



明清儒学对君臣关系与忠君伦理的多元省思

孙邦金

摘要:在“三纲五常”的传统纲常伦理中,“君君臣臣”的忠君伦理占据了中国人官民道德的首要位置,其重要性不言而喻。然而它在近代中国批判封建奴隶道德时首当其冲,迅速崩塌瓦解。深入分析忠君伦理兴衰的历史轨迹及其背后动因,会发现明清政治儒学中诸如“天子皆人”与“天子一位”论、“君臣义合”与“君臣人合”论、君臣师友论以及“杀一不辜而号为忠臣,君子为之乎”等反君主话语,延续了儒学对现实政治的抗议精神。这些君臣(民)关系新论中所表现出的平等、自由意识和公共理性精神,在理论上为传统忠君伦理向“诚信”、“敬业”等现代职业伦理和政治道德的转化起到了重要的铺垫作用。

关键词:君臣关系;忠君伦理;天子一位;君臣义合;友道;忠信

明清以来,“天地君亲师”成为中国人崇信的几个主要对象,忠臣、孝子、节妇等不绝于书。其中,君君臣臣之忠君伦理被认为是“域中第一事”,占据了中国人官民道德的首要位置,“原君”、“原臣”等君民或君臣关系论遂顺理成章地成为明清政治儒学的核心命题。然而近代以来,世风丕变,批评封建纲常“以理杀人”、“礼教吃人”的声音不绝于耳,极端片面的忠君伦理在屡遭民主话语的挞伐之后,终在近现代中国极速地崩塌瓦解。学界对于忠君伦理之“兴之也勃”、“亡之也忽”的近世兴衰轨迹其背后动因的研究,成果丰硕^①,然仍有不少问题值得进一步探讨。比如既有研究多集中于顾炎武、黄宗羲、王夫之等人物个案研究,专题性研究还欠深度;多集中于“明清之际”启蒙高潮期,而缺少对明清思想连续性的关注;在动因分析上仍多聚焦于近代西方的外来冲击,而缺少从本土的、混合的和多元互动的现代性角度来细致分析明清政治儒学持续性的自我省思及其进展等。目前,要想继续深化与扩展明清君臣关系和忠君问题的研究,须克服两个主要困难:一是这个论题关涉甚多,与公私、夷夏、封建一郡县与正统论等重大论争往往交织在一起,有正面立说也有附带曲语,错综复杂,不易抽绎归纳;二是时论既有尊君也有抑君,立场不一,难以一概而论。本文拟在既有研究成果基础之上,专题厘清明清儒学君臣关系论的多元面向,并揭示出其去拟制血亲化、去私人化、去极端化并为忠君伦理设限的几个新动向,以彰显明清政治儒学在理论上为传统忠君伦理向“诚信”、“敬业”等现代职业伦理的转化所起到的铺垫作用。

^①相关研究著作主要有吴晗、费孝通等人的《皇权与绅权》,侯外庐的《中国近世思想学说史》,萧公权的《中国政治思想史》,萧蓬父、许苏民的《明清启蒙学术流变》,周桂钿等人的《中国传统政治哲学》,刘泽华主编的《中国政治思想史》(隋唐宋元明清卷)以及吴根友的《中国现代价值观的初生历程》等;相关研究论文主要有贺麟的《五伦观念的新探讨》,赵园的《原君·原臣——明清之际士人关于君主、君臣的论述》等。

一、“天子皆人”与“天子一位”论中的政治祛魅意识

忠君伦理的兴衰与君主权威的涨跌是相始终的。明清时期，大一统格局下的中央集权和皇权专制登峰造极，君臣关系随之愈加失衡，忠君观念亦推至极致。雍正皇帝在《大义觉迷录》中多处说道，“君臣为五伦之首，较父子尤重”，“君臣居五伦之首，天下有无君之人而尚可谓之人乎？人而怀无君之心，而尚不谓之禽兽乎？”他把忠君与否上升到人禽之别的高度，并依照这一标准斥责“如逆贼曾静者，乃汉人之禽兽也”^①。可是，君主自身又何德何能如此要求人们绝对效忠于他呢？一般而言，明清君主强调自身合法性的依据，既历史地诉诸于传统“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）等儒家正名理论，也诉诸于神化君主世袭罔替的血统高贵性和道德完满性。早自重黎绝地天通垄断了神权之后，神道设教就成为中国君主政治的一个传统，明清时期亦不例外。皇帝通过不断地自我神化，再加之臣工的谀颂，使得“人君之尊，如在天上，与帝同体。……是以君之贱视其臣民，如犬马虫蚁之不类于我”^②。君主已然超凡脱俗，几乎不复为人类之一员，使得臣民对君主的服从和效忠具有了一种“由自然的人世间的道德进展为神圣不可侵犯的”宗教意味^③。可是，君主究竟应是一个神圣的超绝者还是世俗人类之一员，民本思想激情迸发的明清政治儒学开始集体性地倾向于后者。

