



张栻义利双彰视域下之王道政治伦理思想探微*

陈力祥 汪美玲

摘要:张栻以义利双彰理解孟子之义利观,并以义利双彰为自己政治伦理思想的逻辑肇始。一方面,义利双彰之“以义为先”是张栻政治伦理思想逻辑起点之重点;另一方面,义利双彰之合理之利(而非私利)则是张栻政治伦理思想逻辑起点中的难点,因为它涉及主体内躬自省的自我剖析和克己。义利双彰之思想蕴含了张栻在政治上的义政和利政的双重诉求:义政关涉礼义,其重心在维护国家和社会的合理秩序上;而利政则主要涉及经济,它是社会稳定的物质保障。同时,张栻主张无论是义政还是利政都需要以仁义为衡断之圭臬,而因为义实内涵于仁之中,所以政治伦理中的圭臬实际上就是仁,而仁在现实中的载体则为礼制。最后,无论是义政还是利政都需要行政主体(君、臣)将其落实,具体而言是要求君仁、臣义,也即是君主应以民为本,臣子出仕应秉持意图正义和行为正当。张栻之政治伦理思想的特色在其义利双彰。

关键词:张栻;义利双彰;王道;仁义;政治伦理

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0055-08

张栻(1133—1180),字钦夫,号南轩,南宋著名政治家、思想家、教育家,名臣张浚之子。在政治领域,尽管张栻英年早逝而未能将其才能充分发挥出来,但是亦可以通过其三起三落的经历和相关的治国理政思想领略其以原始儒学之仁政、德治、民本为复归的政治理想。事实上,以原始儒学之政治理想为复归并不只是张栻的追求,它是所有儒者的共同追求,正如萧公权所言:“理学家哲学思想之内容互殊,而其政论则多相近。约言之,皆以仁道为政治思想之根本,则以正心诚意为治术之先图。”^{[1]465}萧先生一定程度上看到了传统儒者政论的一致性,但是却忽略了不同儒者政治伦理思想的差异性抑或是特殊性。张栻主张王道政治理想复归是在南宋偏安一隅、功利主义盛行之特殊的时代背景下,在湖湘学经世致用思想的影响下,在对现

实政治的深刻反思下形成的。在张栻的王道政治理想之中,“王霸义利”之辨是其政治伦理思想的首要问题和特色所在。不少学者对于张栻的义利思想给予了关注^①,但缺乏以义利观为核心论张栻政治伦理思想的探索。基于此,本文以“义利之辨”为中心,探讨张栻政治伦理思想的政治目标、行政标准以及政治伦理主体要求等问题,力图在主旨一致的儒家政治伦理思想中呈现出张栻政治伦理思想的独特之处,彰显其独特价值。

一、义利双彰:张栻政治伦理思想之逻辑肇始

在改革开放初期,学者们倾向于将孔孟的义利观视为义利相对立的思想。如何兆武先生

收稿日期:2021-09-25

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA103)、湖南省开放基金项目“儒释道伦理智慧之现代应用研究”(11k074)阶段性成果。

作者简介:陈力祥,男,湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙 410082),主要从事中国传统伦理、中国古代哲学与传统文化、船山哲学研究。汪美玲,湖南大学岳麓书院博士研究生。

言“孔孟无论正面明确阐明了没有,但实际上都蕴涵有义利对立的观念”^[2];张岱年先生则认为从孔孟一直到二程、朱陆都主张义利对立,其有言曰:“孔子认为喻于利的人是小人,喻于义的人是君子。孟子更将义与利对立起来……程颢、程颐、朱熹、陆九渊都强调义利之辨。”^[3]吕世荣认为孔子的义利观是对立的义利观,其义为公利的代名词而利则为私利的代名词,并指出:“在具体处理义利冲突时,主张‘见利思义’,其实质是为了义而必须放弃‘利’。”^[4]随着时代的发展,学者们对孔孟的义利观认识又发生了新的变化,他们认为孔孟的义利观与其说是义利对立,在具体的实践环节中必然会因选择其一而失去另一方,不如说它是重义轻利。如,杨泽波较早看到孔孟之学对利给予的地位,提出“孔孟义利之辨并不排斥利欲的作用”^[5]的观点,认为孔孟之学的义利关系是一种“价值选择关系”而非“截然对立关系”。孔祥宁更是直接指出,儒家正统的义利观是“贵义贱利论”^[6]。直到目前,大多数学者对于儒家正统义利观的基本认识依然是重义轻利。而近一千年前的张栻却不认同这样的看法,他认为孔孟之义利观是以义为先,且重视合理之利的义利观^②。

