

# “民本”的“人民主权”实质及其正义原则

## ——周公政治哲学的解读

黄玉顺

**中文提要：**中国政治哲学的传统就是“民本”政治。这种传统是由周公奠定基础的。“民本”思想的实质乃是“人民主权”；而不论是我们正在建设的现代民权政治，还是中国历史上的王权政治和皇权政治，都不过是实现这种人民主权的不同方式而已。而此表现形式之变革，又无不基于中国政治哲学传统的正义原则：正当性、适宜性。因此，现代民主应仅仅被视为民本的一种特定表现形式。

**关键词：**民本，民主，人民主权，正义观念，周公

众所周知，中国政治哲学的一个基本传统就是“民本”传统。然而迄今为止，对“民本”思想的实质的认识仍然是不够充分的，最根本的不足之处，就是未能认识到“民本”传统中所蕴涵的“人民主权”观念。中国“民本”政治哲学传统是由周公奠定基础的，为此，我们应该考察一番《尚书》中的周公书。<sup>①</sup>所谓“周公书”，本文指《今文尚书·周书》中的《金縢》《大诰》《洛诰》《多士》《无逸》《君奭》《多方》《立政》等八篇（另有《蔡仲之命》属伪古文，《康诰》存疑，本文不引）。<sup>②</sup>其中，《多方》据说是“周公传王命，而非周公之命”（《书经集传·多方》），但实际上应如《大诰》一样，乃是周公代成王作。另外，《召诰》虽非周公书，乃召公所作，但记载有周公事迹、言论。鉴于《尚书》语言文字古奥艰涩，本文辅以蔡沈《书经集传》的注释、评议。<sup>③</sup>

## 一、周公政治哲学的总体结构

中国民本政治哲学的基础，乃是由周公所奠定的。周公以前的商代政治观念，乃是这样一种单向线性的关系：天→君→民（箭头表示制约关系）。这里的

---

① 《尚书》，《十三经注疏·尚书正义》，中华书局 1980 年影印本。

② “周公书”之说，古已有之，如：洪迈《容斋续笔》卷十五说“《周礼》非周公书”、晁公武《郡斋读书志》卷四说“世传《释诂》，周公书也”、严可均《全上古三代文》卷二《大誓》说“周公……恐恃之，使上，附以周公书，报诰于王，王动色变”、卷三《鲁周公》说“案《周书·成开》至《王会》十二篇，皆周公书，见存不录”、曹元弼《礼经学》卷五《解纷》说“近儒顾氏栋高著《左氏引经不及〈周官〉、〈仪礼〉论》，疑《仪礼》为汉儒缀辑，非周公书”、马其昶《毛诗学》说“《仪礼》为周公书”，等等。以今天的观点看，“周公书”的第一手材料应该是上列《尚书·周书》中的篇目。

③ 蔡沈，《书经集传》，《四书五经》本，北京：中国书店据世界书局影印本，1985，第 2 版。

要害在于这样一种观念：不管民意如何，天意总是偏向于君的；究其缘由，那是出于这样一种观念：天与君之间是存在着血缘关系的。这是中国原创时代<sup>①</sup>“绝地天通”之前的前原创期的一种基本观念。<sup>②</sup>正是周公鉴于“殷鉴不远”，毅然决然地斩断了君与天之间的血缘关系，而开辟了“绝地天通”的原创时代，于是形成了“民本”政治哲学，其天、君、民之间的关系如下：



这里，尽管天意决定着君主、君主管制着人民，然而，民意最终制约着天意。<sup>③</sup>这就是中国民本政治哲学的最早的、也是最经典的表达。周公的政治哲学乃是这样一种制约结构，包括三个方面：

### （一）天→君

周公的“天命”观念是人们所熟知的，大意是说：君之所以立，乃天之所命。这其实是当时关于王朝政权之“合法性”<sup>④</sup>的一种基本观念：改朝换代乃是

---

① 关于“原创时代”，参见黄玉顺，《生活儒学导论》，见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社，2006，38-40页。

② 黄玉顺，《绝地天通：天地人神的原始本真关系的蜕变》，《哲学动态》2005年第5期。

③ 黄玉顺，《周公“德治”思想研究》，《泉州师范学院学报》2002年第5期。

④ 政权的所谓“合法性”（legality）其实是一个西方观念，而且只是西方的一个现代性概念，它既未必适用于非西方的政治生活，也未必适用于前现代的政治生活。如果超越西方现代性来讨论“合法性”问题，那么，就必须对所谓“法”作出一种新的解释。合法性的所谓“法”涉及两个层面的问题：第一，政权的产生是否符合某种现行的政治制度规范。此时人们并不追问这个政治制度规范本身是否正义；这种政治制度本身所规定的制度规范便是“法”。第二，更进一步追问这种现行政治制度本身是否符合正义原则。在这层意义上，政权之合法性问题就不再属于制度层面的问题，而属于为制度规范奠基的正义原则层面的问

“革命”，而革命是秉受“天命”。这就正如《周易·革象传》所说：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”<sup>①</sup> 仅此而论，周公的思想并未超出这一观念：

周公拜手稽首曰：王命予来，承保乃文祖受命民。《尚书·洛诰》

（此乃周公）答（成王）“诞保文武受民”之言也。《尚书·蔡传》

这里，成王只说到文武“受民”，周公则进一步说到“受命民”，这是颇有深意的：文武之所以能“受民”，乃是因为“受命”（秉受天命），即篇末所说的“惟周公诞保文武受命”。君主由受命而受民，然后由受民而治民：

孺子王矣，继自今，……相我受民，……以义我受民。《尚书·立政》

孺子今既为王矣，继此以往，……相助左右所受之民，……以治我所受之民。《尚书·蔡传》

关于这里的“受民”，蔡沈指出：“民而谓之‘受’者，言民者乃受之于天，受之于祖宗，非成王之所自有也。”这就是说，君是由天选择决定的。

## （二）君→民

上引材料说到：由“受命”而“受民”，于是君主“治我所受之民”。君主管制人民，地位至高无上：

公曰：前人敷乃心，乃悉命汝，作汝民极。《尚书·君奭》

---

题，这个正义原则便是其“法”。而我们也知道，在中国话语中，正义原则也就是“义”的原则，这才是“合法性”的根本“法”。于是，全部问题就在于对“义”的理解与解释。

① 《周易》，《十三经注疏·周易正义》，中华书局1980年影印本。

周公与召公同受武王顾命辅成王，故周公言：前人敷乃心腹，以命汝召公位三公，以为民极。《尚书·蔡传》

这里是说周公受顾命、辅成王，而为摄政，虽无君王之名，而有君王之实。召公亦然。而君王乃“民极”。“极”即房屋的栋梁，位在最高之处。段玉裁《说文解字注·木部》：“极者，谓屋至高之处”；“凡至高至远皆谓之极”。又《说文解字注·八部》：“极，犹准也。”<sup>①</sup>合而论之，“极”乃至高准则之义。《周礼·天官冢宰》开篇亦讲“民极”：“惟王建国，……以为民极。”<sup>②</sup>这也是说的君主乃是人民之中的至高无上者、为人民设立准则。此“民极”实则即《尚书·洪范》“皇极”之义：

皇极：皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。……人无有比德，惟皇作极。……时人斯其惟皇之极。……无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。……曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。