就君民关系(Ruler/subject/people)而言，当君主成为一个凌驾于其民众之上的超绝者时，意味着他得到了神权的背书而变得万能而神圣。例如，雍正正在不吝自夸将自己塑造成一个大公无私、完美无缺的圣人之后，不仅要求臣子“惟知有君”，而且还要求臣民“以君之好恶为好恶”（雍正元年四年丁卯上谕）。可是，如果大搞神秘主义，把君民关系视同于天人关系，臣民又如何能够体味君主的好恶和苦心？明末吕坤说，“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。……足以同欲，去其同恶。……岂其使一人肆于民上而剥天下以自奉哉？”（《呻吟语》卷五）这里的“足以同欲，去其同恶”，与民众同甘共苦的想法，与雍正“以君之好恶为好恶”的帝王之术，差距何啻于天壤之间！君民关系又被拉回到“民贵君轻”、“与民同乐”的儒家民本政治轨道上来了。后来，清初唐甄说“天子之尊，非天帝大神也，皆人也”^④，则直接戳破了君主自我神化的虚伪性。到了乾嘉后期，龚自珍多次呼吁皇权“慎勿借言”，回归理性，不要再假借神权自欺欺人。他指出，“天地，人所造，众人自造，非圣人所造”（《胎观第一》），要求君主承认并尊重民众的政治主体地位，与臣民一道运用理智治理国家。到了晚清时期，儒家在受到西方政治文明刺激之后，其理性精神和平等观念被进一步抉发出来。谭嗣同说，“君亦一民也，且较寻常之民而更为末也”^⑤，最终将明清之际“天子皆人”论推至极致。从清初的“天子皆人”到晚清的“君亦一民”，其间的连续性超出我们原有的想象。

在今天看来，明清时期天子是人不是神的“天子皆人”论，实在是平淡无奇，不足深论。然而在宋明以来忠君观念正如日中天的环境中，敢于剥去天子的神圣外衣，将其从天界拉回人间与普通民众平起平坐，展现出了可观的理性精神与平等意识，诚属不易。康有为在分析人类政治演变基本规律时曾指出，中西政治的近代转型普遍表现出一种“人智渐开，神权亦渐失”^⑥的趋势。这一看法堪为高扬理性主义和人道主义两面旗帜的现代政治启蒙运动的注脚。若依照我们对于现代性以理性祛魅、以人权代替神权的理解，明清“天子皆人”论的时代气息和历史进步性是十分明显的。

剥去了君权神授的外衣，其后果不仅会引起人们对君权先天合法性的怀疑，还会引起君主在行使权力过程中大权独揽且不受监督的合理性问题。为此，明清儒家基于“天子一民”论复达成了一个共识，即对君主的服从和效忠是基于其公共性的政治职位而非个人原因。这一共识我们可将之概括为“天子一位”论。“天子一位”最早见于《孟子·万章》，意思是指在周代五等官爵与六等俸禄体系中，天子也只是

①雍正：《大义觉迷录》，载《吕留良诗文集》下册，浙江古籍出版社2011年，第202~218页。

②唐甄：《潜书·抑尊》，中华书局1963年，第67页。

③贺麟：《五伦观念的新探讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年，第51~62页。

④唐甄：《潜书·抑尊》，第68页。

⑤谭嗣同：《仁学》（增订本），北京三联书店1981年，第341页。

⑥康有为：《意大利游记》，载《康有为全集》第七册，中国人民大学出版社2007年，第375页。

其中的一个最高职位等级而已。面对明清“君骄臣谄,天子之位,始不列于卿大夫之间”的政治现实,孟子的这一说法被明清儒家屡屡加以引申和发挥,用以反对君主专制独裁。黄宗羲感叹“以奴婢之道为人臣之道”,“无乃视天子之位过高所致乎!”(《明夷待访录·原臣》)顾炎武则指出,“是故知天子一位之义,则不敢肆于民上以自尊;知禄以代耕之义,则不敢厚取于民以自奉”(《日知录》卷七“周室班爵条”)。而在吕留良看来,“天子之位,乃四海公家之统,非一姓之私”(《四书讲义》卷二十六)。这显然是将天子看成是维系四海一统的公共性政治职位,即是天下为公的公共代表而非家天下的私人代表。