对孟子文本的不同解读表明,“谁想理解某个文本,谁总是在进行一种筹划。一旦某个最初的意义在文本中出现了,那么解释者就为整个文本预先筹划了某种意义。一种这样的最初意义之所以又出现,只是因为带着对某种特定意义的期待去读文本。作出这样一种预先的筹划——这当然不断地根据继续进入意义而出现的東西被修改——就是对这里存在的東西的理解”^{[7]379}。张栻对孔孟义利观的理解也即成为他自己的义利观,至于这种义利观是不是完全符合孔孟的义利观确不能肯定,但是它绝对是能够从孔孟之言中合理推论而出的,甚至在张栻自己看来,他所理解的孔孟义利观就是原汁原味的孔孟义利观。

那么对于孔孟的义利之辨,张栻到底作何看法呢?他的基本观点是“以义为先”,这是张栻政治伦理思想的逻辑起点之重点。这一观点包括两方面的内涵(主要涉及对“先”的理解):

其一,将“先”理解为时间序列上的先,也就

是在一件事情的发生过程中,“义”属于实践行为的伦理前提。他曾言:“圣学无所为而然也。无所为而然者,命之所以已,性之所以不偏,而教之所以无穷也。凡有所为而然者,皆人欲之私。而非天理之所存,此义利之分也。自未尝省察者言之,终日之间鲜不为利矣,非特名位货值而后为利也。斯须知顷,意之所向一涉于有所为,虽有深浅之不同,而其循己自私则一而已。”^{[8]230}所谓“无所为而然”并不是指事实上的无所行为,而是指意图上的不掺杂私意。因为孔孟所言之性是“天所以与我者”、命也是先天所有,所以性、命具有普遍性;因为其具有普遍性,所以可言性、命至大至公而无所偏倚。按照先天所有的性、命行事,其过程和结果都是自然而然、合于天理的。一旦人因为人欲之私,对所行之事存性、命之外的念想,私意便乘虚而入。这种私意状态下的利尽管存在深浅的不同,也存在类别(名位货值等)的不同,但无论如何此种利与义之间存在的绝对对立的关系,所以南轩称此利为“非天理之所存”,并对这种利持警醒和抵制的态度。

其二,“以义为先”之“先”还存在“以义为重”的意思,也即是“将‘义’作为获大利、久利的前提。针对子夏为莒父宰而问政于孔子,孔子答其‘无欲速,无见小利。欲速则不达,见小利则大事不成’之语,张栻将孔子之意理解为‘欲速则期于成,而所为者必苟,故反以不达。见小利则徇目前而忘久远之谋,故反以害大事。不欲速,不见小利,平心易气,正义明纪,为其可继而已矣。以子夏之规模,夫子恐其小成也,故以此告之’”^{[9]230}。从这段引文的前两句来看,南轩认为利有大小、近远之分,不能因为眼前的小利而舍弃长远的大利,换句话说,张栻也是认可利的。但是根据前面谈到的义利对立关系来分析,张栻显然不认可利。那就说明此处所谈及的利并非与义相对立的私利,而是与私利相对的公利。这个结论可以从引文的最后两句话得出。张栻在引文中认为只有不求速利和小利才能够平心静气、正义明纪,最后才能够有可继之利(大利、久利)。在这个舍小利而成大利的过程中,“正义明纪”之“义”起到关键作用。但是问题是,是否小利、大利都是公利,都符合

“义”呢？显然不是，因为义具有至大至公而无偏倚的特性，所以它不会拘于眼前之小利，而始终是从整体、全局的角度来思考问题。也就是说只有大利、久利才属于“义”的范畴。由此可知，“义”成为获大利、久利的关键因素。

除重义外，张栻也重视合理之利，它是张栻政治伦理思想逻辑起点之重点。张栻对利的态度看似较为复杂，但事实上，张栻对于利的所有分类总结起来不过就两大分类——公利和私利，而这二者之间的分判标准就在是否合“义”。这种对于利的“义”性质的强调并不表明张栻对利不重视，而恰好表明张栻对于利甚为重视，才会对利的分类和性质认定较为严格。