于是，不仅君主为民立法，而且君主本身即法：

予乃胤保，大相东土，其基作民明辟。《尚书·洛诰》

予乃继太保而往，大相洛邑，其庶几为王始作民明辟之地也。《尚书·蔡传》

蔡沈解释上文“复子明辟”指出：“明辟者，明君之谓”；“谓成王为‘明辟’者，尊之也”。称君为“辟”，意味着君乃民之法。《说文解字·辟

<sup>①</sup> 段玉裁，《说文解字注》，上海古籍出版社，1989。

<sup>②</sup> 《周礼》，《十三经注疏·周礼注疏》，中华书局1980年影印本。

部》：“辟，法也。从卩、从辛，节制其罪也。从口，用法者也。”<sup>①</sup> 例如《尚书·酒诰》“我之弗辟”孔安国传：“辟，法也。”《诗经》说：“皇王维辟”（《大雅·文王有声》<sup>②</sup>）；陆德明释文：“辟，法也”（《经典释文·毛诗音义》<sup>③</sup>）。所以，《尔雅·释诂上》说：“辟，君也”；邢昺疏：“辟者，法也，为天下所法则也”。<sup>④</sup> 这就是说，君即是民的法则。

因此，自然而然，君主拥有绝对的行政权力。例如，君主为民立长：

亦越文王、武王，……以敬事上帝，立民长伯。《尚书·立政》

文、武……以是敬事上帝，则天职修而上有所承；以是立民长伯，则体统立而下所所寄：人君位天人之两间而俯仰无忤者，以是也。《尚书·蔡传》

这就是说，君主只对天负责，不对民负责；君主管制人民，就是对天负责的体现。例如，召公引周公的话：

旦曰：其作大邑，其自时配皇天，毖祀于上下，其自时中义，王厥有成命，治民今休。《尚书·召诰》

又举周公尝言作此大邑，自是可以对越上天，可以飨答神祇，自是可以宅中图治。成命者，天之成命也。成王而能绍上帝，服中土，则庶几天有成命，治民今即休美矣。《尚书·蔡传》

总之，由于天命，君主对于其人民拥有统治权。这种统治权，实际上也就是

① 许慎，《说文解字》，中华书局，1963。

② 《诗经》，《十三经注疏·毛诗正义》，中华书局1980年影印本。

③ 陆德明，《经典释文》，上海古籍出版社，1985。

④ 《尔雅》，《十三经注疏·尔雅注疏》，中华书局1980年影印本。

国家政权对于人民的管理权。这其实是古今中外任何一种政治体制都必须有的一种权力关系；问题仅仅在于：这是谁的授权？这种权力的来源何在？即：主权何来？下文的分析将会表明：中国政治哲学传统其实不是“主权在君”而是“主权在天”；然而如果天意其实就是民意，那么实质上就意味着“主权在民”。所以，君主对于人民的统治权其实仅仅是事情的一个方面；另一方面，在周公心目中，同样因为天命，君主归根结底是对人民负责、甚至是听命于人民的。这是因为，周公认为：天命实质上是民命。

### （三）民→天

民意决定天意的思想，乃是周公对中国政治哲学传统的一个最伟大的贡献。为此，周公经常将“民”与“天”相提并论：

今日耽乐，乃非民攸训，非天攸若。《尚书·无逸》

训，法；若，顺。……一日耽乐，固若未害，然下非民之所法，上非天之所顺。《尚书·蔡传》

我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威，越我民罔尤违，惟人。《尚书·君奭》

我亦不敢苟安天命，而不永远念天之威，于我民无尤怨背违之时也。天命民心，去就无常，实惟在人而已。《尚书·蔡传》

予惟用闵于天越民。《尚书·君奭》

予惟用忧天命之不终，及斯民之无赖也。《尚书·蔡传》

周公的意思其实就是：天命其实就是民心，天之所顺其实就是民之所法；因此，民无所赖（民不聊生）也就意味着天命不终（天不果命）。民心决定天命，这可能是当时周王朝的领导层已经达成的一种共识，例如《泰誓》载武王语：“民之所欲，天必从之”（《古文尚书·泰誓上》）；“天视自我民视，天听自我民听”（《泰誓中》）；“自绝于天，结怨于民”（《泰誓下》）。

下面，我们较为详尽地考察一下周公关于民意决定天意的思想：

## 二、周公政治哲学的民本内涵

对于周公的民本政治哲学思想，我们可以从以下三个方面来加以分析：

### （一）天从民愿

蔡沈在注《召诰》“欲王以小民受天永命”时，引苏氏语：“以民心为天命。”这可以说是对周公思想的一个非常准确的领会。周公认为：民意决定着天意。在《多士》中，周公申明周取代殷乃是天命：“尔殷遗多士，弗吊！旻天大降丧于殷。我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命，终于帝。肆尔多士，非我小国敢弑殷命，惟天不畀，允罔固乱，弼我，我其敢求位？”然后紧接着指出：天意其实就是民意：

惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。《尚书·多士》

言天命之所不与，即民心之所秉为；民心之所秉为，即天威之所明畏者也。反复天民相因之理，以见天之果不外乎民，民之果不外乎天也。《尚书·蔡传》

蔡沈这个“天民相因”的理解是很到位的：天不外乎民，民不外乎天；天即

是民，民即是天。也正因为如此，周公才会感到民心可畏：

公曰呜呼！君惟乃知民德，亦罔不能厥初，惟其终。《尚书·君奭》

周公叹息，谓召公践历谄练之久，惟汝知民之德。民德，谓民心之向顺，亦罔不能其初，今日罔罔尤违矣，当思其终，则民之难保者，尤可畏也。《尚书·蔡传》

蔡沈随即指出：“上章言天命、民心，而民心又天命之本也。”蔡氏“民心天命之本”这个论断非常重要！可谓“民为天本”。周公书中尽管没有出现“民本”这个说法，但实际上周公的政治思想就是“以民为本”。也正因为如此，周公这样解释武庚为何敢于叛乱的原因：

殷小腆，诞敢纪其叙，天降威，知我国有疵，民不康，曰“予复”，反鄙我周邦。《尚书·大诰》

言武庚以小厚之国，乃敢大纪其既亡之绪，是虽天降威于殷，然亦武庚知我国有三叔疵隙，民心不安，故敢言“我将复殷业”，而欲反鄙邑我周邦也。《尚书·蔡传》

周公言下之意是说：就连作乱的武庚也知道是民心决定着天意。所以，如果不知民意，也就意味着不知天命：

洪惟我幼冲人，嗣无疆大历服，弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命？《尚书·大诰》

言大思我幼冲之君，嗣守无疆之大业，弗能造明哲以导民于安康，是人事且有所未至，而况言其能格知天命乎？《尚书·蔡传》

这里，蔡沈的解释不是十分确切。其实，周公的意思是说：不能使民安康，怎么谈得上知天命呢？

正因为天从民愿，民才会敬天。周公说殷纣是“罔顾于天显民祗”（《尚书·多士》），即“无复顾念天之显道、民之敬畏”（《书经集传》）。这就是说，殷纣不明民之所以敬天的道理。

## （二）天为民相

进一步说，周公认为：民之所以敬天，乃是因为天为民相（辅助）。周公在东征武庚、昭告天下时明确提出：天是“相”（佐助）民的。他说：

今天其相民，矧亦惟卜用。《尚书·大诰》

今天相佑斯民，避凶趋吉，况亦惟卜是用。《尚书·蔡传》

蔡沈此处对“相”的解释有误。“相”并没有“佑”的意思，而是“佐”的意思，亦即佐助、扶持的意思。“相”字的本义是“视”：“相，省视也”（《说文解字·目部》）；“目接物曰相，故凡彼此交接皆曰相”（段玉裁《说文解字注》）；而引伸为扶助的意思。陆德明《经典释文·论语·卫灵公》解释“固相师之道也”：“相，扶也。”孔颖达《礼记正义·仲尼燕居》解释“譬犹瞽之无相”：“相，谓扶相。”<sup>①</sup>郭璞《尔雅注·释言》解释“戎相也”：“相，佐助。”《尚书·盘庚下》“予其懋简相尔”孔安国传：“相，助也。”秦代“初置丞相”，即取此“佐助”义。（《史记·秦本纪》裴驷集解引应劭）<sup>②</sup>按此理解，天只是民的丞相，民才是天的君主。周公同样的说法还有：