从作为统治阶级内部的君臣关系(ruler/minister)而言,天子虽然拥有最高政治权力,但它仍旧是政治权力系统运作的一部分,不应超脱于整个官僚系统之外不受限制和监督。换言之,即“自天子始而天下咸受裁焉”(王夫之《读通鉴论》卷二七)而“非独至于天子遂截然无等级也”(《明夷待访录·原臣》)。“天子一位”论所隐含的政治意涵,从晚清遗民李滋然的批驳中可以反衬出来。李氏意识到“天子一位”论等于是把“天子之位,参伍于百僚庶司之间。遇有事故,人人皆可跻其位”^①。天子如若不仅只是官僚体系中普遍之一员,且只不过是天下众多普通职业之一种的话,其神圣不可侵犯的世袭独占性就会荡然无存,而一旦“遇有事故”,臣民自可以取而代之。难怪乎康熙帝每每说“若将要务分任于人则断不可行”(康熙五十八年己亥四月辛亥上谕),其子孙亦屡屡强调“乾纲独断”的重要性。由此也不难理解为何明清政治现实与儒家民本政治愈加背道而驰、每况愈下了。明清儒家虽然大都承认郡县制相对于封建制的历史进步性,复连带承认尊君对于维护中央集权和大一统的必要性,但是六部阁臣徒成为“开府之书记”(《明夷待访录·置相》)显非善政。无论从主观上还是客观上,“君亦一民”和“天子一位”论皆表明君主都应该适当地分权于臣工,礼待于臣工。黄宗羲用“君与臣,共曳木之人也”的“曳木论”(《明夷待访录·原臣》)很形象地说明了这一点。学界对于明清君臣分权共治和相待之礼等论述多有研究,兹不赘述。

二、“君臣义合”与“君臣人合”论中的政治自由意识

中国传统政治通常被认为是家、国一体的宗法政治。明清天子自称“君父”,百官亦自称“父母官”,君臣、官民关系通常与父子关系纠缠在一起,形成了一种类似于法律上的拟制血亲关系。君主与臣民之间本来并没有血缘关系,但在礼法制度上被确认为具有与血亲(父亲)相同的礼法地位。这种被称之为“移孝作忠”的宗法政治传统,使得忠君伦理在获得了前述宗教神权的保证之后,又获得了一种天然的合法性。

关于移孝作忠,早在《孝经》中已经有“以孝事君则忠”的说法。汉代《白虎通·朝聘》中也有“夫臣之事君,犹子之事父”的类似表述。有研究指出,汉代独尊儒术的重要目的之一就是在不断膨胀的官僚系统中,“使皇帝成为万民的父母,并将君臣关系由原本的君主与家臣的形式转换成父子”^②。不过在汉唐时期的主流观念中,作为君臣道德规范的“忠”与作为父子道德规范的“孝”尚是并立的两个世界,还没有完全被同质化。到了宋代,继张载《西铭》提出“大君者,天之宗子;辅臣者,宗子之家相”的家国一体论之后,诸如“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间”(《二程遗书》卷五),“臣子无说君父不是底道理”(《朱子语类》卷十三)等论述明显增多。正是看到了以家庭血缘共同体为基础的“孝悌”伦理对于整个中国社会的重要性,清代亦将“孝治天下”定为国策。康熙《圣谕十六条》第一条就是“敦孝弟以重人伦”,雍正正在《圣谕广训》中继而说道,“能为孝子,然后能为悌弟;能为孝子,然后在田野为循良之民,在行间为忠勇之士”^③,进一步阐释了孝悌之道的社会政治意义。依照移孝作忠的拟制血亲关系,雍正在《大义觉迷录》中强调“从来为君上之道,当视民如赤子;为臣下之道,当奉君如父母”^④,并明确要求“为人臣者,义当惟知有君”。乾隆皇帝虽然不如其父雍正那样治国刚猛、好辩,但是旌表忠、孝、节、义的文教手段要更胜一筹。时至晚清,“如名史及各省府县志,对于忠义孝节之搜访,惟恐不至”,可以说中国传统史书“盖什九

①李滋然:《明夷待访录纠谬》一卷,清宣统元年(1909年)刊本。

②甘怀真:《中国中古时期君臣关系被探》,载《台大历史学报》1998年第21期。

③周振鹤撰集:《圣谕广训:集解与研究》,上海书店出版社2006年,第12页。

④雍正:《大义觉迷录》,载《吕留良诗文集》下册,第199页。

为死人作也”^①。可见这种忠贞观念在有清一代得到民众认可的普遍程度。

可是，对于这种习以为常的“君臣父子论”等忠孝同质的伦理共识，明清儒家越来越多地表示了非议，相继提出了“君臣先后”论、“君臣人合”论以及“君臣义合”论等诸多忠、孝不同质理论，要求区别对待孝亲与忠君两种不同性质的行为，大有依据公、私来二分忠、孝的趋势。黄宗羲从“父子一气”而“君臣不同气”（《明夷待访录·原臣》）的气本论哲学层面否定了君臣之间的天然血缘联系，使得拟君为父的“君父”称谓和拟臣为子的“臣子”称谓失去了理据。王夫之同样认识到了君臣关系的非血属性，指出“人无易天地、易父母，而有可易之君”（《尚书引义》卷四《泰誓上》）。明清儒家通过不断揭示忠与孝的两难冲突，使得移孝作忠的论据越来越难以立足，对于整个移孝作忠式的忠君伦理产生了釜底抽薪的效果。