对于与“义”相对立的利，张栻尤为强调二者的差别。他曾言：“夫善者，天理之公。孳孳为善者，存乎此而不舍也。至于利，则一己之私而已。盖其处心积虑，惟以便利于己也。然皆云孳孳者，犹言君子喻于义、小人喻于利之意。夫义、利二者相去之微，不可以不深察也。”^{[10]603}若从天理人欲之别的角度来看，义利之间的差别可谓甚矣，因为义为天理之公而利为一己之私。但是为什么南轩还认为此二者相去为微呢？那是因为现实呈现中二者的差别是难以发现的。此二者的差别最为关键的在于二者在人心之中萌见的背道而驰，就像君子的意向所在是义，而小人的意向所在是利。这种背道而驰是难为他人所发现，而应当是首先自明于己的。这种自明在一念发动之间更为明显，如见孺子将入于井，“必曰‘乍见’者，方是时，非安排作为之所可及，而其端发见也。怵惕惻隐者悚动于中，惻然有隐也。方是时，非以内交，非以要誉，非以恶其声而怵惕惻隐形焉，是其中心不忍之实也。此非其所素有者邪？若内交、要誉、恶其声之类一毫萌焉，则为私欲蔽其本心矣”^{[10]372-373}。在这种突然萌现的念头之中，义利之分判就已经明晰。也只有在这“乍见”之中，二者的对立关系才如此泾渭分明、不可藏匿。

但是正如前文所言，南轩对于利的认识甚为丰富，所以他虽然排斥了与义相对立的利，但是对于合于义的利还是甚为认可的。正因为这种合理之利的存在，所以孔孟绝对不是全然对所有利都排斥的。张栻注意到子张问政于孔子

一事，其中针对子张“何谓惠而不费”一问，孔子回答说：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”孔子显然对于民利持认可的态度，所以才会主张“因民之所利而利之”。张栻对于孔子的主张也是认可的，所以用孟子中的主张对其进行了解释——“因其所利而利之，如制之田产，教之树畜，通工易事之类皆是也。是则其为惠均平，而何费之有”。这个民利是根据农时的变化、作物和牲畜的生长规律、不同职业本身的要求而行，自然是昭昭天理的流行发用，自然是合理之利。对于这种利，南轩是甚为认可的，并认为是值得欲求的。

二、王道政治：义政与利政之双重诉求

张栻的王道政治主要包括两方面：其一为关涉国家秩序的义政；其二为关系国计民生的利政。此二者相互渗透、相互影响，共同构成了张栻的王道政治内容。这种义利合一并进的王道政治观在孟子那里也曾以“仁政”的概念阐释。在新的时代背景下，张栻以历代学者都甚为关注的义利之辨为切入点来阐释“仁政”的内涵，进一步鲜明和深化了王道政治理念。

义政主要关涉礼义问题，其重心在维护国家和社会的合理秩序上。张栻曾针对孟子之“不信仁贤，则国空虚；无礼义，则上下乱；无政事，则财用不足”解释道：“信仁贤，则君有所辅，民有所庇，社稷有所托，奸宄有所惮，国本植立而坚固矣。不然，其国谓之空虚可也。有礼义，则自身以及国，君君、臣臣、父父、子子，而上下序，所以为治也。故无礼义则上下乱。有政事，则先后纲目，粲然具举，百姓足，而君无不足焉。故无政事则财用不足。此三者，为国之大要，然信仁贤其本也。信仁贤而后礼义兴，礼义兴而后政事修，虽三王之所以治，亦不越是矣。然而无政事则财用不足。后世治财者，每借斯言，其说不过严苛取之法，为聚敛之计，以为是乃政事也，夫岂知先王之所谓政事者哉？”^{[10]629-630}孟子将仁贤、礼义和政事三者并提，凸显出此三者对于国政的重要性。张栻则进一步认为此三者存在一个重要性排序问题，将仁贤置于首位，

其次为礼义,而后为政事,并认为前者直接影响到后者的功效。对于礼义,他以三纲解之,也内涵了五常之理,因为他既说具备五常的仁贤是礼义的前提,那么作为结果的礼义自然内涵五常之理。而三纲五常则是中国古代政治的伦理秩序根基,礼义对国家、社会秩序进行规范,国家治理才能有效,这也是为什么张栻将礼义视为政事之行的前提。