<sup>①</sup> 《礼记》，《十三经注疏·礼记正义》，中华书局1980年影印本。

<sup>②</sup> 司马迁，《史记》，裴驷集解，中华书局，1982。

相我受民。《尚书·立政》

相助左右所受之民。《尚书·蔡传》

由此可见，所谓“天相民”就是“天助民”的意思。《尚书·吕刑》也表述了同样的观念：“天相民”；对此，《经典释文》引马注：“相，助也。”《尚书·西伯戡黎》也讲：“非先王不相我后人”；孙星衍解释：“相，即助也。”<sup>①</sup> 不仅《尚书》，《左传·昭公四年》：“晋楚唯天所相”；杜预注：“相，助也。”<sup>②</sup>《国语·楚语下》：“皇神相之”；韦昭注：“相，助也。”<sup>③</sup>《汉书·贾山传》“此天之所以相陛下也”颜师古注：“相，助也。”<sup>④</sup> 可见“天为民相”确属周公的一个非常重要的思想：天是助民的。

“天为民相”的具体表现，就是“天为民劳”、即天勤劳于民：

天棐忱辞，其考我民，予曷其不于前宁人图功攸终？天亦惟用勤恣我民，若有疾，予曷敢不于前宁人攸受休毕？《尚书·大诰》

恣者，艰难而不易。言天之所以否闭艰难、国家多难者，乃我成功之所在，我不敢不极卒武王所图之事也。……棐，辅也。宁人，武王之大臣。……民献十夫以为可伐，是天辅以诚信之辞，考之民而可见矣。我曷其不于前宁人而图功所终乎？“勤恣我民若有疾”者，四国勤恣我民，如人有疾，必速攻治之，我曷其不于前宁人所受休美而毕之乎？《尚书·蔡传》

蔡沈将“天棐忱辞，其考我民”解释为“天辅以诚信之辞，考之民而可见矣”是不错的（但“以”字似多余），这就是说，“民献十夫以为可伐”的民意

① 孙星衍，《尚书今古文注疏》，中华书局，1986。

② 《左传》，《十三经注疏·春秋左传注疏》，中华书局1980年影印本。

③ 《国语》，韦昭注，上海古籍出版社，1988。

④ 班固，《汉书》，中华书局，1962。

体现了天辅助民的天意。然而蔡沈将“天亦惟用勤毖我民”解释成“四国勤毖我民”，这显然是不对的，不仅随意置换了主语，而且也与前文之意不合。周公所谓“天勤毖民”，是说的“天勤劳民”，“毖”通“祕”，乃“劳”之义。本篇《大诰》另有两个“毖”字“无毖于恤”、“天闿毖我成功所”亦然，王念孙《广雅疏证·释诂一》的解释可证：“《大诰》：‘无毖于恤。’传云：‘无劳于忧。’又：‘天闿毖我成功所。’《汉书·翟方进传》‘毖’作‘劳’。毖与祕通。”<sup>①</sup> 同样，孔颖达《尚书正义·大诰》解释“无毖于恤”也认为：“毖，劳也。”这就是说，“毖”通“祕”，而“祕”就是“劳”的意思。（《广雅·释诂一》）“天勤劳民”是说的天为民而勤劳；用今天的话来说，天是为人民服务的。

天之助民，还表现在天会惩戒那种不能“忧民”、“裕民”、“开民衣食之源”的君主：

惟帝降格于夏，有夏诞厥逸，不肯威言于民，乃大淫昏……。厥图帝之命，不克开于民之丽，乃大降罚，崇乱有夏……。不克灵承于旅，罔丕惟进之恭，洪舒于民。《尚书·多方》

言帝降灾异以谴告桀，桀不知戒惧，乃大肆逸豫，忧民之言尚不肯出诸口，况望其有忧民之实乎！……言桀校诬上天，图度帝命，不能开民衣食之原，于民依恃以生者一皆抑塞遏绝之，犹乃大降威虐于民，以增乱其国。……不能善承其众，不能大进于恭、而大宽裕其民。《尚书·蔡传》

总之，周公在天民关系上的基本观点就是：民为天本，天为民相。所以，事实上在周公看来，所谓“君管制民”，不过是君主服务于人民而已。

<sup>①</sup> 王念孙，《广雅疏证》，上海古籍出版社，1983。

### （三）天裕民生

前引《多方》周公谈到，“天为民相”就要“开民衣食之源”：

（夏桀）厥图帝之命，不克开于民之丽，……不克灵承于旅，罔丕惟进之恭，洪舒于民。《尚书·多方》

丽，犹“日月丽乎天”之丽，谓民之所依以生者也，依于土、依于衣食之类。……言桀校诬上天，图度帝命，不能开民衣食之原，于民依恃以生者一皆抑塞遏绝之，犹乃大降威虐于民，……不能善承其众，不能大进于恭、而大宽裕其民。《尚书·蔡传》

这就是说，在周公看来，天为民相的一个最基本的方面，就是“辅民常性”，具体来说就是“裕民”、即让人民生活富裕：

听朕教汝，于棗民彝，汝乃是不覆，乃时惟不永哉。……彼裕我民，无远用戾。《尚书·洛诰》

听我教汝所以辅民常性之道，汝于是而不勉焉，则民彝泯乱，而非所以长久之道矣。……彼，谓洛邑也。王于洛邑和裕其民，则民将无远而至焉。《尚书·蔡传》

蔡沈认为：“此教养万民之道也。”但蔡氏的具体解释是存在问题的。陆德明《经典释文》引马注：“覆，勉也。”从语法上来看，“汝于是而不勉”中的“是”是一个指代词，其所指代的正是前句“于棗民彝”，蔡沈释为“辅民常性”，这大致是不错的。但更严格讲来，“民彝”就是“民常”而已。《说文解字·糸部》：“彝，宗庙常器也”；段玉裁注：“彝本常器，故引伸为彝常”。例如《尚书·洪范》“我不知其彝伦攸叙”蔡沈集传：“彝，常也。”如果“彝

伦”就是常伦、常法、常理，那么“彝”就是“常”的意思而已。这个“民常”，周公说得很清楚，那就是“裕民”。后来孟子“仁政”主张“制民之产”，正是继承的这个思想。（《孟子·梁惠王上》<sup>①</sup>）

因此，周公要求君主懂得人民“所恃以为生者”：

君子所其无逸，先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依。《尚书·无逸》

依者，指稼穡而言，小民所恃以为生者也。……民非稼穡则无以生也。……周公法无逸之训，而首及乎此，有以哉。《尚书·蔡传》

为此，周公盛赞殷商的三位明君：

我闻曰：昔在殷王中宗，严恭寅畏，天命自度，治民祇惧，不敢荒宁。……其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人，……不敢荒宁，嘉靖殷邦，至于小大，无时或怨。……其在祖甲，不义惟王，旧为小人，作其即位，爰知小人之依，能保惠于庶民，不敢侮鰥寡。《尚书·无逸》

中宗，太戊也。中宗严恭寅畏，以天理而自检律其身，至于治民之际，亦祇敬恐惧，而不敢怠荒安宁。……高宗，武丁也。未即位之时，其父小乙使久居民间，与小民出入同事，故于小民稼穡艰难，备尝知之也，……礼乐教化蔚然于安居乐业之中也，……小大无时或怨者，万民咸和也。……祖甲，高宗之子、祖庚之弟也。郑玄曰：高宗欲废祖庚，立祖甲，祖甲以为不义，逃于民间。……《尚书·蔡传》

这三位明君之所以能够在位长久，都是能够“知稼穡之艰难”、“知小人之

<sup>①</sup> 《孟子》，《十三经注疏·孟子注疏》，中华书局1980年影印本。

依”；而商朝此后之君则不然，“自时厥后，立王生则逸；生则逸，不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从。自时厥后，亦罔或克寿：或十年，或七八年，或五六年，或四三年。”