由于移孝作忠的拟制关系出现了结构性断裂，那么君臣（民）关系又何从维系呢？为此，原始儒家“以道事君，不可则止”的“君臣义合”论和“君使臣以礼，臣事君以忠”的以礼相待论，在明清政治儒学中开始有针对性地得到了复苏。例如，王夫之认为，不幸而与不仁之人为亲人时，“尽其所可尽，无望知焉，无望报焉；其所不可尽者，以义断之也”；面对失道的君上时，不幸“与其人为君臣，去之可矣”（《诗广传》卷一）。相对于先天血缘关系的无从选择性，君臣关系乃是基于后天共同的政治理念而成立的相互合作关系，是有可选择甚至可取消的。此正所谓“况乎君臣义合，非有不可离之去就哉！”（《读通鉴论》卷十二）吕留良“去，即是君臣之礼，非君臣之变也”的说法，则更为透彻地发挥了君臣之间的自由选择权。具体说来，就是“君臣以义合，合则为君臣，不合则可去，与朋友之伦同道，非父子兄弟比也。不合亦不必到嫌隙疾恶，但志不同、道不行便可去”（《吕晚村先生四书讲义》卷三七）。上述君臣“不合可去”论赋予臣民的自由选择权，意在纠正宋明儒学“君臣父子无所逃于天地之间”的伦理异化倾向。至此，君主权威不仅被剥去了神圣的宗教外衣，又失去了孝亲伦理的天然支撑，其原先不言自明的合法性摇摇欲坠。君主面对此种合法性危机，往往只有采取血腥手段来“证明”君臣“无可逃于天地之间”是合乎自然的了。

正如龚自珍所说，“人主之术，或售或不售，人主有苦心奇术，足以牢笼千百中材，而不尽售于一二豪杰，此亦霸者之恨也”（《京师乐籍说》）。即便是在吕留良被剖棺戮尸之后，仍有人敢于接续前贤坚持君臣“义合”且“可去”之论。在此，我们仅举钱大昕和焦循两人辩论忠孝为例，来说明乾嘉士人对移孝作忠的怀疑与固守。钱大昕作为一名“以论学的形式谈政治的”^②考证史家，对于敏感的政治问题多是借古讽今，点到即止。他在《原孝下》中说，“宋人云‘天下无不是的父母’，斯言也，施于家则可，施于天下国家则不可”，明确反对了宋儒“臣子无说君父不是底道理”的说法。钱大昕反对的理由有两个。第一个是提出“尊亲者，一人之私也；是非者，天下之公也”的公私二分观念，将尊亲的家庭伦理归为私德，而将尊君的政治伦理归为公德，认为二者在对象和性质上有着根本不同，不能混为一谈。第二个也是最为关键的理由，是他认为“夫父子兄弟，以天合者也；夫妇，以义合者也。以天合者，无所逃于天地之间；而以人合者，可制以去就之义。……知臣之不可事二君，而不知失臣节者，虽事一君，未可以言忠也”^③。在此，他一改前人将君臣关系拟制为“天合的”的父子关系，而为“人合的”的夫妇关系。所谓夫妇“人合”，是指一对无血缘关系的男女之间所缔结的婚姻关系不仅是后天人为的，而且是“义合则留，不合则去”的。钱大昕认为，与夫妇“人合”关系类似，君臣之间也是人为缔结并可以取消的政治合作关系。他在强调君臣关系的双向互动性时指出，“古之圣贤兼责其君，……后之圣贤专责其臣，有臣而无君，终无补过涉灭顶之凶”^④。言下之意，宋儒片面强调臣民的义务而忽视君上的责任，显然有失公正。另外，钱大昕在《答问四》一文中，还特别指出圣人修《春秋》并非仅仅“为为人臣子者言之”、让“乱臣贼子惧”的一本书，更是“为为人君父者言之”、让“君父惧”的一本书。他一反过去片面强调对臣道、臣德的要求转而忽视对君道、君德的要求，要求注重君臣关系双方的互动和平衡，表现出很高的历史眼光和深刻的现实批判意识。

钱大昕的君臣“天合”与“人合”论，以及让“君父惧”的忠孝伦理新见，其对传统忠君伦理的颠覆性、

① 梁启超：《中国历史研究法》，中华书局 2009 年，第 27 页。

② 参见柴德赓：《史学丛考》，中华书局 1982 年，第 270~277 页。

③ 钱大昕：《潜研堂文集》卷八，载陈文和：《嘉定钱大昕全集》第九册，江苏古籍出版社 1997 年，第 106 页。

④ 钱大昕：《困学纪闻校》卷六，载陈文和：《嘉定钱大昕全集》第九册，第 23 页。他还说，“盖自天子以至庶人，未有舍忠而能行者。后人但以忠为臣道，又以捐躯殉国者为忠，而忠之义隘矣。”见钱大昕：《十驾斋养新录》，上海书店出版社 2011 年，第 349 页。

