶之为功,内严于诚意,而必外著之挈钜之道,然后人土财用之应成焉”^[4]。也就是

[1][2][明]王夫之:《读通鉴论》,第713页,第696页。

[3][美]麦金泰尔:《追寻美德》,宋继杰译,[上海]译林出版社2006年版,第198页。

[4][明]王夫之:《读四书大全说》,第443页。

说,“慎乎德”主要在好恶之情上用功夫。一方面向内用功,须“诚意”功夫以端正好恶之情,以期达到发而中节的效验;另一方面向外用功,运用“挈矩之道”功夫,具体而言,“慎其好恶之几得之于心者,谦乎人心之所同然,而措夫好恶之用行之于道者,尽夫众心之攸好,故臣民一率其举措用缓之公,知其大公至正而归之也”^[1]。因此,治国章“慎乎德”的内涵是指治国者一方面谨慎地对待自己的好恶之情,同时又要顺应万民好恶之同然,如此一己之好恶才不会与万民之好恶相左,才能形成“大公至正”之举措,人民才会归顺,才会实现治理得当之效验。

如上所述,船山无疑是儒家政治哲学家,他坚守政治活动与道德活动源于共同的根本原则——仁义,但同时他也充分意识到政治活动本身须有相对独立且具体的原则和规矩。可见,船山对政治与道德关系的解读,一方面恪守“理一”说,保持儒家政治哲学的底色,另一方面可贵的是,在儒家政治哲学范式内,对政治活动自身相对独立的原则和价值,也给予了一定的尊重和论述。

三、政治与教化之分合:“君德为本”“教化之权下移”及对“德化天下”的批判

在儒家政治哲学中,政治活动本身须涵有教化内容,以西方政治哲学话语来说,就是国家(政府)应该引领或者教导关于某种至善的生活理念。作为一名儒者,船山自然主张“未有教化不起而王道能兴者也”^[2]。据此,在《读通鉴论》中,他高度赞扬苏绰之上书:“非其政之无一当于利病也,谓夫言政而无一及于教也。绰以六条饬官常,首之以清心,次之以敷化。”^[3]在此,船山之所以赞赏南北朝西魏名臣苏绰所上的六条“振饬官常、澄清吏治”言论,就在于苏绰在讨论这些问题时,指出首要的是君主清心寡欲,其次是实施教化,而汉亡以后论“治道”者几乎无人谈及这些。因此,船山叹道“治道自汉之亡而晦极矣”,足见他对苏绰这两条说法的赞许。

在儒家看来,政治活动必须担当教化的内容,首先规定政治活动的根本所在是天子或君主(大臣)之修身。船山也认为,“天子者,化之原也;大臣者,物之所效也”^[4]、“君心为万化之原,修己为治人之本”^[5]、“君德之修”是政治活动的根本。船山在《大学》诠释中明确将朱子“明德为本”说法等同于“明君德为本”,就在于指出政治活动离不开君主的道德修养。换言之,参与政治活动的主体特别是君主或大臣的德行修养,是政治活动中的根本;政治人物切实去修身,在行动中显明自己的明德,这是国家(政府)能够有效地去引领或教导某种至善生活的根本所在。正是在此意义上,船山才指出,“以要言之,用人其尤亟乎!人苟为治人也,则治法因之以建,……其法虽立,文具而已”,“治惟其人,不惟其法”,“治之敝,任法而不任人”^[6]。在用人与行政这两件重要的政治活动中,相对而言,治人的因素更为关键。原因就在于“法有常而人无常”^[7]、“法”(以现代政治哲学术语来说,此“法”是指政治制度和政策)相对固定,而人事即政治活动却变动不居,很难以不变的法(制度)有效地治理天下国家。正是在此意义上,船山认为政治活动的关键在于治人,在于有一个好的治理者。而要成为一个好的治理者,就必须向夏、商、周三代圣王学习,即“三代之王者,不立治天下之术,而急于学,克此心之爱憎而已”^[8],此是说,三代圣王并不汲汲于寻求治理天下国家的制度政策,而是用心于学,当然此“学”绝非后世辞章训诂之学更非佛老之学,而是端正己心之好恶的切实修己之学。

从近代西方政治哲学的立场来看,既然政治与道德是分离的,那么国家(政府)就应该保持价值中立,必须独立于各种道德、宗教观念之外,政治不得致力于公民品格的养成或公民美德的培育,因