于是，周公从“民怨”的角度来阐明国家或治或乱的缘由：

古之人犹胥训告，胥保惠，胥教诲，民无或胥诳张为幻。此厥不听，……民否则厥心违怨，否则厥口诅祝。《尚书·无逸》

言古人德业已盛，其臣犹且相与诚告之，相与保惠之，相与教诲之，……故当时之民，无或敢诳诞为幻也。……于上文古人胥训告保惠教诲之事而不听信，则……厥心违怨者，怨之蓄于中也；厥口诅祝者，怨之形于外也。为人上而使民心口交怨，其国不危者，未之有也。《尚书·蔡传》

厥或告之曰：“小人怨汝詈汝。”则皇自敬德。厥愆，曰：“朕之愆，允若时。”不啻不敢含怒。此厥不听，人乃或诳张为幻。曰：“小人怨汝詈汝。”则信之。则若时，不永念厥辟，不宽绰厥心。乱罚无罪，杀无辜，怨有同，是丛于厥身。《尚书·无逸》

君人者，要当以民之怨詈为己责，不当以民之怨詈为己怒。以为己责，则民安而君亦安；以为己怒，则民危而君亦危矣。《尚书·蔡传》

因此，为周朝的长治久安计，周公告诫成王“无逸”，宗旨在于“勤民”。他以文王为例：

文王卑服，即康功田功，徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡，自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。《尚书·无逸》

卑服，犹禹所谓恶衣服是也。康功，安民之功；田功，养民之功。……

文王有柔恭之德，而极其徽懿之盛，和易近民，于小民则怀保之，于鰥寡则惠鲜之。……《尚书·蔡传》

周公于是告诫成王效法文王：“其无淫于观、于逸、于游、于田，以万民惟正之供。”所谓“惟正之供”，就是“于常贡正数之外，无横敛也”（《书经集传·无逸》）。这就是说，绝不能对人民横征暴敛。

总而言之，正如蔡沈指出的：“大抵《无逸》之书，以‘知小人之依’为一篇纲领”；“天地以万物为心，人君以万民为心”；“盖先王之法，甚便于民，甚不便于纵侈之君。如省刑罚以重民命，民之所便也，而君之残酷者，则必变乱之；如薄赋敛以厚民生，民之所便也，而君之贪侈者，则必变乱之。”（《书经集传·无逸》）一言以蔽之：天服务于民生，君亦服务于民生。

### 三、周公政治哲学的现代启示

周公的民本政治哲学对于现代政治具有特别重要的启示意义，这里择要而论：

#### （一）民本主权的归属问题：主权在民

前文已经表明：周公的政治哲学其实不是“主权在君”而是“主权在天”；然而既然“民为天本”，那么周公民本思想的实质就是“主权在民”了。周公政治哲学的一个核心问题，也与任何政治哲学一样，是处理君与民、或国家与人民之间的权力结构；而周公民本政治哲学的特色，在于设计了君与民之间的这样一种相互制约关系：

民 <=> 君

简而言之，周公民本政治哲学的要义就是：首先是人民选择了君主，然后是

君主管理着人民。在现代民主政治中，权力结构则是这样一种相互制约关系：

国民 <=> 国家

这是国民选择国家，国家管理国民。但显而易见的是，周公政治哲学的政治权力结构与现代民主政治的权力结构是一种同构的关系，只是关系双方的实体性质有所不同，这是不同历史时代的生活方式的必然要求。

由此看来，周公民本思想的政治权力结构实质上是一种古代形态的“民主”观念。周公书中出现了三处“民主”字样：

天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏。……乃惟成汤，克以尔多方简，代夏作民主。《尚书·多方》

言天惟是为民求主尔，桀既不能为民之主，天乃大降显休命于成汤，使为民主，而伐夏、殄灭之也。……简，择也。民择汤而归之。《尚书·蔡传》

天惟五年，须臾之子孙，诞作民主，罔可念听。《尚书·多方》

天又未忍遽绝之，犹五年之久，须待暇宽于紂，观其克念，大为民主，而紂无克念可听者。《尚书·蔡传》

这里的“民主”当然不是现代意义的“民主”（人民作主），而似乎仅仅是“民之主”、即“作民之主”、“为民作主”的意思，即君主是人民的主宰。从语法结构上分析，古代汉语的“民主”是一个偏正结构，而现代汉语的“民主”则是一个主谓结构。这就是说，古代汉语的“民主”，如果仅仅从字面上来看，只是体现了周公政治权力结构的“君主→人民”一个维度，而未体现“人民→君主”这个维度。

但是，事情不是这么简单。如果考虑到上文已充分证明的周公民本思想的人

民主权实质，那么周公所说的“民主”必定有待我们深悟详察一番。其实，当时汉语的“主”并不一定就意味着主宰。且举一个极端的例子，《尚书·武成》就称罪魁祸首为“主”：“今商王受（纣）无道，……为天下逋逃主”；孔颖达疏：“主，魁首也”。就其一般含义而论，“主”不过是比喻中心、核心而已。

《说文解字·丶部》：“主，灯中火主也。……象形。”就其正面含义而论，“主”也不过是指的倡导者、主持者而已，正如《荀子·正论》所说：“主者，民之唱（倡导）也。”在现代政治中，作为最高领导人的主席或者总统，就是国家事务的主持者、倡导者；在古代政治中，同样作为最高领导人的君主，也是国家事务的主持者、倡导者。

因此，周公书中的“天惟为民求主”意味着：这是选择国家事务的最高主持者、最高领导人。这种选择乃是“由天为民”：一方面是“为民”，此即所谓“for the people”的观念；另一方面则是“由天”，而上文已说明，在周公心目中，“天”其实就是“民”，这就意味着“由天”选择其实就是“由民”选择，此即所谓“by the people”的观念；合起来看，这其实也就是“人民主权”，此即所谓“of the people”的观念。<sup>①</sup> 这不禁使我们想起孟子的名言：

民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子；得乎天子为诸侯；得乎诸侯为大夫。（《孟子·尽心下》）

桀纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。（《孟子·离娄上》）

问题仅仅在于：选择的具体方式，古今有所不同。但这种选择方式的不同，也只是一以贯之的“民本”政治原则“人民主权”的不同体现方式而已。人民主

<sup>①</sup> “The government of the People, by the People and for the People”本是美国总统林肯在《葛底斯堡演说》中提出的著名原则，孙中山翻译为“民有、民治、民享”。

权实现形式的历史变异，所依据的是一种正义原则。（详后）

## （二）民本主权的实现途径：民意代表

古今中外概莫能外：人民主权的一种具体的实现途径就是民意代表。当然，民意代表的具体性质，古今也是有所不同的；然而无论如何，他们都是民意的代表。周公特别表彰的“民献十夫”就是非常典型的：

今蠢。今翼日，民献有十夫，予翼以于，救宁武图功。《尚书·大诰》

谓今武庚蠢动，今之明日，民之贤者十夫，辅我以往，抚定商邦，而继嗣武王所图之功也。《尚书·蔡传》

可见所谓“民献”就是“民之贤者”。周公心目中的这种作为民意代表的“民献”或者“献民”，甚至还包括殷商遗民之中的贤者：

孺子来相宅，其大惇典殷献民。《尚书·洛诰》

殷献民，殷之贤者也。言当大厚其典章、及殷之献民。……人君恭以接下，以恭而倡后王也。《尚书·蔡传》

这样的“献民”，也叫“俊民”：

其汝克敬德，明我俊民，……。《尚书·君奭》

汝……当能自敬德，……明扬俊民，布列庶位，以尽大臣之职业，……。《尚书·蔡传》

这样的“献民”“俊民”，又叫“常人”：

继自今后王立政，其惟克用常人。《尚书·立政》

常人，常德之人也。《尚书·蔡传》

“献民”之“献”本与宗庙祭祀有关，而引伸为贤圣。例如何晏引证郑注：“献犹贤也。”（《论语注疏·八佾》）关于“民献十夫”之“献”，孙星衍引《尔雅·释诂》说：“献，圣也。”（《尚书今古文注疏·大诰》）因此，“民献”或者“献民”是说的人民当中的“圣贤”、即杰出者。周公认为，应该由他们来充当民意代表。

