

# 论先秦儒家对周公圣化问题的解决理路

——从周公“非仁”“不圣”说谈起

□ 张劲锋

(四川外国语大学 中文系, 重庆 400031)

**[摘要]** 由于儒家在政治伦理方面存在理论困境,在一段时期内,并未对周公摄政、归政、杀兄等史事做出自洽的解释,因此造成了周公圣化的理论障碍,并在战国形成了孔子批评周公“非仁”“不圣”的说法。《墨子》对周公圣化问题的解决思路,为孟子、荀子等在儒家学说体系内解决周公圣化的问题,奠定了论证基础与思想准备。孟荀圣人学说对周公圣化问题的解决,将周公纳入其道统之内,提高了儒家学说的地位以及在历史经验上的话语权,周孔之道由此形成。

**[关键词]** 周公;孔子;儒家;墨家;周公圣化

**[DOI编号]** 10.14180/j.cnki.1004-0544.2019.10.008

**[中图分类号]** B22

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1004-0544(2019)10-0062-07

**基金项目:** 教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中华优秀传统文化的学理建构、价值认同与教育策略研究”(17JZD044)。

**作者简介:** 张劲锋(1990—),男,文学博士,四川外国语大学中文系讲师。

周公作为“大儒之效”<sup>[1](p114)</sup>,孔子曾以“不复梦见周公”为憾<sup>[2](p5390)</sup>,后世亦尊周公为元圣,与孔子并称。然而,《墨子·非儒下》却称孔子曾言周公“非仁”,《尸子》亦载孔子曾云:“周公其不圣乎?”<sup>[3](p305)</sup>《孟子·公孙丑下》中齐大夫陈贾也讥周公“不仁”“不智”<sup>[2](p5867)</sup>。从这些记述可见,至晚在孟子之时,世上仍流传着一种周公“非仁”乃至“不圣”的声音,甚至这种说法被认为源自孔子之口。以往的研究,多就事论事,以此为墨子虚构之说,否定对周公的批评出自孔子<sup>[4](p36)</sup>,而未将这种传说置于周公圣化的问题中,考察其形成的具体原因。实际上,无论对周公仁性与圣性的批评,是否真正为孔子所言,至少说明在周公的圣化过程中曾经存在着某种障碍,而且在一定时期内儒家学说内部未能在理论上解决这一障碍,如此墨子等才能将对周公仁性、圣性的否定归咎于孔子。那么,“孔子称周公非仁、不圣”究竟何以形成?其学理基础与核心问题何在?

以孟、荀为代表的孔子后学,又是如何回应与解决周公圣化的理论障碍的?本文试论之。

## 一、孔子称周公非仁、不圣说的形成语境与理论背景

在现存传世文献中,“孔子称周公非仁、不圣”的说法,最早见诸《墨子·非儒下》,其载曰:

孔某与其门弟子闲坐,曰:“夫舜见瞽叟孰然,此时天下圾乎?周公旦非其人也邪?何为舍其家室而托寓也?”孔某所行,心术所至也。其徒属弟子皆效孔某:子贡、季路,辅孔悝乱乎卫,阳货乱乎齐,佛肸以中牟叛,漆雕刑残,莫大焉!夫为弟子后生,其师必修其言,法其行,力不足、知弗及而后已。今孔某之行如此,儒士则可以疑矣!

《墨子》此处“周公旦非其人”为“周公旦其非仁”之倒<sup>[3](p305)</sup>,意即称孔子曾因周公“舍家室而托寓”批评其并非仁人。另外《尸子》也载:“昔周公反政,孔子非之曰:‘周公其不圣乎?以天下让,不为

兆民也。”<sup>[3](p305)</sup>亦称孔子因周公归政成王“以天下让”，认为其“不圣”。“非仁与不圣之论略同”，周公若非仁自然不圣，故二者所述当为一事。