解构性意义明眼人不难看得出来。尤其是深知“钱氏文外似和平,而可否寓于内”^①的焦循,很敏锐地嗅出钱大昕“义合则留,不合则去”君臣观所隐藏的叛逆性格和理论危险。他在《翼钱三篇》中,不仅反驳了钱大昕上述关于《春秋》亦让“君父惧”的观点^②,而且还公开批评了钱大昕《原孝》诸篇中夫妇君臣“义合”、“可去”论。对于后者,焦循的反驳有三个要点:一是认为“夫妇定而后君臣、父子乃定”^③,指出夫妇关系是一切社会伦常的起始和基础必先予以底定。他依此认定钱大昕所认可的婚姻自由会影响家庭稳定进而波及社会稳定。二是焦循接着主张夫妻一旦成婚(焦循的标准是纳采,即收了聘礼),女子就有坚守贞节不得改嫁的义务。最后,焦循反唇相讥道:“失妇道,虽事一夫,不可言烈,然则不妨事二夫矣?失臣节,虽事一君,未可言忠,然则不妨事二君乎?先生之言激矣。”^④其实,钱大昕认为妇女离婚、寡妇改嫁“不谓之失节”的观点绝非标新立异,恰恰是想纠正宋明以来凌逼妇女“置之必死之地以为快”的极端伦理异化倾向。它与同时代戴震等人“以理杀人”的论断一样饱含着人道主义关怀,使儒家伦理更富人情味和人道色彩,深具时代性和进步性。如在君臣伦理上合理引申,也不难看出其与从一而终的忠君伦理唱反调的思想特质。这也表明明清启蒙思想的或明或暗的连续性,以及传统儒家伦理与现代伦理接榫的可能性。

三、“君臣师友论”中的公共理性精神

钱大昕将君臣比作夫妇,是为了彰显臣民“不合可去”的自由选择权,不过夫妇关系本身还是未能超出家庭私德的范畴。明清政治儒学有鉴于师友之道摆脱了血缘关系和血亲宗法伦理的束缚,遂又出现了以师友关系来重新界定君臣关系的新动向。在这一点上,明清儒家既接续了先秦“友于兄弟”、“以友辅仁”等友道观念,又受到了明清基督教交友论的影响,成为前近代儒家政治伦理自我维新的又一例证。

在先秦时期,“友”的对象范围历经多变:一开始只包含兄弟等家庭和宗族成员,后来在同姓分封的封建制度下进一步扩展至君臣等政治关系。战国中晚期迟至秦汉时期友道最终扩大至除家庭关系之外的几乎所有社会成员,尤其成为士大夫阶层交往的基本规范。历史地看,“朋友有信”、“民无信不立”的诚信伦理调节的对象逐渐向非血缘关系转移,最终与血亲宗法伦理区隔开来^⑤。又因为“儒以文乱法,侠以武犯禁”,儒、墨之士中不仅多“损友”,而且还可能结成威胁君主权威及其稳定的“朋党”,友道最终复又与君臣之道分道扬镳。汉代以后,类似于“王者臣,名臣,其实友也”^⑥的君臣、师友相通论基本上不复见。不过友道最终还是凭借着其相互对等、自由开放的关系架构,在明清时期迎来了它在中国政治文化中止跌回升、一阳来复的历史机遇。

明代最看重友道及其政治价值的学者,当数泰州学派的何心隐。时人有论曰:“人伦有五,公舍其四,而独置于师友圣贤之间,则偏枯不可以为训。”^⑦这一王门左派健将曾主张“君臣友朋,相为表里也”(《与艾冷溪书》),明确提出以信义、平等、可去的师友关系来重构日益失衡和异化的社会政治伦理。后来黄宗羲继承了孟子的反“妾妇之道”思想,站在“君臣之名,从天下而有之者也”的高度认为,“不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也”(《明夷待访录·原臣》),将君臣伦理比拟成后天的、可进退的“师友之道”,而非显失平等的“主仆之道”,更非先天不可逃的“父子之道”。吕留良亦认为“君臣之分虽严,其情实亲近”(《四书讲义》卷六),其“与朋友之伦同道,非父子兄弟比也”。与父子兄弟之道、主仆之道相比,“君臣以义合,合则为君臣,不合则可去”(《四书讲义》卷三十七)。遗憾的是,吕留良“与朋友之伦同道”的君臣关系论后来居然被雍正屈解成“无君无父”,成为吕氏被戮尸的一大罪状。同一时期的李塨,对于友道的肯定有加:“自古圣贤无有不资朋友而成者,故直列一伦与君臣父子间。……因而深信五