义政关涉秩序问题,而秩序则关涉国家的存亡。针对“齐宣王既取燕,而诸侯谋伐之”,张栻指出:“宣王有利燕之心,则诸侯有利齐之意矣。宣王闻诸侯之将伐己也,则又惧焉。孟子谓成汤以七十里而为政于天下,今宣王以千里而反畏人,欲其察夫义利之分也。汤之征葛也,非利其土地也,非利其人民也,非利其货财也,为其杀黍饷之童子而征之耳,故天下信成汤之心……而宣王人欲方炽,不能自克,故诸侯疾之,燕人叛之。”^{[10]345-347}张栻认为,齐宣王若是为了维护燕国的秩序,正燕国之礼义,而非有掠夺燕国之土地、人民、财货之心,那么燕国就不存在亡国问题,诸侯也不会攻伐齐国,因此齐国本身就不存在安全问题。齐国作为当时的大国,若能以礼义正自身,那么就能以礼义正各诸侯国。

既然义政关涉如此重大,那么如何能实现义政呢?张栻认为须得首先明白王霸义利之辨,而后才能在实践上落实之:“学者要先明王伯之辩,而后论治休。王伯之辩莫明于孟子,大抵王者之政皆无所为而为之,无所为者,天理、义之公也,有所为者,人欲、利之私也。”^{[8]264-265}对于与义对立存在的利之政治,张栻视之为霸政,而能够称为利政的前提在于此利合于义。以下则将谈论利政的相关问题。

在北宋之时,儒者们(如司马光)都注重对义的发挥,甚至部分学者将利排斥在孔孟之学外。对于义的重视本符合孔孟之学,但是过于重视义则会导致义利天秤的失衡,才会出现王安石提出“以利为义”的主张。张栻虽然重视义,但是并不因此而放弃利,反而肯认对合理之利的追求。他曾于《严州召还上殿札子》中论及真儒的本质在于“真可以经世而致用”^{[11]1458}、所谈为实学,而腐儒则表现为“听其言则汗漫而无纪,考其事则迂阔而无成”“腐儒之论则曰儒者

不知兵,儒者不言财”^{[11]1458}。显然,是否追求实践效果之利是区分真儒和腐儒的试金石。在他看来,只有腐儒才会对利持否弃态度,算不得是孔孟真传,因为孔孟都重视对利的追求——“曾不知子路问‘子行三军,则谁与’,孔子对以‘必也临事而惧,好谋而成’。夹谷之会,强者懦焉,则知用兵未有若孔子也。孟子之言曰:‘无政事则财用不足。’则知理财未有若孟子也。腐儒者己则不能,遂断以为儒者无是事,则所谓兵与财者国不可一日阙,则时君世主不免用夫肯任此者,而小人始得进矣”^{[11]1458-1459}。无论是兵还是财,它们都是利的具体表现形式。

张栻主张的利政之宗旨在于为民而非为王者私欲服务,且利政是社会稳定的物质保障。“王者以得民为本,而得民之道实在于此故也。不违农时,数罟不入洿池,与鱼鳖不可胜食、材木不可胜用,则有以供其养生送死之须,而使之无憾。曰王道之始者,使民养生送死无憾。”^{[10]317}王道以得民心为关键,得民心不仅是实现王道的手段,更是实现王道本身的目的。而得民心的关键在于“使民养生送死无憾”,如果百姓连起码的生活都不能得到保障,那么社会秩序就会动乱。张栻认为一旦出现这种动乱,问题不在于暴乱的百姓。他说道:“无恒产则有恒心者,惟士为能……至于庶民,则又焉可以是而责之乎?无足怪也。以至陷于罪戾,则又从而刑之,是岂民之罪哉?”^{[10]328}百姓没有接受过较高的文化教育,不能要求他们有多高的道德水平;百姓若不能按农时劳作或直接剥夺了他们赖以生存的地产,那么就直接危及到他们的生存问题。所以,要得民心就要明白百姓疾苦,从百姓的需求出发,切实维护好他们的利益。如若王者损民以益己,那么他推行的就是个人利益之政的霸政,而非王政之利政。

对于王者而言,实现利政的方法在于明夫私心、克除私心。私心对于推行王道可谓有百害而无一利,张栻曾指出“肆其私欲,轻夫人心,必危及社稷”^{[10]631}。这样的论断并不是夸大其词,在历史的长河中暴政而亡的例子不胜枚举。所以当“邹穆公疾民视其长上之死而不救”时,孟子认为:“不可独以此罪民,盖我实有以致之也。凶年饥岁,斯民转徙流散,而君之粟积于