从《墨子》引孔子评周公语的语境看，墨子转述的动机并不是为了借孔子之言非议周公，而旨在批评孔子与儒家。墨子认为，孔子之徒皆言行不一，即一方面主张“君君，臣臣”，反对“犯上”“作乱”<sup>[2](p5335)</sup>，一方面却又对周公返政“托寓”的传说颇有微词，而孔子“知白公之谋，而奉之以石乞，君身几灭，而白公僂”<sup>[3](p298)</sup>，其徒子贡、季路、阳货、佛肸等，皆是以忠君为名，行犯上之实，故讥讽“孔某之行如此，儒士则可以疑矣”<sup>[5](p431)</sup>。墨子对孔子及其弟子“犯上”之行的叙述与评价，出于学派意气之争，可信度不高，近代学者多有批驳，如康有为即称此说为“墨子在孔子之后，有意争教，故攻孔子者无所不至”“其人乖僻褊谬，不待论其学术之是非”<sup>[6](p353)</sup>。栾调甫《墨学讲义》亦认为墨子所述为：“亲见儒者辟墨之辞，不觉奋起愤怨之私，采摭野语横致诽难。”

由于墨子引孔子的话语存在恶意动机，其对孔子的诽难也或不符合事实，所以以往一般对其引孔子之言亦持怀疑态度。如有的学者即指出孔子非常推崇周公，曾盛赞“周公之才之美”，乃至以“不复梦见周公”为憾，因而“似乎不可能私下攻击周公的为人”，认为孔子批评周公的言行，是墨子所伪造的<sup>[7](p2001)</sup>。但一方面，如前所述，《墨子》所引亦见诸《尸子》，如孙诒让《墨子间诂》虽对墨子批评孔子之事不以为然，但亦称孔子云周公“非仁”“不圣”，是“盖战国时流传有是语”，未敢轻断其真伪。另一方面，查《论语》所载，其中确未有孔子称周公“仁”“圣”之记录，且孔子曾盛赞管仲在辅桓公之事上“如其仁”<sup>[2](p5456)</sup>，但又云“管仲之器小哉”，批评其不俭、不知礼，故孔子论“仁”，往往是就事论事<sup>[2](p5361)</sup>。同时，孔子对“圣”的要求甚高，《论语·雍也》载子贡问孔子“博施于民而能济众”是否称得上“仁”，子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！”依其意，则圣高于仁，尧舜在“博施于民而能济众”这件事上也未足圣，更何况周公。孔子自己亦称“若圣与仁，则吾岂敢”，即便孔子称某人不仁、不圣，亦不妨其为有德君子<sup>[2](p5395)</sup>，故孔子虽美周公、梦周公，却未必不可针对特定事件，对周公的行为做出“不仁”“不圣”的批评。

在《墨子》中，“孔子”对周公“非仁”的评价，是

由评“舜见瞽叟”一事引出的，《孟子·万章上》也载：

咸丘蒙问曰：“语云：‘盛德之士，君不得而臣，父不得而子。’舜南面而立，尧帅诸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜见瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：‘于斯时也，天下殆哉，岌岌乎！’不识此语诚然乎哉？”

咸丘蒙虽未提及周公，但亦称孔子曾批评舜身为天子见瞽瞍却“其容有蹙”，使天下陷于危岌，并询问孟子此语是否可信。尽管孟子引经据典，极力辩称“此非君子之言，齐东野人之语也”<sup>[2](p5950)</sup>，但“孔子”此语在战国时流传甚广，《韩非子·忠孝》亦载：“记曰：‘舜见瞽瞍，其容造焉。’孔子曰：‘当是时也，危哉！天下岌岌，有道者、父固不得而子，君固不得而臣也。’”故赵岐亦疑称“不知此语实然乎”，未敢轻易以孟子之是非为是非，后孙奭《疏》也只缘经注疏通，未对咸丘蒙所述真伪进行辨析<sup>[2](p5950)</sup>。

综合《孟子》《韩非子》所载，可见“孔子”评周公“非仁”“不圣”，并称“舜见瞽叟孰然”导致天下岌岌，是基于“盛德之士，君不得而臣，父不得而子”这一观点而形成的判断，对于周公的批评，便在于其作为“盛德之士”，不该囿于君臣之伦而“舍簪家室而托寓”，乃至“以天下让，不为兆民”。“孔子”的这句话，在春秋晚期乃至战国后期，是一种极为流行、众家皆知的说法。即便后来孟子代表的儒家不承认这种观点来自孔子，并否定了它的正确性，但是墨家、法家、道家的不断引述，至少说明“孔子”的这种与其所宣扬的“君君，臣臣”之道相悖的评价与观点，代表了当时人们对孔子及儒家有关学术观点的普遍认知。这种认知的形成并长期存在，以及《墨子》以此为标靶攻击儒家言行不一，显示了孔子与早期儒家学说在一些政治伦理问题上存在的解释空白与理论困境。