①焦循:《书潜研堂文集后二》,载《焦循诗文集》,广陵书社2009年,第334页。

②焦循:《翼钱三篇》下,载《焦循诗文集》,第131页。

③焦循:《翼钱三篇》上,载《焦循诗文集》,第127页。

④焦循:《翼钱三篇》上,载《焦循诗文集》,第128页。

⑤参见查昌国:《友与两周君臣关系的演变》,载《历史研究》1998年第5期。

⑥马王堆汉墓帛书整理小组:《经法》,文物出版社1976年,第89~90页。

⑦李贽:《何心隐论》,载《焚书》卷三,岳麓书社1990年,第89页。

伦百行，皆此一伦成之也。”^①显然，他对于友道弥缝宗法等级伦理的间隙、减少社会不公正性的积极作用感触良多。

君臣师友论，即便在君权独大的乾嘉时期亦未断绝。我们还是以钱大昕为例。他说，“以一人治天下，不若使天下各自治其身。故曰‘与国人交’，天子之视庶人，犹友朋也，忠恕之至也”^②，试图让完全失衡的忠君伦理回归到平等忠信的师友之道上来。稍晚的龚自珍在《明良论二》一文中指出，君主应视群臣为平等之手足、股肱之师友，而不能视之如犬马或一己之私有财产。这里要求的显然不仅仅是君臣在人格尊严上的平等，更蕴含着士大夫要求维系道统、制衡君权的权力诉求。

明清时期君臣师友论的兴起，不能不提西学东渐对中国传统政治伦理的可能影响及争论。晚明卫匡国《迷友论》，利玛窦有《交友论》，艾儒略有《西方问答》等，曾专门就五伦尤其是朋友一伦发表过意见。利玛窦《交友论》中说，“吾友非他，即我之半，乃第二我也。故当视友如己焉”^③。名士陈继儒在该书序中指出，“人之精神，屈于君臣父子夫妇昆弟，而伸于朋友。……四伦，非朋友不能弥缝”^④，高度评价了友道有别于其他四伦的特殊价值。在基督教伦理中，只有上帝是超绝群伦之上，无论是有无血缘关系，无论尊卑贵贱、远近亲疏，在上帝面前人人平等，皆可以兄弟姐妹相称。利氏依此教义进而认为，在天主面前，“世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉”^⑤。无论是国君还是家君，他们都是上帝的平等子民。现在看来，黄宗羲等人君臣师友论极有可能受到过耶稣会士们有关友道论述的启发。儒家虽不会完全放弃有爱差等的血亲伦理，但是明清政治儒学用非血亲关系的朋友关系来比拟君臣关系，目的是想把血亲伦理的影响限定在家庭私人范围之内，尽量减少其对社会公共政治事务的消极影响。这一思想动向，与西欧现代化过程中“从身份走向契约”^⑥和“去家庭化(de-familization)”^⑦的过程有几分类似。所谓去家庭化，是指由于近代工商业社会较之于传统农业社会具有高度的社会流行性之后，家庭已经不再是生产甚至是消费的基本单位，原先由家庭承担的职能不得不逐渐剥离而改由非血亲的社会公共部门来承担的趋势。而在去家庭化、宗法化以前，人们对家庭内部成员的忠诚无比强烈，而对家庭外部人员的忠诚则按远近亲疏依次递减，整个社会的政治平等和诚信则成问题。明清部分儒家开始重新倡导以诚信之道而非孝悌之道来界定君臣关系，我们是否可以理解成中国传统政治伦理开始孕育公共理性，以此来摆脱“家天下”的宗法政治和公私不分的束缚呢？

当然，像黄宗羲的“天子一位”论不免遭到李滋然的批评一样，利玛窦等人“世人虽君臣父子，平为兄弟耳”的观点刚一提出，就遭到了很多儒家学者猛烈的抨击。陈侯光《辨学刍言》认为利氏此种议论，“以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉”。换言之，即“是以亲为小而不足爱也，以君为私而不足敬也，率天下而不为忠不为孝者，必此之言夫”^⑧。类似批评一直持续到晚清犹然，直到西风东渐成为学界潮流时也未见有根本改观。例如，对中国三代以下“民之视君如仰天然”颇反感的改革思想家王韬，终究还是说“西国所行者，……藉口于只一天主而君臣之分疏，只一大父而父子之情簿”^⑨。上述批评对西方伦理的抵触，从一个侧面反映出明清时期包含忠君伦理在内的纲常伦理仍是在不断强化而非削弱的现实。但平心而论，君父不同质论以及君臣师友论所包含的积极内涵，至少表明“在思想领域里，一直存在着对传统内部所产生的既定秩序提出激烈批评的可能性”^⑩。