仓,财积于库,有司莫以告而发之,是上骄慢以残其下而不恤也。夫在上者不以民为心,则民亦岂以在上者为心哉?……君行仁政,而以民为心,民之疾痛屃屃。痒无不切于己,则民亦将以君为心,而亲其上,死其长矣。”^{[10]347-348}只有君王不以天下之物为己物,而将天下之物视为民物,那么私欲才得以除却。唯有私欲不行,百姓的基本生活得到保障,民心才定、社会才稳,利政才得以落实。

三、仁义圭臬:义政和利政之伦理衡断

在张栻看来,仁义为王道政治的行政标准。他曾言:“在上者躬仁义以为本,则在下者亦将惟仁义之趋,仁莫大于爱亲。”^{[10]314}“盖亲亲而仁民,仁民而爱物,此天理之大同由一体,而其施有序也。”^{[10]324}所谓在上者即君,在下位者则指臣民。张栻对这两者的关系用了一个“则”字,可表承接关系以及因果关系,但无论是哪种关系都表明在上位之人的言行会对在下位之人形成引导。又根据“仁民而爱物,此天理之大同由一体”可知,张栻视仁义同于天理,换句话而言,按照仁义行政就是顺应天理行政。综上表明张栻主张君王应当按照仁义之圭臬行政。

但是作为行政标准的仁义圭臬其内涵为何?前面谈到王道政治时明确提到,合义、利之政而为仁政的观点,由此可知仁之内涵包括了义的内涵,由此仁义圭臬便可归结为仁之圭臬。那么仁之内涵为何?我们可以关注四则张栻对仁的论述:“爱之理乃仁也。”^{[9]223}“盖亲亲而仁民,仁民而爱物,此天理之大同由一体,而其施有序也。”^{[10]324}“亲亲,仁也;长长,义也。仁义本诸躬,而达之天下,岂非道在迩者乎?天下之所以平者,实系在此,岂非事在易者乎?”^{[10]451}“孟子之意,非使之以其爱物者及人,盖使之因其爱物,以循其不忍之实,而反其所谓一本者,亲亲而仁民,仁民而爱物也。此所谓王道也。”^{[10]325}在第一则引文中,张栻以爱之理训仁,此爱既是一种本能的情感,也是天理之则。第二则引文认为仁以亲爱亲人为始,向外推扩而至万事万物。所以仁具有两大特点,其一为“其施有序”,

有一个由近及远、由内而外的施行顺序;其二为“万物一体”,也即是仁的最终结果为万事万物都能各得其所,获得自身的完满展现。第三则引文同样也强调了亲亲为仁的观点,但是它额外指出这种亲亲、长长之事为天下最为简单而近切之事,换句话说,天理并不外在于人而存在。在第四则引文中,张栻再次从反面强调了仁的施行顺序,并指出“亲亲而仁民,仁民而爱物”的政治施行就是对王道的践行。综上可知,仁之内涵即以由内而外、由近及远为施行顺序,以实现万事万物各得其所、天理流行为终极目标,且具有平易近切之特点的、既感性又理性的状态。

而以仁义为圭臬行政在现实政治中的基本表现即为礼制的正常运作。针对孔子之“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议”,张栻解释道:“礼乐征伐,天子之事也。天下有道,则礼乐征伐自天子出矣。盖天子得其道,则权纲在己,而下莫敢干之也。所谓自天子出者,天子亦岂敢以己为可专,而以私意加于其闲哉?亦曰奉天理而已矣。此之谓得其道。若上失其道,则纲维解纽,而诸侯得以窃乘之,礼乐征伐将专行而莫顾矣。若诸侯可以窃之于天子,则大夫亦可以窃之于诸侯,而陪臣亦可以窃之于大夫矣。其理之逆,必至于此也。所以有十世、五世、三世之异者,尹氏谓于理愈逆,则其亡愈近,是也。天下有道,则政不在大夫者,政出于一也。庶人不议者,民志定于下,而无所私议也。”^{[9]267-268}在张栻看来,礼制、仁义标准和天理具有内在的同一性,只是礼制较另外二者更为具象化。从礼乐征伐由谁出就可以清晰地看到礼制是否被僭越,仁义是否被参考,天理是否得以流行。