由于处于学术发轫期，尚未形成争鸣的压力，孔子与早期儒家仅将伦理、道德视作一种现成的、肯定的价值和行为，因而对其主张的社会、伦理秩序的理论依据，缺乏关注与详赡的讨论<sup>[8](p146)</sup>。孔子面对春秋时期“君不君，臣不臣，父不父，子不子”的问题，主张“克己复礼”，提出了“君君，臣臣，父父，子子”的观点，宣扬“正名”，致力于尊尊、亲亲秩序的恢复与维持<sup>[9](p55)</sup>。然而儒家所推崇的周公与舜，出现了臣不臣、子不子、弟不弟的问题，反映的则是尊尊与亲亲秩序之间的矛盾。同时，儒家主张“君主作为人民道德楷模”的观念<sup>[10](p44)</sup>，以及对圣王德

性政治的鼓吹,确立了“德位合一”的政治理想<sup>[11][p40][12][p101]</sup>,而“盛德之士,君不得而臣,父不得而子”的问题,恰恰触及了德、位的矛盾,以及德位合一理论与传统君臣、父子伦理秩序的冲突。这些都是孔子没有明确做出解释的空白地带,而随着战国社会关系的进一步复杂,尚贤与禅让学说逐渐兴起,这些悖论构成了儒家的理论困境,也成了其他学派攻击儒家学说的口实与理据。

《孟子·公孙丑下》载陈贾云“周公使管叔监殷,管叔以殷畔。知而使之,是不仁也;不知而使之,是不智也”,质疑“圣人且有过与”。其目的虽在由“仁智,周公未之尽也”,主张人无完人,但是孟子亦因之认为周公确有过错,与“孔子”之说相互参详,可知春秋、战国时对周公仁、圣的质疑也主要与对周公诛管蔡、周公居东、舍位归政等摄政前后史事的评价有关。其问题的核心,一是如何阐释周公与成王的关系,以及二者两次权力让渡的合法性与合理性;二是如何评价周公诛杀兄弟的正当性与必要性。而这些对这些史事的评价标准,恰恰涉及德位关系问题及尊尊与亲亲之间的矛盾。由于儒家在政治伦理方面存在的理论困境,使得在一段时期内,并未对上述周公史事做出自圆其说的解释,因此也造成了周公圣化的理论障碍。同时,孔子虽崇仁圣,但却一方面就事论事,对二者的内涵与外沿未做出明确的定义,一方面又对圣人陈义甚高<sup>[13][p13]</sup>,这也为孔子评周公非仁、不圣说的流行,提供了合理性。

## 二、墨家学说对周公圣人地位的强调及其学理突破

如前所论,孔子曾以不梦周公为憾,儒学在后世被称为周孔之学,但是在《墨子》乃至《尸子》的时代,却流行着孔子否定周公的仁性与圣人身份的言论;相反,《墨子》极力非儒,在引述“孔子”批评周公的话语时,却忿称“孔某所行,心术所至也”,表示并不赞成“孔子”对周公的非议。一般认为,墨出于儒<sup>[8][p96]</sup>,如《淮南子·主术》云:“孔丘、墨翟修先圣之术,通六艺之论。”《要略》也称“墨子学儒者之业,受孔子之术。”故此,墨子同孔子一样,既推崇先王先圣,又极重经典文献的传述,也就继承了孔子对周公的推崇。如《墨子·贵义》即载墨子南游,“关中载书甚多”,其弟子不解,墨子则以“昔者周公旦朝读书百篇”为答,并赞周公“其修至于今”。因孔墨均习六艺而尊周公,乃至其后有传“孔丘、墨翟,昼日

讽诵习业,夜亲见文王、周公旦而问焉”<sup>[14][p653]</sup>,以二者皆为周公后学。

不同的是,由于墨家既学儒者之业、先圣之术,又要非毁孔子,自立门户,不甘为儒后学,因此必然要在六艺之论的传述上,更加强调周公的地位与作用。同时,《吕氏春秋·当染》载:“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子……其后在于鲁,墨子学焉。”鲁之郊禘皆因周公而行,其庙祭也以周公为主,世又传周公“多才多艺,能事鬼神”<sup>[2][p416]</sup>,故习清庙之守而主明鬼之说的墨家,在孔子对周公之于宗周礼乐贡献的赞赏之上,又多了一重宗教层面的崇拜,正因如此墨子才会极力反对“孔子”对周公的非议。