[1][明]王夫之:《读四书大全说》,第442页。

[2][5][明]王夫之:《四书训义》(上),《船山全书》(七),[长沙]岳麓书社2011年版,第55页,第348页。

[3][4][6][7][8][明]王夫之:《读通鉴论》,第653页,第458页,第422、755、234页,第686页,第532页。

为如果这样做便等于是“立法道德”(legislated morality)。换言之,政府不得动用政策或法律来确立任何有关好生活的特定观念,而是应当提供中立的权力架构,使人们得以选择他们自己的价值和目的^[1]。此类立场与船山的上述阐述可谓截然不同。但问题是,不仅桑德尔等社群主义者认为政府非价值中立,而且英美自由主义流派在20世纪90年代以来也致力于研究公民资格的问题。可见,即便在倡导价值中立的英美学界,也有学者关注公民们必须展现怎样的技能、品德和行为,才能使民主政体保持高效、稳定和正义等问题,这些问题构成了对公民品德、公民教育、公共理性和慎议民主进行诠释的基础^[2]。因此,实施教化与价值中立两类政治思想主张之间似应存在一个较合宜的张力,以确保人类政治活动能保有两类观点的优点而尽量避免两者之不足。

如上所述,船山无疑强调政治活动离不开“教化”,认为统治者须切实从事修己之学,德行好的统治者对于儒家政治目标来说至关重要;但与此同时,船山通过对“教化之权下移”的阐述以及对“德化天下”的批判,将统治者与实施教化者进行了严肃的分离设计,既确保儒者的教化权,又限定为政者修身之“为己”意义。

船山指出,孔子兴私学以后的教化境况与三代圣王兼顾统治和实施教化的境况相比,产生了很大的不同,船山着重提出“教化之权下移”的观点。他说:“孔子之教于洙泗,衰周之世也。上无学而教在下,故时君不能制焉。而孔子以为无嫌。……三代之隆,学统于上……君子于此,以道自任,而不嫌于尸作师之权者,诚无愧也。……然则以书院为可毁,不得与琳宫梵宇之庄严而并峙;以讲学为必禁,不得与丹龟刳筮之幻术而偕行;非妒贤病国之小人,谁忍为此戕贼仁义之峻法哉?宋分教于天下,而道以大明。”^[3]此是说,孔子聚徒讲学,在周代末世,当时天子不向学,自此教化之权转移于下,当时君主不禁止孔子兴教,孔子也不以此为愧。在三代时期,当时天子与大臣一心向学,教化的影响也是有限的,如吴、越地方有文身之习,杞、莒地方行东夷之礼,面对这些情况,盛德帝王也无可奈何。何况在三代之衰世,天子与大臣本身无学问,便须在下者——师者(长者)承担起执教教学的责任。秦汉以后,读书人增多,一所太学根本无法容纳得下。而且州县之学宫,由当地长官管理,有限定的规程,在此情形下,读书人想成德成才,是非常困难的事。因此,船山指出君子要勇于“以道自任”,就是说,君子要勇于担当起教化的职责,无须忌讳或愧疚领受“作师之权”。具体而言,在圣人之道不明的情况下,君子要主动承担明道兴学的责任,申明忠孝的义理,规劝读书人敬爱亲长,树立义利之大防,成就读书人的德行,从而引导民众向善,这是给日理万机的天子分担劳累,协助他教养读书人和民众,是有功于教化之事。有人认为书院可毁,讲学该禁。船山指出,这是嫉妒贤才、危害国家的小人,否则不会做出这种戕害仁义的行为。而且正是因宋代君主能够把教化的职责分给在下的君子,才使大道显明于天下。归结而言,三代以后,君子无须愧疚,而应勇于担当教化的责任。

在船山看来,三代圣王既是君,又是师,但自孔子兴私学以后,承担教化之职责者便是君子。三代以后,君主与实施教化的职责是分离的。在《读通鉴论》中,船山指出:“三代之教,一出于天子所立之学宫,而下无私学……教移于下,至秦而忌之,禁天下以学,而速丧道以亡。然则后之有天下者,既度德、量力、因时,而知不足以化成天下,则弘奖在下之师儒,使伸其教,……上无礼,下无学,而后贼民