对于这个“献”字，段玉裁解释说：“献本祭祀奉犬牲之称，引伸之为凡荐进之称。”（《说文解字注·犬部》）他进一步解释：“‘献’得训‘贤’者，《周礼注》：献读为仪。是以伏生《尚书》‘民仪有十夫’，《古文尚书》作‘民献’。汉孔庙碑、费凤碑、斥彰长田君碑，皆用‘黎仪’字，皆用伏生《尚书》也。班固《北征颂》亦用‘民仪’字。”（同前）这就是说，“民献”本作“民仪”、“黎仪”。段玉裁的意思是：“献”的意思是“仪”，并且本来就是写做“仪”的。

这个“仪”字非常关键，它与下文将要讨论的“义”或“正义”问题密切相关。许慎解释正义之“义”：“义，己之威仪也。”（《说文解字·我部》）许慎将“义”仅仅解释为“威仪”是并不全面的，人的威仪是在一定的“礼仪”（仪式）中表现出来的，但礼仪只是“礼制”（制度规范）的外在表现形式，而礼制又是更为根本的“礼义”（正义原则）的制度化，因此，威仪只是正义在一个人身上的正义感的仪态化表现。这里的根本，在于正义。

所以，周公书中还有“义民”的说法：

惟天不畀纯，乃惟以尔多方之义民，不克永于多享。《尚书·多方》

义民，贤者也。言天不与桀者大，乃以尔多方贤者，不克永于多享，以

至于亡也。《尚书·蔡传》

谋面用丕训德，则乃宅人，兹乃三宅无义民！《尚书·立政》

……徒谋之面貌，用以为大顺于德，乃宅而任之，如此，则三宅之人，岂复有贤者乎！《尚书·蔡传》

这种“义民”作为贤者，乃是有德之人：

亦越武王，率惟救功，不敢替厥义德，率惟谋，从容德，以并受此丕丕基。《尚书·立政》

义德：义德之人。容德：容德之人。盖义德者，有拨乱反正之才；容德者，有休休乐善之量：皆成德之人也。《尚书·蔡传》

由这种“义民”来充当民意代表，根本是因为他们具有正义感，正如荀子所说：“《传》曰：‘从道不从君。’故正义之臣设，则朝廷不颇。”（《荀子·臣道》）这里，“从道不从君”（遵从道义而非遵从君主）可谓是对民意代表的品质的一个非常精当的规定；而其所从之“道”就应当是前文谈到的“教养万民之道”——“开民衣食之源”。

### （三）民本主权形式变异的根据：正义原则

中国古代的正义观念，集中体现在“义”这个范畴之中。孔子说过，“礼”有“损益”（《论语·为政》），即制度规范是历史地变动的；但这种变动的背后是不变的正义原则，“无适也，无莫也，义之与比”（《里仁》）、“义以为上”（《阳货》）。这就叫做“义以为质，礼以行之”（《卫灵公》）。制度变动的目的就是“务民之义”（《雍也》），亦即“行义以达其道”（《季

氏》)。孔子的正义观念正是继承了周公的正义思想。上文谈到，人民主权的实现形式乃是历史地变异的，其变异所依据的就是正义原则。为此，我们讨论一下周公的正义观念。

在中国哲学中，孟子明确提出了“仁→义→礼→智”的正义理论建构。其中“义→礼”意味着：制度规范（礼）的根据乃是正义原则（义）。而“仁→义”则意味着：正义（义）的渊源乃是仁爱（仁）。事实上这些观念都已在周公那里出现了。尽管“仁”作为一个思想体系的核心观念是从孔子才开始的，周公书中仅有一处提到“仁”、一处提到“爱”，但事实上周公的思想、行为时时处处充满着仁爱精神，孔子正是继承了这种仁爱精神：

予仁若考，能多材多艺，能事鬼神。《尚书·金縢》

周公言我仁顺祖考，多才干，多艺能，可任役使，能事鬼神。《尚书·蔡传》

尔乃迪屡不静，尔心未爱；尔乃不大宅天命；尔乃屑播天命；尔乃自作不典，图忱于正。《尚书·多方》

尔乃屡蹈不靖，自取灭亡，尔心其未知所以自爱耶？尔乃大不安天命耶？尔乃轻弃天命耶？尔乃自为不法，欲图见信于正者，以为当然耶？此四节，责其不可如此也。《尚书·蔡传》

这种仁爱远不仅仅局限于“顺祖考”、“自爱”，而是具有更其普泛的涵义。周公甚至认为，对于敌对势力也应该有恻隐之心：

昔朕来自奄，予大降尔四国民命，我乃明致天罚，移尔遐逝，比事臣我宗，多逊。《尚书·多士》

言昔我来自商奄之时，汝四国之民，罪皆应死，我大降尔命，不忍诛戮，乃止明致天罚，移尔远居于洛，以亲比臣我宗周，有多逊之美，其罚盖亦甚轻，其恩固已甚厚。《尚书·蔡传》

我惟大降尔四国民命。《尚书·多方》

我惟大降宥尔四国民命。举其宥过之恩，而责其迁善之实也。《尚书·蔡传》

正是在这种仁爱精神的前提下，周公谈到了关于正义原则的基本观念：

#### (1) 正当性原则。

周公正义观念的第一条原则就是正当性原则：

义尔邦君，越尔多士，尹氏、御事，绥予曰：“无愆于恤，不可不成乃宁考图功。”《尚书·大诰》

然以义言之，于尔邦君，于尔多士，及官正治事之臣，当安我曰：“无劳于忧，诚不可不成武王所图之功。”《尚书·蔡传》

蔡沈虽然没有直接译释“义”字，却间接译释为“当”：“以义言之……当……”。通俗地说，这个“义”、亦即“当”是“应当”的意思。那么，应当怎样呢？根据其上下文可知：周公的意思不是应当自我忧劳，“不印自恤”、“无愆于恤”；而是应当为人民而忧劳：因为“国有疵，民不康”、“呜呼！允蠢鰥寡，哀哉！”所以“朕言艰日思”、“永思艰”。显然，这样的忧国忧民，正是仁爱精神的体现。后来孔门所说的“当仁不让”<sup>①</sup>即“仁以为己任”<sup>②</sup>正是这个意思。这就是说，在周公看来，正当性来自仁爱精神：在政治事务中，凡事

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·泰伯》。

若不是出于对人民的仁爱，就没有正当性。这也是后来孟子政治哲学“仁政”之所本。

古代汉语“义”有两个缺一不可的基本语义：一是“当”，意为正当；一是“宜”，意为适宜。《管子·明法解》说：“明主之治国也，案其当宜，行其正理。”<sup>①</sup> 俞樾按：“当犹正也。”（《诸子平议·管子五》<sup>②</sup>）这就是说，“当”是“正”、即正当的意思，同时也有“宜”、即适宜的意思。此即所谓“当宜”、亦即“正义”；亦称“宜当”，如《吕氏春秋·执一》说：“变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当。”<sup>③</sup> 其实，“当”本来就有“宜”（适宜、适合）的意思。例如《礼记·乐记》所说：“夫古者，天地顺而四时当，民有德而五谷昌，疾疢不作而无妖祥，此之谓大当。然后圣人作为父子君臣，以为纪纲。”这里的“四时当”就是“四时宜”的意思，是说作为制度规范的纪纲必须符合于这种适宜性。这就犹如荀子所说：“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。《诗》曰：‘物其有矣，惟其时矣。’此之谓也。”（《荀子·不苟》）这里，“唯其当”是说的正当性，而“惟其时”就是说的适宜性。