在周公的圣化问题上,孔子不言周公仁圣,其弟子亦尊其师甚过周公,墨家则旗帜鲜明地主张周公为圣人,其德亦远高孔子。如《墨子·公孟》云:“周公旦为天下之圣人,关叔为天下之暴人,此同服或仁或不仁。然则不在古服与古言矣。”其意虽在否定儒家在形式上的复古,但却明确地指出周公为圣且仁。而后公孟称:“今孔子博于诗、书,察于礼乐,详于万物,若使孔子当圣王,则岂不以孔子为天子哉?”墨子则反驳说:“夫知者,必尊天事鬼,爱人节用,合焉为知矣。今子曰:‘孔子博于诗书,察于礼乐,详于万物’,而曰可以为天子,是数人之齿,而以为富。”暗指孔子并非“知者”,遑论圣人,且称孔子“博于诗、书,察于礼乐”是“数人之齿,而以为富”<sup>[3][p454]</sup>。墨子称周公为圣人,而周公为诗书礼乐之缔造者,故其意即在讥孔子为“数周公之齿”,可见在墨家眼中,其所习先圣、六艺之学,是承自周公,而非受于孔子。

《墨子》主张“兼爱”,反对儒家“亲亲有术,尊贤有等”,要求消除“亲疏尊卑之异”,在治国层面提倡以义为准则的尚贤政治,主张“不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近”<sup>[3][p66]</sup>。这是对儒家基于“天命”与血缘所建立的尊尊亲亲秩序的颠覆,也就在源头上破除了“德位合一”问题在传统尊尊亲亲秩序内部的存在悖论。墨家这种对儒家政治伦理思想“入室操戈”式地扬弃,恰恰有助于改变以往儒家针对周公史迹评价的无措与失语,使周公的圣化在墨家学说内部获得了理论上的依据与空间。

具体来说,首先,《墨子》破除尊卑与亲疏限制彻底的“尚贤”主张与圣王学说,在当时的社会政治语境下,重新明确了周公主政在道义上的正当性,也提供了其返政的合理性。《墨子》反对儒家鼓吹的

天命彝伦、尊贤有等,称“虽天亦不辩贫富、贵贱、远迩、亲疏、贤者举而尚之,不肖者抑而废之”<sup>[13](p50)</sup>,如尧、舜、禹、汤、文、武等皆因其贤圣“率天下之万民以尚尊天、事鬼、爱利万民”,而后“天鬼赏之,立为天子,以为民父母,万民从而誉之曰‘圣王’”<sup>[3](p59)</sup>。这种圣王论将儒家的“德位合一”理念建立在绝对尚贤政治的基础上,实现尊贤“无等”,有德者必有其位。因而,墨子虽未明确指出周公有天下,但周公作为“天下之圣人”“多才多艺,能事鬼神”,相比于管蔡及幼年的成王,显然更具备“摄政君天下”的资质,这也就为周公主政提供了合理性<sup>[15](p710)</sup>。

同时,《尚贤中》引:“传曰:‘求圣君哲人,以裨辅而身’,《汤誓》云:‘聿求元圣,与之戮力同心,以治天下。’”认为圣王统治的延续,同样要依靠圣贤的任用,并称:“古者圣王唯能审以尚贤使能为政,无异物杂焉,天下皆得其利。古者舜耕历山,陶河滨,渔雷泽,尧得之服泽之阳,举以为天子,与接天下之政,治天下之民。”<sup>[13](p58)</sup>将圣王政治、尚贤学说与当时流行的禅让传说结合起来,主张圣王可以将圣人“举以为天子”,实现了在“德位合一”前提下圣权与王权的转化<sup>[10](p44)</sup>。《周书》载周公为武王“达弟”,因“大有知”,武王乃命周公与其“兄弟相后”<sup>[15](p478)</sup>。在周季由春秋“陪臣执国命”向战国重构君主权威的特殊时期,这种以有经典支撑的转化模式的提出,显然为周公摄政的合法性重新提供了一种自洽的诠释方式。而依照这种逻辑,当成王在周公的辅佐下,获得圣性,周公又“以天下让”“复子明辟”<sup>[2](p455)</sup>,同样合理,“不为兆民”之评自然不成立,故“周公旦佐相天子,其修至于今”。