[1][美]桑德尔:《公共哲学——政治中的道德问题》,朱东华、陈文娟译,[北京]中国人民大学出版社2013年版,第286页。

[2][加拿大]金里卡:《当代政治哲学》(上),刘莘译,上海三联书店2004年版,第3页。

[3][明]王夫之:《宋论》,《船山全书》(十一),[长沙]岳麓书社2011年版,第80页。

兴,学之统在下久矣。”^[1]在此,船山首先分析三代之世,教化固然是全出自天子所建立的学校,没有私学。但到三代末世,徒有兴学教化的条文,天子没有实修,精意殆亡,于是私学兴起,而国家所设立的学校反而成为有志君子耻笑的地方。更何况后世君主,既不能躬行圣王之道,又不能使教化尽人之才,而想把天下之英才收入自己手中,这不是件困难的事吗?船山指出,后世之学均桎梏人之聪明才智,为君子所不忍说。据此,他主张“自周衰而教移于下”,就是说,周衰以后,教化的权柄就已经在下,而非在上之君主。秦朝对教权下移甚为忌讳,禁学焚书,不多久便灭亡,“后之有天下者”应考量自己的德行、能力和时机,知道依靠自己不能教化天下,便应该鼓励在下的师儒去讲学、传道。

由上可见,在船山看来,三代以后,教化之权柄理应在有道之君子(师儒)手中,君主和臣工不应禁止,反而应鼓励在下者来传道、明道,这便是船山“学之统在下久矣”的思想。基于“三代与三代以后”历史的划分,船山将教化之权柄放在师儒和学者手中,由此学统、道统得以与政统保持分离,前者才能对后者进行有效的批判和引导。船山的这一说法与同时代黄宗羲“必使治天下之具皆出于学校”(《明夷待访录·学校》)的思想极为类似,可以看作这一时期学者对皇权政治的批判与限制。

不仅如此,船山对“德化天下”这一观点也持批评态度。李泽厚曾说唐太宗“纵死囚”故事为后儒盛赞,并说这是教化先于法刑的最高范例^[2],但船山对此却持批判之论,他指出:“好生恶死,人之情也,苟有可以得生者,无不用也。”^[3]“好生恶死”是人之常情,如果能够生存下去,即便是豪杰志士也会有所踌躇不决,何况死刑犯?据船山分析,这些死刑犯之所以能够如约而至,不是因为唐太宗德行多么高尚光辉,感动了这些死刑犯,而是因当时有严格的管理制度,使得这些死囚不得不按时归牢。船山以极严峻的笔调揭穿了这一“德化死囚”的虚假骗局,理由是“王道平平”,怎么会有这样拔高而不实的政治事件^[4]?由此,船山对单纯地依靠与宣扬“德化”保有一种清醒地批判态度。他说:“夫以德而求化民,则不如以政而治民矣。政者,所以治也。……持德而以之化民,则以化民故而饰德,其德伪矣。夫为政者,廉以洁己,慈以爱民,尽其在我者而已。至于内行之修,则尤无与于民,而自行其不容已,夫岂持此为券而以取民之赏哉?……无讼者,孔子之所未遑;德化者,周公之所不敢居……其所云德化者,一廉耻荡然之为也。”^[5]在此,船山指出,“无讼”即便是圣如孔子也不敢说能做到,“德化”即便是圣如周公也不敢以此自居,因此,船山以“上下相伪”“廉耻丧尽”来批评所谓“德化”论者。他指出,“与其以德而求化民,不如以政而治民”,因为“以德化民”极易造成统治者将自己的德行作为工具或诱饵,以获取民众的呼应,这样一来,统治者便不是真心诚意地修养其“不容已之明德”(不容停止的明德),反而是道德作秀或道德作假。因为按照船山的看法,统治者廉洁奉公只是为了使自己不受浊行的染污,心怀慈爱只是为了爱民,都只是为尽自己职分而已,从来没有以此为手段来教化民众。再者,“内行之修”更与教导民众无关,只是修养自己的德性而已。在此,船山在阐释过程中揭示出两类德性:一类是廉洁奉公、慈爱百姓这类政治德性;一类是“内行之修”,纯粹是自我提升修养范畴。这一区分极为重要,是船山重建儒家政治哲学的重点之一。