四、“杀一不辜号为忠臣，君子为之乎”——为忠君伦理设限

当正常的君臣关系在明清逐渐异化为无条件、无限制地服从和效忠时，忠君伦理多会走向愚忠、死

①李燾：《恕谷后集》卷四，载《李燾文集》，河北人民出版社2011年，第202页。

②钱大昕：《潜研堂文集》卷二，载《嘉定钱大昕全集》第九册，第22页。

③《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2007年，第107页。

④《利玛窦中文著译集》，第119页。

⑤《利玛窦中文著译集》，第91页。

⑥英国法学家梅因有云“社会的进步是一种从身份走向契约的运动。”参见梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆1959年，第96～97页。

⑦参见艾伦·麦克法兰：《现代世界的诞生》，上海人民出版社2013年，第296页。

⑧郑安德：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，北京大学宗教研究所2003年，第163～164页。

⑨王韬：《与周弢甫徵君》，载《弢园文录新编》，北京三联书店1998年，第194页。

⑩狄百瑞：《儒家的困境》，北京大学出版社2009年，第72页。

忠的极端境地。明清官方不仅不对此予以澄清,反而有意识地大规模地树立并褒奖一些从一而终的愚忠和死忠的道德楷模,以此“风励臣节”,“明昭彰瘅,立千古臣道之防”^①。这又不免又引起了明清政治儒学的集体性反弹,甚至公开与官方定评唱起了反调。在此,我们仅选择唐代死忠派张巡为例,来说明当时明清儒家对于忠君底线的不同理解。

据《旧唐书》卷一八七下《忠义传》记载,唐代安史之乱时张巡守睢阳被围粮绝,杀妾烹食之后又“括城中妇女既尽,以男人老小继之,所食人口二二万”,最后还是城破人亡。事后对他的评价虽有非议,不过最终还是成为忠君爱国的万世楷模,专门祭祀他和许远的双忠祠流布多地,俎豆不绝。可出乎意料的是,当历史走到了明清易代之际,张巡杀妾式的故事一而再、再而三地上演,有关张巡的行为的道德合法性拷问开始持续性发酵,极其考验儒家之徒的伦理论辩能力^②。

清初首倡此论的是王夫之和王士禛等人。王夫之按照“生民之生死”高于“一姓之兴亡”的标准,对于历史上多个有关忠、义的极端案例重新进行了评价。对于张巡,王夫之沉痛地评价道:“夫人之不忍食人也,不待求之理而始知其不可也,固闻言而心悸,遥想而神惊矣。于此而忍焉,则必非人而后可。”^③当无条件的绝对忠君观念成为最崇高的价值目标时,生生之仁只能退居其次,民命已然不足挂齿,这是本末倒置、灭绝人性的反人道甚至反人类行为。为此,必须恢复生生之仁的道德统治地位并为忠君行为划出底线:“无论城之存亡也,无论身之生死也,所必不可者,人相食者。”^④像臧洪、张巡和朱粲等人,“至父子、兄弟、夫妇相啮而心不戚,而人之视蛇蛙也无以异,又何有于君臣之分义哉!”^⑤王夫之已然突破了正统儒家把君臣大义看得高于一切的忠君观念的束缚,抒发了民命高于皇权的政治伦理思想^⑥。

清初诗坛盟主王士禛在《池北偶谈》中亦重提此事。该书中记载了一则谈异故事,大意是张巡被杀之妾在转世之后向张巡索命雪恨之事^⑦。既然是谈异,想来是纯属子虚乌有的虚构。不过,文中妾问“君为忠臣,吾有何罪?”这也许是生活于明清鼎革之际的王士禛自己在理解忠君报国时的假设性提问,为自己没有为前朝尽忠解嘲。这一政治性引申后来得到了乾隆朝纪昀的支持。纪晓岚在提及王士禛为张妾鸣不平的真实动机时嘲讽道:“或明季诸臣,顾惜身家,偷生视息,造作是言以自解,亦未可知也。”纪昀进而义正词严地指出,“夫孤城将破,巡已决志捐生,巡当殉国,妾不当殉主乎?古来忠臣仗节,覆宗族,糜妻子者,不知凡几,使人人索命,天地间无纲常矣”^⑧。纪昀总体上并不是一个不通情达理之人,但是他认定为了忠君可以“覆宗族,糜妻子”显然是明显有悖人道的。相较纪昀而言,其同时代的袁枚其《张巡杀妾论》以更加鲜明有力的文字批判了无底线的忠君伦理,为王夫之和王渔洋一边做了辩护。袁枚在该文中指出,“臣事君,犹子事父也。父饿且死,杀子孙以奉之,非孝也”。在国破家难面前,张巡宁死不屈的殉道精神是可歌可泣的,但是“妾无罪而形同犬彘”显然是不可取的。稍后的梁章钜对于张巡杀妾之事亦颇有微词。他说后人大都“以为张(巡)、许(远)名将,必无此残忍不仁之事”(《浪迹续谈》卷六《双忠传》),因此认为张妾可能是自缢而非为张巡所杀。章氏这样做只会徒增历史之附会,然究其附会之动机,梁章钜显然无法接受张巡为了忠君而杀妾食人的做法,希图通过在史实层面上的重新阐释来降低张巡杀妾的非正当性,进而维护忠臣良将之形象及其一贯彰显的忠义价值观。因此,从价值底线来说,梁章钜的观点与袁枚等人并无实质区别,而与纪昀的立场相去甚远。