其次,《墨子》将道义而非尊卑血缘,作为评价是非的最根本标准,解决了周公出处抉择与儒家传统政治伦理的矛盾。面对“孔子”所云周公“舍其家室而托寓”的问题,《墨子·耕柱》称:“古者周公旦非关叔,辞三公东处于商盖,人皆谓之狂。后世称其德,扬其名,至今不息。且翟闻之为义非避毁就誉,去之苟道,受狂何伤!”其“东处于商盖”之义与《尚书·金縢》“周公居东”之说相合,言周公舍弃天下与家室而托寓为“避毁就誉”,其选择是“为义”的结果,因而“称其德,扬其名”。孔子曾谈及君子对天下的态度,其称:“君子之于天下也,无适也,无莫也,义与之比。”但未将其引论至王权的授受问题上,春秋素有“周公殯义”之说<sup>[2](p4471)</sup>,墨子将周公的出处抉择全归于义,而不取于私,实际就是孔子所

云的“义与之比”,这也使得无论在儒墨学说内部,还是在社会舆论角度,都使得周公对权力与万民的放弃获得了不违仁义的合理性。

至于“周公杀管叔而蔡蔡叔”,子大叔曾为之辩称“夫岂不爱,王室故也”<sup>[2](p4391)</sup>。然其“杀兄”之行,毕竟大悖于儒家主张的长幼有序、兄友弟恭的“孝悌”之伦,郑伯诛其弟何尝不为“王室”,《春秋》仍以微言大义刺为“郑伯克段于鄢”。故《孟子》中陈贾以此称周公不仁、不知,《庄子》中“满苟得”亦讥之为“儒者伪辞”<sup>[16](p1005)</sup>。而《墨子》主张“不义不贵,不义不亲”,将“义”绝对化作为“亲”“贵”的前提,其既称“周公旦为天下之圣人,关叔为天下之暴人”,则圣人周公诛暴人管叔,自然为“大义灭亲”之举<sup>[2](p863)</sup>,无可非议。

最后,《墨子》主张“取法于天”,将尚贤等理论通过“义”归结于“天志”“鬼神”,使周公的圣性在《墨子》学说体系下,获得了形而上的依据。孔子虽言“天命”“天生德于予”,周亦旧有“以德配天”“惟天明畏”之说<sup>[2](p466)</sup>,但孔子“不语怪力乱神”,其关注的仍是天命与德的互动关系,以及上天对违德之行的惩戒,并没有在天人感应层面上,明确地将上天意志与人间伦理严格对应统一起来<sup>[4]</sup>。《墨子》称“天欲义而恶不义”,将圣王之得位,归因于贤圣“率天下之百姓以从事于义”而致“天鬼赏之”<sup>[3](p59)</sup>,同时又认为“义果自天出”,以天为“仁义之本”,顺天则义,不顺天则不义。这种将天志与道义完全结合起来的做法,比孔子“义与之比”的标准更具有毋庸置疑的权威性。在这种逻辑之下,周公“尊天事鬼,爱人节用”,其摄政、诛管蔡、居东、返政,均是“为义”的结果,所做出的选择是天志的反映,以往对周公史事的争议,在墨家学说体系内,并不能构成否定周公“仁”“圣”的理由。正因如此,相比于孔子与早期儒家的语焉不详,甚或非议批评,《墨子》方可能明确地肯定周公为“天下之圣人”。

### 三、孟、荀圣人学说对周公圣化问题的诠释与解决

随着战国“天下大乱,贤圣不明,道德不一”,“道术将为天下裂”,百家争鸣的趋势愈演愈烈<sup>[16](p288)</sup>,孔子后学面对“杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义”的学术形势,感受到“正人心,息邪说”“言距杨墨”的迫切需要<sup>[2](p5904)</sup>,开始着手填补儒家学说的理论空白与逻辑链条。圣人作为儒家最高的人格理想,是儒家学说的终极指