## （2）适宜性原则。

所以，周公正义观念的另一条原则乃是适宜性原则：

其在祖甲，不义惟王，旧为小人，……。《尚书·无逸》

郑玄曰：“高宗欲废祖庚，立祖甲，祖甲以为不义，逃于民间，故云‘不义为王’。”《尚书·蔡传》

郑玄的意思是说：祖甲认为不立自己的长兄祖庚为王、而立自己为王，这是

① 《管子》，郭沫若等《管子集校》本，科学出版社，1956。

② 俞樾，《诸子平议》，上海书店，1988。

③ 吕不韦，《吕氏春秋》，高诱注，《诸子集成》本，北京：中华书局，1957。

“不义”、亦即“不宜”的。这里的“义”是值得我们深究的。一种理解：祖甲作出的“不义”判断，所根据的是嫡长子继承制。但这样的理解是存在问题的：其一、这样一来，我们得到的就不是“义→礼”的决定关系，而是“礼→义”的决定关系，但这是既不符合一般的正义观念、也不符合儒家的正义思想的；其二、众所周知，中国宗法社会的嫡长子继承制，始于商末，定于西周，也就是说，祖甲的时代并无现成既定的嫡长子继承制，至少这种制度还是很不确定的。其实，祖甲得出“不义”的判断，其想法正是“义”的基本含义，也就是“宜”；“不义”是说的“不宜”。作为制度规范即“礼”的嫡长子继承制的最终确立起来，所根据的正是“义”即正义原则之中的适宜性原则，即适宜于当时的宗法社会的生活方式。

所以，《尚书·金縢》篇载，成王不惜“违礼”亲迎周公：

王执书以泣曰：“其勿穆卜。昔公勤劳王家，惟予冲人弗及知。今天动威以彰周公之德。惟朕小子其新迎。我国家礼亦宜之。”《尚书·金縢》

“新，当作亲。成王启金縢之书，欲卜天变，既得公祝册之文，遂感悟执书以泣，言不必更卜，昔周公勤劳王室，我幼不及知，今天动威以明周公之德，我小子其亲迎公以归，于国家礼亦宜也。”《尚书·蔡传》

这里的“礼亦宜之”是关键词：“礼”应该“宜”于事，即制度规范应该适宜于当下的生活情境。这正是适宜性原则的体现。

总而言之，由周公奠定基础的中国政治哲学传统之“民本”思想的实质，正是“人民主权”；而不论是我们正在建设的现代的民权政治，还是中国历史上的王权政治、皇权政治，其实都不过是实现这种“人民主权”的不同方式而已。而此表现形式之变革，又无不基于中国政治哲学传统的正义原则。因此，现代民主应仅仅被视为民本的一种特定表现形式。

（作者系中国 四川大学 哲学系教授）

### 参考文献

- 崔基福，《关于儒教与西学的思想分歧和相和理解的研究》，成均馆大学校博士论文，1989。
- 俞 樾，《诸子平议》，上海：上海书店，1988。
- 吕不韦，《吕氏春秋》，高诱注，《诸子集成》本，北京：中华书局，1957。
- 郭沫若等，《管子集校》本，北京：科学出版社，1956。
- 《十三经注疏·孟子注疏》，北京：中华书局1980年影印本。
- 《十三经注疏·尚书正义》，北京：中华书局1980年影印本。
- 蔡 沈，《书经集传》，《四书五经》本，北京：中国书店据世界书局影印本，1985，第2版。
- 黄玉顺，《绝地天通：天地人神的原始本真关系的蜕变》，《哲学动态》2005年第5期。
- 黄玉顺，《周公“德治”思想研究》，《泉州师范学院学报》2002年第5期。
- 《十三经注疏·周易正义》，北京：中华书局1980年影印本。
- 段玉裁，《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1989。
- 《十三经注疏·周礼注疏》，北京：中华书局1980年影印本。
- 许 慎，《说文解字》，北京：中华书局，1963。
- 《诗经》，《十三经注疏·毛诗正义》，北京：中华书局1980年影印本。
- 陆德明，《经典释文》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 《尔雅》，《十三经注疏·尔雅注疏》，北京：中华书局1980年影印本。
- 司马迁，《史记》，裴骃集解，北京：中华书局，1982。
- 孙星衍，《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986。
- 《左传》，《十三经注疏·春秋左传注疏》，北京：中华书局1980年影印本。
- 《国语》，韦昭注，上海：上海古籍出版社，1988。
- 班 固，《汉书》，北京：中华书局，1962。

# The Essence of ‘the People as the Root’ as ‘the Sovereignty of the People’ and Its Principles of Justice

—A Reading of the Duke Zhou’s Philosophy of Polity

Huang Yushun

The tradition of Chinese philosophy of polity is the politics of ‘(regarding) the People as the Root (of a country)’, the foundation of which was laid by the Duke Zhou. The essence of the thoughts of ‘the People as the Root’ is ‘the Sovereignty of the People’ (the sovereignty belongs to the people). Either modern polity of civil power we are constituting or the polities of kingly power and imperial power in Chinese history are only some different forms of the same ‘the Sovereignty of the People’. All the changes of the forms, without exception, were and will be on the basis of the principles of justice (properness and fitness) in the tradition of Chinese philosophy of polity. For this reason, modern democracy should be merely regarded as one of the specific forms of ‘the People as the Root’.

**Key Words:** the People as the Root (of a Country), Democracy, Sovereignty of the People, the Idea of Justice, the Duke Zhou



# 由先秦道家的“为我”主张看中国传统文化的“个人主义”

张富祥

**中文提要：**现代西方学者所界定的个人主义，强调以“自我”为中心，很容易使人想到中国先秦道家的“为我”主张。

中国先秦道家的“为我”主张，以杨朱为代表人物，号称“不拔一毛利天下”，以为“人人不损一毫，人人不利天下”则“天下治”。这一主张基于道家“全性葆真，不以物累形”的人生哲学，其中包涵了对生命的重视、“自我”存在价值的肯定及人人生来平等的观念。而在先秦学者的政治言论中，专从人性论及人生观的立场出发，以个人为社会治理的起点，这也是最明确的表述。其核心观念很接近《简明不列颠百科全书》所说：“个人本身就是目的，具有最高价值，社会只是达到个人目的的手段。”

道家“为我”主张的政治含义指向“无为而治”。“无为而治”的理想状态，有如《老子》所描述的“小国寡民”式的古朴社会景象，还带有浓厚的自然主义色彩。其政治理念实际偏主于一种“自生自发的秩序”，或说是原始性的“无政府主义”。杨朱所提供的治世模型，把这种“自生自发的秩序”具体化了，突出了风俗制度形成过程中的个人主义因素，因而强调社会治理以个体（个人或家庭）为本位，人人为自我也就是自我为人人，个体自治则群体亦治。所谓“人人不损一毫，人人不利天下”，引伸开来，也就可以理解为“任何人或集团都无权决定另外一个人的情形应该怎样”。这样的个人主义主张是建立在中国古

代分散经营而力求自给自足的小农经济基础上的，并且明显包含了对当下社会风俗制度的批判和否定，并不能简单地指斥为利己主义，然与历代儒家大力倡导的集体主义精神直接相冲突。