四、君仁臣义:义政和利政之行政主体矩矱

中国古代的政治伦理主体主要涉及两个群体,一为君主,二为臣子。二者既是一个共同

体,也是一个矛盾体。言其为共同体是因为二者相互依存,共同构成了国家政权运行的机构;言其为矛盾体是因为二者之间也存在权力的争夺与牵制问题。在张栻看来,王道政治下的政治伦理主体不应当为一个矛盾体,而应当是一个共同体。在这个共同体中,君仁、臣义,他们都以诚来维系着共同体的良性关系,都以民生、天下公利为自己政治行为的出发点和落脚点。

前文所论及的仁之内涵即以由内而外、由近及远为施行顺序,以实现万事万物各得其所、天理流行为终极目标,且具有平易切实之特点的、既感性又理性的状态。那么张栻主张君仁也就意味着他认为君主行政之宗旨必须是以民为本,其方法必定是由内而外、由近及远,其行政特点则为平易切实。

首先,张栻指出仁君之行政宗旨为以民为本而非囿于一己之私。针对哀公以“用不足问有若”一事,张栻指出:“哀公以用不足为忧,而有若之对,循其本以告之。夫彻者,周家什一之法。彻法行而百姓无不足之患,百姓足则国斯强固,而君以安荣,亦无不足之忧矣。儒者谋人之国,未有不循其本而言之也。使哀公思夫二之犹不足,而有若乃欲损之,以为足国之道在乎是,则庶乎知为政所当损益者矣。”^{[9]218}他认为国家的富强与否、君主的安荣与否都取决于百姓是否富足。若君主不以民生为大事,不以为民服务为行政宗旨,而一味地搜刮民脂民膏以满足自己的私欲,最终只会丧失民心而失天下,正所谓“民以为王,则谓之天王。天子民不以为王,则独夫而已矣”^{[10]327}。

其次,张栻阐明仁君之行政方法为由内而外、由近及远。所谓由内而外指君王内在的道德修养之路,由内在心性的变化到外在行为表现的变化,这是王道政治的行政之基;而由近及远则指其行政所涉对象与君主自身的亲疏远近,这是王道政治在现实中的推广运行。张栻甚为强调由内而外的德性修养方法,认为:“惟大人则能格君心之非,君心之非格,而天下治矣……若心非未格,则虽责其人才,更其政事,幸其见听而肯改易,他日之所用所行,亦未必是也。”^{[10]461}只有君主革除私欲、清明其心,现实政治才能秩序井然,君主方可由近及远地推扩其

仁——“亲亲而仁民,仁民而爱物”。

最后,张栻强调仁君之行政一定要平易切实,即要在日用伦常中将仁之理念践行。张栻指出:“君君、臣臣、父父、子子此彝伦所为叙也,虽尧、舜之治亦不越乎此,贵于尽其道而已。”^{[9]219}在他看来,君臣、父子是最基本的人伦关系,尧、舜也不能在此人伦关系之外存在。但是为什么尧舜却成为明君之代表?原因在于他们懂得在此关系上尽仁、尽道。在现实政治生活中,尽管很多君主也明白仁义道德之理,但是却囿于一己之私,可谓知得不真切,以至于难以形成实践的动力。张栻曾对此有评语曰:“夫王政之所以不行者,以时君谋利计功之深念,每每致疑而莫肯力行也。”^{[10]320}此处“谋利计功之深念”之谋计对象并非公利,而为私利,所以君主常常心中有碍,以至于不能将天理切实施行。因此,君主若想要行王道,一定要清除私欲,切实明理并落实到实践中。

张栻理想的王道政治生态下的臣子应当因义而仕,他尤为看重出仕意图的正义性。他曾说:“君子之仕,以义之所存,而非利禄也。”^{[10]581}当然,此处的利禄显然是与义相对立而存在的利,而非合理之利。张栻对不义之利毫不留情地予以排斥,对谋不义之利的臣子则进行了激烈的抨击:“至于管、晏,朝夕之所以处己处人者,莫非图功而计利耳,故得君之专,行政之久,而其事业有限,盖不出于功利之中,君子不贵也。”^{[10]354}管子和晏子在臣子之中权势重,能力突出,但是张栻对这两个人却进行了贬斥。因为此二者出仕的意图在于功利,所以尽管其能力不错,但是也不能取得更大的政治成就,尤其是对于国家政治的长治久安益处不大,所以说“君子不贵”。