向,为与邪说相抗就必须解决圣人概念、成圣路径、圣人谱系、圣人的王化等问题。周公作为孔子推崇的历史人物,因而此时有必要,也有条件,在儒家话语体系内,对周公形象与儒家的关系进行总结,解决其圣化的问题<sup>[17](p91)</sup>。其中孟子与荀子的圣人学说,在吸收前学与他派圣人论的基础上,对周公的圣化问题,进行了有针对性的讨论,以不同的方式解决了周公圣化造成的理论障碍。

### (一)孟子对周公圣化问题的解决

孟子在辟墨的过程中,一定程度上批判性地吸收了墨子的尚贤、贵义、天志、兼爱等思想,为儒家在理论上解决周公圣化的理论障碍,提供了一些新的思路与角度。孟子在先天性善论的基础上,建立了更富弹性的圣人论,为周公的圣化提供了更加宽松的理论空间。相比于《墨子》中只要“率天下之万民以尚尊天、事鬼、爱利万民”,便可得天鬼之赏立为圣王的便利可行,孔子对圣人的阐述太高深,乃至其自己亦称古今未有圣人,使得儒家的圣人论变得空虚渺茫。孟子倒转了孔子的圣化模式<sup>[18](p53)</sup>,将仁义礼智,转变为人生而有之的本心。故“圣,譬则力也”<sup>[2](p5962)</sup>,圣化只不过是一个修行复性的过程,人皆可致。如孟子以尧舜为圣王,“言必称尧舜”<sup>[2](p5874)</sup>,而称“子服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣”,故“人皆可以为尧舜”<sup>[2](p5996)</sup>。由于孟子认为圣人是可力致的,其用力不同,成圣的途径与规模也不同,这种更加多元的圣化模式,使得一些原本道德并不完美的人物亦得以圣化。如《孟子·万章下》称“伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。”伯夷、伊尹、柳下惠虽“不同道”,但皆备仁心,“其趋一也”,故皆圣,甚至子夏、子游、子张虽未至圣,亦“皆有圣人之一体”<sup>[2](p5842)</sup>。

尽管孟子仍尊孔子甚过周公,称“自生民以来,未有盛于孔子”<sup>[2](p5842)</sup>,但面对当时对周公“仁”与“圣”的质疑,孟子也与墨子一样,明确地肯定了周公“古圣人”的地位。如《孟子·公孙丑下》载陈贾因周公“使管叔监殷,管叔以殷畔”而诘难“圣人且有与”,孟子解释称:

周公,弟也;管叔,兄也。周公之过,不亦宜乎?且古之君子,过则改之;今之君子,过则顺之。古之君子,其过也,如日月之食,民皆见之;及其更也,民皆仰之。今之君子,岂徒顺之,又从为之辞。

不同于墨子将义置于长幼伦理之上,进而主张

周公诛杀“天下之暴人”的绝对正确,孟子则首先承认在任用管叔监殷却最终致其叛乱身死一事上,周公确有其过错。但同时,他又从传统的亲亲之情角度为周公辩护,认为二人既为兄弟,周公未能预料到手足的叛乱,也是合乎情理的,反而能证明周公之仁心。

同时,孟子将子贡所云“君子之过也,如日月之食焉”进一步发挥<sup>[2](p5503)</sup>,认为周公作为圣人同样可以有过错。孟子这种富于弹性的圣人论,使得以往对周公在一些事件上“非仁”“不知”的非议,都无法构成否定周公圣性的依据。即周公即便有过,但因其“思兼三王,以施四事”之才,凭借“相武王,诛纣伐奄”使“天下大悦”以及“兼夷狄,驱猛兽,而百姓宁”之美,亦足以与“禹抑洪水,而天下平;孔子成春秋,而乱臣贼子惧”之德并列为圣<sup>[2](p5903)</sup>。

而针对舜与周公“不臣”“不子”的公案,孟子仍坚持在传统的伦理秩序内部,通过对历史记述的重新阐释,寻找圆通的解释。如关于咸丘蒙引述的“舜南面而立,尧帅诸侯北面而朝之,瞽瞍亦北面而朝之”,孔子批评“舜见瞽瞍,其容有蹙”一事,孟子回避了孔子的评价,而直接否定了这一传说的可靠性,认为尧在位时,舜为摄政,不存在“尧帅诸侯北面而朝之”导致“二天子”的情况。对于舜见瞽瞍所表现出的“尊尊”与“亲亲”的矛盾,孟子则引《书》辩称所谓“父不得而子”,是因舜贵为天子,而“孝子之至,莫大乎尊亲;尊亲之至,莫大乎以天下养。为天子父,尊之至也;以天下养,养之至也”<sup>[2](p5905)</sup>。虽略显牵强,亦使悖论暂得消弭。