在中国学术史上，杨朱“为我”的理论表述不过昙花一现，因为它不适于中国传统文化的土壤。中国传统文化培植起来的是根深蒂固的集体主义，作为一种政治和社会哲学的个人主义，在历代占统治地位的思想中几乎没有存在的余地。中国传统文化的重大特征之一是宗法制度从未中断过，而与宗法集体主义并行的是道德至上主义（或说是泛道德化的倾向）。集体主义和个人主义都属于历史的范畴，二者都离不开道德评价，而在中国传统文化的具体语境中，二者的关系集中而普遍地体现为公私之分、义利之辨。中国文化的现代转型，一方面是个人的权利意识的强化与个人权益保障制度的改善；另一方面，提倡道德自律、服务责任、大局观念、整体精神，并因此而反对形形色色与自私自利相联系的个人主义（特别是传统宗法式的“家族主义”），仍将是长期而必要的举措。

**关键词：**杨朱，“为我”主张，“无为而治”，个人主义，集体主义

现代西方学术界所指称的个人主义（individualism），《简明不列颠百科全书》定义为“一种政治和社会哲学”，并揭示其核心观念是“高度重视个人自由，广泛强调自我支配、自我控制、不受外来约束的个人或自我”；同时指出：“作为一种哲学，个人主义包含一种价值体系，一种人性理论，一种对于某些政治、经济、社会 and 宗教行为的总的态度、倾向和信念。个人主义的价值体系可以表述为以下三种主张：一切价值均以人为中心，即一切价值都是由人体验着的（但不一定是由人创造的）；个人本身就是目的，具有最高价值，社会只是达到个人目的的手段；一切个人在某种意义上说道义上是平等的。下述主张最好地表达了这种平等：任何人都不应当被当作另一个人获得幸福的工具。个人主义的人性理论认为，对于一个正常的成年人来说，最符合他的利益的，就是让他有最大限度的自由和责任去选择他的目标和达到这个目标的手段，并且付诸行动。……个人主义者往往把国家看做是一种不可避免的弊病，赞赏‘无为而治’的口号。个人主义也指一种财产制度，即每个人（或家庭）都享有最大限度的机会去取得财产，并按自己的意愿去管理或转让财产。”

这种解释所界定的个人主义，强调以“自我”为中心，很容易使人想到中国先秦道家的“为我”主张，并且上述条目的汉译文本还直接使用了道家政治术语中的核心词汇“无为而治”。本文即拟围绕道家的这一主张，略述中国传统文化理念中与个人主义相关的一些问题，同时随文对中西个人主义内涵的不同作些比较。

## 一、杨朱故事与道家“为我”主张 的人生观和人性论基础

先秦道家的“为我”主张，以杨朱为代表人物，其典型表述见于《列子·杨朱》篇（下简称《杨朱》篇）。

杨朱其人，先秦载籍又称杨子、杨子取、阳子居或阳生，战国初年学者。相传他是老子的弟子，生平大约较墨子稍晚，而较孟子、庄子稍早，然事迹已不可考。《孟子·滕文公下》有“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨”之文，说明他的学说在当时曾发生广泛的影响，然自汉代以来，却未有他的著作传世。现存的有关他的思想的片断史料，散见于《孟子》、《庄子》、《韩非子》、《荀子》、《吕氏春秋》等书中，皆略而不详。学者或说《吕氏春秋》的《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》四篇保存了杨朱学派的重要论点，但还不能认为是这一学派的遗著。<sup>①</sup>

《列子》一书，西汉末刘向校定为八篇，《汉书·艺文志》有著录，今本卷首还保存着刘向的叙录。但今本《列子》出于东晋张湛的重新整理编辑，虽然各篇标题大致未变，而内容可能已不尽是西汉以前旧文。二者之间的异同情况究竟如何，现在已无从推测，如果将来能有相关的地下文献出土，或者还可解决一部分问题。不过仅就《杨朱》篇言之，据张湛《列子序》所说，他所得此篇还是西晋时的传抄本，可能还接近汉代旧本的原貌。刘向叙录曾说“《杨子》之篇，唯贵放逸”，而今本《杨朱》篇所述杨朱学术的基本观点，特别是他的“为我”主张，不但与刘向的叙录相合，而且与先秦载籍所见亦皆相合。以此估计，今本此篇应该大体上还是继承杨朱学派的旧说而来的，至少是主要观念不会出于后人的假托。所以现在研究杨朱的思想，此篇仍可看作是可以利用的文献。

杨朱的“为我”主张，是基于他的人生观和人性论而提出的。《孟子·尽心下》说“杨子取为我”，《吕氏春秋·不二》篇说“阳生贵己”，《淮南子·汜论训》又概括其学说的核心为“全性葆真，不以物累形”。这一类的理念，其实也是早期道家所普遍坚持的，而在《杨朱》篇中都有明确的表述。《杨朱》篇是

<sup>①</sup> 侯外庐、赵纪彬、杜国庠，《中国思想通史》，人民出版社，1957，338—339页。

以对话的形式，从名利关系谈起的。照杨朱所说，人之“为名”其实还是“为富”、“为贵”、“为死”（身后名声）、“为子孙”（泽及子孙），也就是以名声作为获取利益和地位的手段，所以“实无名，名无实”，名声不过是个标签，利益和地位才是实质。<sup>①</sup> 接下便引出了杨朱如下的人生哲学：

百年，寿之大齐（限）；得百年者，千无一焉。设有一者，孩抱以逮昏老，几居其半矣；夜眠之所殫，昼觉之所遗，又几居其半矣；痛疾哀苦，亡失忧惧，又几居其半矣。量十数年之中，適（悠）然而自得，亡（无）介焉之虑者，亦亡（无）一时之中尔。则人之生也，奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常饜足，声色不可常玩闻，乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退，遑遑尔竞一时之虚誉、规死后之余荣，徧徧尔慎耳目之视听、惜身意之是非，徒失当年之至乐，不能自肆于一时，重囚累梏，何以异哉？太古之人，知生之暂来，知死之暂往，故从心而动，不违自然所好，当身之娱，非所去也，故不为名所劝；从性而游，不逆万物所好，死后之名，非所取也，故不为形所及。名誉先后，年命多少，非所量也。

这是说，人寿之大限不过百岁，而能活到百岁的又千无一人。假设有人活到百岁，那么这百岁之中，幼年及老年几居其半，青、壮及未老的时间也不过五十年；而在这五十年中，夜晚睡眠、白天浪费的时间大约占去一半，而遭遇疾病忧患的时间大约又占去这一半的一半，那么累计起来，真正能够享受人生的时间也不过十几年；况且就是这十几年，确可悠然自得而毫无顾虑的日子，也未必能有五六年。如此说来，人生究竟是为了什么呢？快乐又从哪里来呢？就人的本性言之，大概无非是为了美衣美食、声色之娱的享受吧。然而这些又都不可能常常得

<sup>①</sup> 关于为名即是为利的观点，在现实生活中是有一定的人情依据的。顾炎武《日知录》卷6有“君子疾没世而名不称焉”条便谈到：“古人求没世之名，今人求当世之名。吾自幼及老，见人所以求当世之名者，无非为利也。名之所在则利归之，故求之惟恐不及也。苟不求利，亦何慕名？”是可见古今人情，有异亦有同。

到满足，再加上国家法律、社会风俗的限制，更有个人名利追逐的羁绊，于是人生也真如囚徒一般，又从何处寻得一时的自由与快乐？所以杨朱提倡顺从自然，率性而为，可能享受即享受，不能享受则随遇而安，生死名利皆置之度外，又何必计较寿命之长短！

这样的人生哲学，在一般人看来是消极的，尤其与儒家所倡导的积极进取精神恰成反对。但其中确也包涵了对生命的重视及人人生来平等的观念。所以杨朱又说：

万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚贵贱，是所异也；死则有臭腐消灭，是所同也。虽然，贤愚贵贱非所能也，臭腐消灭亦非所能也。故生非所生，死非所死，贤非所贤，愚非所愚，贵非所贵，贱非所贱。然而万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱。十年亦死，百年亦死；仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣（促）当生，奚遑死后？