尽管他强烈地排斥谋功计利的政治行为,但是他只是排斥与义相对立之利,对于合于义之利,他还是持肯定态度的。正如在谈张栻的义利观时所论,张栻的合义之利即为公利,否则为私利。那么公和私如何分别呢?公是为人,私为为己?换句话说,是服务对象的不同决定了利的性质吗?在张栻看来,显然不是,因为他也肯认个人的基本生存欲求。针对孟子说:“仕非为贫也,而有时乎为贫;娶妻非为养也,而有

时乎为养。为贫者辞尊居卑，辞富居贫。辞尊居卑，辞富居贫，恶乎宜乎？抱关击柝。孔子尝为委吏矣，曰‘会计当而已矣’；尝为乘田矣，曰‘牛羊茁壮长而已矣’。位卑而言高，罪也；立乎人之本朝而道不行，耻也。”张栻说：“此章言为贫而仕之义。夫仕者岂为贫乎哉？盖将以行道也，而亦有为贫而仕者焉。是犹娶妻本为继嗣，非为养也，而亦有为养而娶者焉。然则为贫而仕与为养而娶，是亦皆义也。”^{[10]529}可见，因为贫穷而出仕之意图并不直接违背甚至还符合义的原则，就像人可以为老时有人赡养而娶妻一样。这些意图都是合乎人最基本的生存需求的，属于人正常的情感欲求，不应当被视为私利而被否弃，而应当将其看作天理的一部分而去尊重。但是出仕之人必定要心中坦恻、真诚，不能自我欺骗和欺骗他人，如“既曰为贫矣，则不当处夫尊与富，居于卑与贫者可也。若处其尊与富，则是名为为贫，而其实窃位也”^{[10]529}。同时，张栻也注重节制人的欲望，认为人可以为改善贫困的生活而出仕，但是改善贫困后不能进一步欲求奢侈的生活，如果去追求奢侈的生活，也就违背了出仕之初心，陷于与义相对立的境地。

以上所论为张栻主张的“因义而仕”，也即是出仕意图的正义性。但他不仅注重士大夫出仕意图的正当性，而且甚为强调士大夫在政治实践中对义的践行即行为正当，切实履行身为臣子的职责，这即是所谓的“因仕而义”。如针对季氏将伐颛臾而冉求却不劝阻一事，张栻甚为同意孔子对冉求“虎兕出于柙，龟玉毁于椟中”的责备，认为冉求没能尽到人臣之义、劝谏之责。在解子张问政一事时，张栻言：“以子张之难能，其于为政之方，不患其不能知而行也；所患者诚意不笃，有时而或倦，徇于其外，有时无而不实耳。居之无倦，则诚存于己；行之以忠，则实周于事。充之，则圣人之所以为政者，亦无越乎此也。”^{[9]220}他也强调“诚存于己”“实周于事”的重要性。在其个人政治生涯中，张栻也是如此践行臣子之义的。他在晚年依然上书：“伏愿陛下亲君子，远小人，信任防一己之偏，好恶公天下之理，永清四海，克巩丕图，臣死之日，犹生之年。”^{[12]864}他言真意切地劝谏孝宗“亲君子，

远小人”，身体力行地诠释着“因仕而义”的内涵。

结 语

张栻的王道政治伦理认可部分利的合理性，不仅不影响其政治伦理为正宗的儒家政治伦理身份，而且构成了张栻政治伦理的一大特色——义利双彰，并成为其政治伦理的逻辑起点。在义利双彰的视域下，张栻在王道政治中不仅认可义政的合理性，也认可利政存在的合理性。在肯定合理之利的过程中，张栻对利进一步细分，使义利关系呈现得更为复杂也更为清晰，更具对现实、现象的解释效力。义政关涉礼义问题，其重心在维护国家和社会的合理秩序上；张栻主张的利政之宗旨也在于为民而非为王者的一己私欲服务，只是其重心偏向于政治实践的经济效用而已。义政和利政的施行标准都为仁义，规约到根本上即为仁，而仁在现实政治中的载体即为礼制。而无论是义政还是利政都需要行政主体（君、臣）将其落实，具体而言是要求君仁、臣义，也即是君主应以民为本，臣子出仕应意图正义和行为正当。总而言之，张栻之政治伦理思想的特色在其义利双彰。