《孟子·万章上》载:“万章曰:‘尧以天下与舜,有诸?’孟子曰:‘否。天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也,孰与之?’曰:‘天与之。’”孟子坚持将君臣父子伦理与“德位合一”的理论调和起来,因而否定了尧舜相让的说法,认为“天子不能以天下与人”。在解释舜何以有天下的问题时,在前儒“舜禹揖让,汤武用师,非故相诡,乃各时也”的论述基础上<sup>[19](p130)</sup>,又与墨子的天志学说相对,主张“天与贤,则与贤;天与子,则与子”。因此,孟子认为圣人并不必有天下,其曰:

匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下。继世以有天下,天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相汤以王于天下。汤崩……太甲颠覆汤之典刑,伊尹放之于桐……三年,以听伊尹之训己也,复归于

毫。周公之不有天下,犹益之于夏,伊尹之于殷也。

主张周公辅成王与伊尹训太甲同例,周公虽摄政,但上天未有废立,故无天子之命,仍为臣子,其既不有天下,也就不存在“以天下让”的问题。如此,则周公并无不臣之迹,摄政与归政,都是由天命所定,而非出于私心私欲,既维护了周公的德性,又解释了周公出处抉择的合理性,扫清了周公圣化在君臣伦理方面的障碍。

## (二)荀子对周公圣化问题的解决

荀子“化性起伪”的成圣路径,虽与孟子不同,但同样认为“圣人也者,人之所积也”“积善而全尽,谓之圣人”<sup>[1](p144)</sup>。不过,荀子生当“专制天下前夕”<sup>[9](p80)</sup>,其圣人学说比孟子更具有政治指向性,不再关注于圣人之道德,而主意于圣人对天下的作用,认为圣人是:“修百王之法,若辨白黑;应当时之变,若数一二;行礼要节而安之,若生四枝;要时立功之巧,若诏四时;平正和民之善,亿万之众而博若一人。”<sup>[11](p130)</sup>使圣与王逐渐合一。

孟子力图使周公之迹合乎仁义礼智等道德,从伦理角度为周公的圣化寻找自洽的解释,并将周公塑造为一位圣人贤臣,相较于此,《荀子》则更多从政治角度,将周公塑造为匡正天下、天下归心的圣王,并立为“大儒之效”。如《荀子·儒效》以周公为开篇,把周公树立为当时历史情境下,儒者最高最终的榜样:

武王崩,成王幼,周公屏成王而及武王,以属天下,恶天下之倍周也。履天子之籍,听天下之断,偃然如固有之,而天下不称贪焉。杀管叔,虚殷国,而天下不称戾焉。兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人,而天下不称偏焉。教诲开导成王,使谕于道,而能揜迹于文武。周公归周,反籍于成王,而天下不辍事周;然而周公北面而朝之。天子也者,不可以少当也,不可以假摄为也;能则天下归之,不能则天下去之,是以周公屏成王而及武王,以属天下,恶天下之离周也。成王冠,成人,周公归周,反籍焉,明不灭主之义也。周公无天下矣;乡有天下,今无天下,非擅也;成王乡无天下,今有天下,非夺也;变孰次序节然也。故以枝代主而非越也;以弟诛兄而非暴也;君臣易位而非不顺也。因天下之和,遂文武之业,明主枝之义,抑亦变化矣,天下厌然犹一也。非圣人莫之能为。夫是之谓大儒之效。

在周、成关系上,他反对孟子所言“周公不有天下”之说,认为天子既不可以“少当”,也不可以“假

摄”,因此周公不是以臣摄君之政,本身即“履天子之籍”而有天下。周公之所以有天下,并非是擅越,在于“天下者,至大也,非圣人莫之能有也”<sup>[11](p326)</sup>，“能则天下归之,不能则天下去之”。武王丧时,成王年少不圣,周公为圣有能,周公“恶天下之倍周”,遂“屏成王而及武王”,继承了武王之统绪。同时,荀子也和孟子一样,不赞同墨家圣人相互“举以为天子”的理论,认为“尧舜擅让,是虚言也”,但荀子认为周公践祚既非墨子的“天鬼赏之”,也非孟子的“天予之”,而是因“天下归之”,其归政也并不是因孟子所说的天命不予,而是周公训成王“能揜迹于文武”后,天下归心成王,“不辍事周”,周公为“因天下之和,遂文武之业,明主枝之义”,便归政反籍,北面事君。周成之间地位的转化、权力的转移,不过是因形势的变化而变化。