因此,船山在《读通鉴论》中一方面坚持“治惟其人,不惟其法”的观点,另一面又对“有治人,无治法”这一传统说法提出批评。他指出:“人不可必得者也,人乃以开治,而法则以制乱,……简为法而无启以乱源。”^[6]就是说,好的统治者是很难遇到的,在治理的初期阶段,好的治理者固然是重要的因素,

[1][3][5][6] [明]王夫之:《读通鉴论》,第628页,第767页,第708-709页,第634页。

[2]李泽厚:《回应桑德尔及其他》,〔北京〕三联书店2014年版,第169页。

[4]北宋欧阳修曾撰写《纵囚论》对这一事件也做过分析,与船山分析相近,可参看《欧阳文正公文集·纵囚论》。

但政治制度、政策法规却是制止混乱的保证。“治人”与“治法”孰优孰劣的这一看似矛盾的说法,反映出船山极为敏锐地意识到两者之间的张力,也体现出他对此问题“情景化地处理”。其积极意义在于,当“治人”难以寻求时,特别是在三代以后的历史情境下,政治制度应占据很重要的地位。正是在此意义上,船山高度评价隋朝“创制”的历史意义:“隋无德而有政,故不能守天下而固可一天下。以立法而施及唐、宋,盖隋亡而法不亡也,若置仓递运之类是已。”^[1]此是说,隋文帝、隋炀帝固然没有德行,不能保有天下,但却可以统一天下,因为他们有好的政治制度和政策法规,比如置仓、递运之类,延续到唐代、宋代,并没有随着隋代的灭亡而失去其价值。

由以上分析可知,船山政治哲学中既有儒者传统的坚守,认为国家(政府)必须担负某种至善生活的理念,明确提出“君德为本”的思想观念,这显然不同于现代价值中立的自由主义立场。但可贵的是,船山通过对“教化之权下移”的论述,指明实施教化的主体在三代以后已是君子和学者,而非君主和大臣,可以说,船山通过对教化主体的限定在一定程度上实现了国家(政府)与教化的分离。同时,船山对“德化天下”保持了足够的清醒,认为德化极易造成伪德,指明道德修养乃是自己不容已的事,统治者的修己活动绝不是教化民众的工具或手段。可以看出,船山对国家(政府)在强的意义上实施教化心怀谨慎和担忧,他期望引导或教化这种至善生活理念的权柄掌握在君子和学者手中,摆脱国家或政府对教化的控制权。这是船山对儒家政治哲学做出的最具创造性的发展和转化。

结 论

综上所述,船山通过将“理一分殊”运用到《大学》“明德与新民”关系的解读中,一方面,展现出他坚守儒家政治哲学的基本理念,即政治活动与道德活动原本于同一根本原则——仁义,由此,政治活动须以教化为其主要内容,规定了统治者(君主和大臣)在政治活动中须以“修身为本”;另一方面,通过对“慎乎德”和“教化之权下移”的解读以及对“德化天下”的反思与批判,重建儒家有关政治问题的某些思考。

具体来说,船山关于儒家政治哲学的反思与重建,主要体现在:一方面,他坚守“原本仁义”和“君德为本”的思想观念,另一方面,可贵的是,他充分意识到政治活动具有相对独立的原则、规范以及具体实践功夫,明确了他关于政治世界相对独立的自觉观念,在政治与道德二者之间坚持一种审慎的“分殊”观;再者,通过对“教化之权下移”的阐述,将教化责任归于君子(师儒),在一定意义上,将教化从国家(政府)行为中抽离出来,保证教化事件的道义价值,而且通过对“德化天下”的批判将“修身为本”这一儒家政治哲学重要议题做了进一步限定,将君主和臣工们“修身”活动的政治内容谨慎地限定为“尽其在我”,防止将统治者的德行修养作为手段或工具,以期达到化成天下之目的。

王船山身处明清之际思想范式转型期,他在儒家政治哲学内部进行的如上反思与探究,体现了儒家政治哲学自我发展与更新的生命力。通过回溯船山对儒家政治哲学的反思与重建,反观当今时代政治思想的众多理念,儒家政治哲学理应展开新的学术拓展与思想创新。

[责任编辑:洪 峰]

[1][明]王夫之:《读通鉴论》,第701-702页。