注释

①周接兵在《义利公私之间：张栻对君子人格的理学诠释》（《河北师范大学学报·哲学社会科学版》2019年第1期）一文中阐明张栻对君子人格的理解，其对君子人格的评定标准选用的是“义利公私”之法；范立舟在《论两宋理学家的历史哲学》（《哲学研究》2008年第2期）一文中指出“张栻实际上以他自己的义利观为准绳对传注材料进行了一番有规则的取舍”。以上文章的观点显然视张栻的义利思想为其他思想的基础。但是在有关张栻政治伦理思想的讨论中却很少看到对义利思想的重视，如：何英旋、吕锡琛在《论张栻“德治”思想》（《船山学刊》2008年第2期）一文中直接阐明张栻在政治上主张德主刑辅，勤政爱民的治国方略，践履躬行、居敬主一的道德修养方法以及内圣外王的境界，勾勒出张栻的王道政治理想，但没有论及义利；李亭蔚在《张栻的政治伦理思想》（杭州师范大学硕士论文，2020年）一文中虽然提及义利问题，并指出“张栻政治伦理思想的一大特色，就是在明‘义利之辨’的基础上在君臣关系

上下、政治治理活动内外严格践行这个伦理”。②四库馆臣评价张栻所著《孟子说》为“是书亦成于干道癸巳，于王霸义利之辨，言之最明”（张栻：《南轩易说·附录·序跋资料·癸巳孟子说提要》，中华书局2015年版，第1622页）。张栻在《公孙丑下》中谈到义利问题，言：“人孰不欲富贵。”此言人情之常也。谓圣贤独不欲，则岂人情哉？圣贤固欲道之行也，而动必以义。义所不安，则处贫贱而终身，可也（《南轩先生孟子说·卷第二·公孙丑下》，中华书局2015年版，第392页）。张栻将人之欲富贵视为人之常情，显然表明他对利的肯认；但是他也指出在义利出现冲突的时候要“必以义”。这既表明他的以义为先，同时也表明他对合理之利的肯定。

参考文献

- [1] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [2] 何兆武. 关于义利之辨[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 1987(1): 31-23.
- [3] 张岱年. 新时代的义利理欲问题[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 1994(6): 22-25+128.
- [4] 吕世荣. 义利之辨的哲学思考[J]. 哲学研究, 1998(6): 45-49.
- [5] 杨泽波. 从义利之辨到理欲之争: 论宋明理学“去欲主义”的产生[J]. 复旦学报(社会科学版), 1993(5): 35-41.
- [6] 孔祥宁. 义利之辨: 中国价值观的核心内容及现代意义[J]. 南昌大学学报(人文社会科学版), 2005(5): 17-21.
- [7] 伽达默尔. 真理与方法[M]. 洪汉鼎, 译. 上海: 商务印书馆, 2010.
- [8] 张栻. 南轩先生文集[M]. 朱杰人, 等主编. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [9] 张栻. 南轩先生论语解[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [10] 张栻. 南轩先生孟子说[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [11] 张栻. 南轩先生集补遗[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [12] 张栻. 新刊南轩先生文集[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.

Zhang Shi's Political and Ethical Thought about Wang Dao from the Perspective of Righteousness and Interests

Chen Lixiang and Wang Meiling

Abstract: Zhang Shi understood Mencius' view of righteousness and interests with righteousness and interests as the logic of his political and moral thoughts. On the one hand, how to understand "taking righteousness first" is the focus of the logical starting point of the system; on the other hand, how to understand "reasonable interests" (not personal interest) is the difficulty of the logical starting point of the system, because it involves self-examination and self-denial. The idea of justice and interest contains the double demands of political justice and benefit: justice of government is related to rites and righteousness, and the focus is on maintaining a reasonable order of the country and society; while benefit of governance mainly involves economy, which is the material guarantee of social stability. Meanwhile, Zhang Shi advocated that benevolence and righteousness were the criterion of equity of both justice of government and benefit of governance. And the carrier of benevolence in reality is the ritual system. Finally, both righteous and beneficial administration need the administrative subject (monarch and minister) to implement it. Specifically, it requires the monarch be benevolent and the minister be righteous, that is, the monarch should put the people first, and the minister should uphold the intention and behavioral justice. In a word, the characteristics of political ethics lie in its righteousness and interests.

Key words: Zhang Shi; Righteousness and Interests; Wang Dao; Benevolence and Righteousness; Political Ethics

[责任编辑/原孟]