抛开摄政与禅让的问题,荀子这种将周成地位的变化,解释为“变孰次序节然”的说法,与《逸周书·明堂》基本相合,应该反映了战国末期对这一问题历史化的普遍认识。但荀子的不同在于将“君臣易位”这种在战国看来必然导致天下大乱的变化形势,而在周公那里却“天下厌然犹一”的原因,归结于周公之圣。也就是说,墨子、孟子是通过论证周公所为的合理性,来证明周公之圣,荀子则是认为因“周公之圣”,故其行皆为合理合法,只不过,这种从心所欲而不逾矩的境界,“非圣人莫之能为”。如周公之以臣代君,若于常人则为篡逆不忠,但《荀子·臣道》云:“以德覆君而化之,大忠也……若周公之于成王也,可谓大忠矣。”是将周公以自身圣人之德“教诲开导成王,使谕于道,而能揜迹于文武”,看作是忠的最高境界。再如周公诛管蔡,于常人必为不悌,以往虽为之辩白,亦以为大义灭亲,不得不为,然《仲尼》曰:“故圣王之诛也綦省矣。文王诛四,武王诛二,周公卒业,至于成王,则安以无诛矣。”是以周公诛管蔡,被荀子看作是圣王安治天下的必然过程,“不可不诛”<sup>[11](p522)</sup>。

荀子这种将圣人称为“道之管”<sup>[11](p133)</sup>,认为其“执神而固”而“备道全美”的圣人论<sup>[11](p325)</sup>,显然是承自孔子对圣人的理解,但是荀子又结合了墨子、孟子等对成圣路径的诠释,使圣人可积善积学而致,通过这种路径,将孔子基于学理而想象的“不得而见”的终极理想境界,落实到周公等圣王的历史实际之上,周公的圣人地位已不可置疑。这一方面体现了荀子将孟子所述自尧舜文武而来的周孔之道、

周孔之学,落实为周孔之政,使儒家的政治理想得到了历史经验的证实,从而得以与墨家主张的夏政、道家等鼓吹的黄老之道相抗;另一方面,在解决周公圣化的问题上,荀子也由以往“知人论世”式的辩论,发展为“非圣人莫之能为”的先验逻辑与循环互证的论证方式,体现了其圣人观念的宗教化倾向,为两汉在经学系统内讨论周公史事奠定了基础。

#### 参考文献:

- [1]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [2]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,2009.
- [3]孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2009.
- [4]孔德立.关于墨子非儒与孟子辟墨[J].北京师范大学学报,2009(6).
- [5]张岂之.中国思想学说史·先秦卷[M].桂林:广西师范大学出版社,2008.
- [6]康有为.孔子改制考[M].北京:中华书局,1958.
- [7]张永义.墨子与中国文化[M].贵阳:贵州人民出版社,2001.
- [8]葛兆光.中国思想史[M].上海:复旦大学出版社,2013.
- [9]萧公权.中国政治思想史[M].沈阳:辽宁教育

出版社,1998.

[10]尤锐.展望永恒帝国[M].上海:上海古籍出版社,2013.

[11]王光松.先秦儒家的德、位关系思考——以孔子“有德无位”为线索所作的观念史考察[J].华南理工大学学报,2006(6).

[12]李若晖.“德”“位”分合——孔孟复礼与华夏德性政制之奠定[J].清华大学学报,2012(5).

[13]成云雷.先秦儒家圣人与社会秩序建构[M].上海:上海古籍出版社,2007.

[14]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009.

[15]黄怀信,等.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007.

[16]王先谦.庄子集解[M].北京:中华书局,1987.

[17]陈春保.周公形象的塑造与早期儒家话语的建构[J].孔子研究,2011(5).

[18]李冬君.孔子圣化与儒者革命[M].北京:中国人民大学出版社,2004.

[19]傅亚庶.孔丛子校释[M].北京:中华书局,2011.

责任编辑 罗雨泽