从总体上看,明清以来关于这一公案的诸多论述中,对张巡的评价开始从正面走向负面。既然多数人皆认为张巡的做法有违人道,那么他本应该怎么做呢?明清儒家给出的答案有着惊人的相似性。王夫之的答案是,“守孤城,绝外援,粮尽而馁,君子于此,惟一死而志事毕矣。臣之于君,子之于父,所自致者,至于死而蔑以加矣”。唐甄的回答是,“君子有三死:身死而大乱定,则死之;身死而国存,则死之;身

①关于清廷笔削明清大臣的史学运动,可参见王记录:《清代史馆与清代政治》,人民出版社2009年,第208~213、243~251页。

②参见赵园:《明清之际士大夫研究》,北京大学出版社2006年,第18页。

③王夫之:《读通鉴论》,载《船山全书》第10册,岳麓书社1988年,第870页。

④王夫之:《读通鉴论》,第870页。

⑤王夫之:《读通鉴论》,第352页。

⑥参见萧蓬父、许苏民:《王夫之政论发微(二)》,载《船山学刊》2002年第3期。

⑦王士禛:《池北偶谈》卷二十四,中华书局1982年,第589页。

⑧纪昀:《阅微草堂笔记》卷六,上海古籍出版社2005年,第85页。

死而君安，则死之”^①。这里只有一己之“身死”而没有连带无辜。按照顾炎武“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下”（《日知录》卷十三“正始”条）的看法，估计他也不会同意张巡的做法。袁枚认为正确的做法应该是这样的：“睢阳危急，是去食时也；食去民死，率其妾而死之，礼也。”^②他主张即使大家一起饿死或者都死于敌手，也绝不应该杀人食肉。正如三国时吾粲遇险时所言：“我求生，彼亦求生；俱生不得，俱死可也。”基于孟子“行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也”的人道主义，袁枚最后发出了“杀一不辜而号忠臣，君子为之乎”的道德拷问，这无异于为忠君伦理划出了一道伦理底线。其实，黄宗羲早在《明夷待访录·原君》中就批评了后世“废孟子而不立”的无底线的忠君思想，所导致的人道灾难往往是兆人万姓“血肉之崩溃”。中国历史上诸多恐怖杀戮的反人道行为，却屡屡被冠以忠君、爱国的美名。明清诸多有识之士对此已经有了清醒的认知和自觉的扬弃，并悄然开启了中国传统政治伦理向现代人道主义转型的征程。

五、结 语

当皇权在近代中国崩塌之后，应该说忠君伦理由于失去了效忠对象而自然消散。可事实远非如此。一方面，我们需要运用公共理性来提防传统忠君思想借尸还魂，避免政治返魅伤及个人自由。近现代中国在这个方面教训深刻，毋须多言。另一方面，也需要转化传统忠君观念中对政治道义的坚守和担当精神，积极培育忠诚、诚信等现代政治伦理和职业道德。对此，明清政治儒学从前述多个方面做了可贵的理论探索和铺垫。简言之，从钱大昕的“以引君当道为忠，安社稷利民人为孝”^③到谭嗣同的“只有死事的道理，绝无死君的道理”^④，再到孙中山的“我们做一件事，总要始终不渝，做到成功；如果做不成功，就是把生命牺牲，亦所不惜，这便是忠”^⑤，中国传统政治伦理自我转进的轨迹是清晰可寻的。

现代政治伦理在近代中国的传播与普及，与学界对明清政治启蒙思潮的鼓吹是分不开的。与单纯的西方化相比，中国现代政治的转型更多地呈现出一种多元的和混合的现代性特质。也许，上述明清政治儒学在君臣关系以及忠君伦理上的理论新见与努力，还不够系统，实际影响亦不能高估，但我们还是希望能有更多接续传统的研究出现，以便建构出一套深具中国本土特色的政治伦理话语体系。

●作者地址：孙邦金，温州大学哲学与文化研究所；浙江 温州 325035。Email:sbangjin@wzu.edu.cn。

●基金项目：教育部人文社会科学青年项目(12YJC720028)；国家社会科学基金一般项目(12CZX031)

●责任编辑：涂文迁

①唐甄：《潜书·利才》，第191页。

②袁枚：《张巡杀妾论》，载《袁枚全集》第2册，江苏古籍出版社1993年，第358～359页。

③钱大昕：《原孝上》，载《潜研堂文集》卷十七，《钱大昕全集》第九册，第271页。

④谭嗣同：《仁学》（增订本），第341页。

⑤孙中山：《三民主义·民族主义》，载《孙中山全集》第九卷，中华书局1986年，第244页。