这些话大意是说，生和死皆出于自然规律，不论对于贤愚贵贱都是一样的，非人类自身所能控制。所谓“万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱”，用的是“齐物论”的观点。《庄子》书中有《齐物论》的专篇，以为“道”是无差别境界的，而万事万物皆为“道”所展现，本来也无固定不变的是非评判标准。较为直观的说法，则是“天地与我并生，而万物与我为一”，人作为天地化生的一种生物，其生生死死与其他种类的生物并无差异，贤愚贵贱也都是相对的体验和评价。杨朱当然也不会以为，人的贤愚贵贱之分都是天然性的，而不是社会性的；他只是在生命关怀的意义上，强调要重视“当生”，而不要过虑“死后”。张湛注此语说：“此讥计后者之感也。夫不谋其前，不虑其后，无恋当今者，德之至也。”这所谓“德”实指道家的重生理论。

过去有说杨朱是个纵欲主义者的，这看法不当。道家并不忌讳人的欲望问

题，也不排斥人的正当的欲望追求，但主张“顺生”、“适欲”、“节欲”，而反对纵欲以害生。《吕氏春秋》的《本生》等四篇，即全是围绕这一主题而展开的。《杨朱》篇也反复谈到，尊荣安富是“逸身”而“顺性”的，贫穷忧苦是“损生”而“犯性”的，二者都有个适度的问题。在杨朱看来，这个适度的标准即在“善乐生者不窆，善逸身者不殖”。就是说，人要乐知天命，只要有基本的生活资料而不致匮乏就行，追求享受也不必为增加财富而过分地费心劳神。篇中还特别针对贵族阶层的状况说：“丰屋、美服、厚味、姣色，有此四者，何求于外？有此而求外者，无厌之性。无厌之性，阴阳之蠹也。”又批判夏桀为“天民之逸荡者”，殷纣为“天民之放纵者”，实际他们虽有“从欲之欢”，而皆忧苦穷年而未尝惬意。这些都透露出明显的反对纵欲的倾向，且以为贪得无厌是违反自然变化规律的。

关于身和物的关系，《杨朱》篇有如下看法：

人肖天地之类，怀五常之性，有生之最灵者人也。人者，爪牙不足以供守卫，肌肤不足以自捍御，趋走不足以逃利害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养。性任智而不恃力，故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。然身非我有也，既生，不得不全之；物非我有也，既有，不得不去之。身固生之主，物亦养之主。虽全生身，不可有其身；虽不去物，不可有其物。有其物，有其身，是横私天下之身，横私天下之物，其唯圣人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣，此之谓至至者也！

这便是《吕氏春秋·本生》篇所特别强调的“重生轻物”观念，也即“以物养性”而非“以性养物”之说。人是“万物之灵”，必须以物质财富为养生之资；但人的智力的运用，贵在“存我”，贱在“侵物”，也就是以物养生的目的在于保持生命，而不可因为欲望的扩张而侵害自然资源。生命是自然赋予的，人的身体属于生命，并不是个体的私有，所以既生之后，就不得不保全它；物质财

富也出于自然界，本不属于个体的私有，而在个体占有之后，也不得不为了养生而消费它。身体固然是生命的载体，而物质财富也为养生所必须。所以人生虽要保全身体，却不可为存身而存身；虽不能脱离物质财富，却不可为存物而存物。为存身而存身，为存物而存物，那就是以己身为天下之身，以己物为天下之物，大概只有“圣人”才能做到这样吧！以己身为天下之公身，以己物为天下之公物，这样的人大概就是道德最高尚的人了。这些话涉及公私关系问题，但总的意思还是物以养性，生命重而财富轻，不可颠倒了二者的轻重关系。

上述各点都可看作是杨朱“为我”主张的理论前提。其“为我”主张的正式提出则见于如下故事：

孟孙阳问杨子曰：“有人于此，贵生爱身，以薪（祈）不死，可乎？”曰：“理无不死。”“以薪久生，可乎？”曰：“理无久生。生非贵之所能存，身非爱之所能厚，且久生奚为？五情好恶，古犹今也；四体安危，古犹今也；世事苦乐，古犹今也；变易治乱，古犹今也。既闻之矣，既见之矣，既更（经）之矣，百年犹厌其多，况久生之苦也乎？”孟孙阳曰：“若然，速亡愈于久生，则践锋刃，入汤火，得所志矣。”杨子曰：“不然。既生则废（置）而任之，究其所欲，以俟于死；将死则废而任之，究其所之，以放于尽。无不废，无不任，何遽迟速于其间乎？”

杨朱曰：“伯成子高不以一毫利物，舍国而隐耕；大禹不以一身自利，一体偏枯。古之人损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”禽子问杨朱曰：“去子体之一毛，以济一世，汝为之乎？”杨子曰：“世固非一毛之所济。”禽子曰：“假济，为之乎？”杨子弗应。

禽子出，语孟孙阳。孟孙阳曰：“子不达夫子之心。吾请言之。有侵若肌肤获万金者，若为之乎？”曰：“为之。”孟孙阳曰：“有断若一节

（肢）得一国，子为之乎？”禽子默然。有间，孟孙阳曰：“一毛微于肌肤，肌肤微于一节，省矣。然则积一毛以成肌肤，积肌肤以成一节，一毛固一体万分中之一物，奈何轻之乎？”禽子曰：“吾不能所以答子。然则以子之言问老聃、关尹，则子言当矣；以吾言问大禹、墨翟则吾言当矣。”孟孙阳因顾与其徒说他事。

杨朱不相信人能够长视久生甚或不死，但也不同意“速亡愈于久生”的说法。他的态度是生则生，死则死，皆顺从自然，听之任之，而不问生命终结的迟速。他更注重的是对人生之“逸”和“苦”的相对理解，以及由此所确定的人生价值观。《杨朱》篇中有不少这方面的举证，而上面的引文特别举出的是伯成子高和大禹。相传伯成子高与禹为同时人，舜封之为诸侯而不受，遂让于禹，退隐自耕，优游以终。禹则人所共知，为舜的辅佐大臣，以治水著称，相传他因辛劳过度而得了偏枯之病，故后世民间又有他跛足而为“禹步”的传说。照《杨朱》篇的引述：“鯀治水土，绩用不就，殛诸羽山。禹纂业事讎，惟荒土功，子产不字，过门不入，身体偏枯，手足胼胝。及受舜禅，卑宫室，美绂冕，戚戚然以至于死。此天人之忧苦者也。”这样的“忧苦”，按杨朱的看法，就是重物而轻生，是违反人的本性的。所以上升到政治层面上，杨朱反对人人损己而利人，尤其反对“悉天下奉一身”，以为“人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣”。在先秦学者的政治言论中，专从人性论及人生观的立场出发，以个人为社会治理的起点，这是最明确的表述。可见，此种“为我”的主张很接近《简明不列颠百科全书》所说：“个人本身就是目的，具有最高价值，社会只是达到个人目的的手段。”

杨朱的这一主张，是与墨家的“兼爱”、“贵义”学说直接相抵触的，所以还在当时，学者的论说已多以杨、墨对举。《杨朱》篇中的孟孙阳当是杨朱弟子，禽子则即禽滑厘，为墨子弟子，二人的思想冲突即反映出杨、墨两家的对立。按公孙阳的解释，杨朱之所以主张“人人不损一毫”，是因为在保身全生的

意义上，身体的任何一个组成部分都不是金钱财富或社会地位能够换取的，虽稍毁肌肤可获万金，断一肢节可得一国，亦决不可为。《吕氏春秋·重己》篇对此有具体的解释：“倮，至巧也，人不爱倮之指而爱己之指，有之利故也。人不爱昆山之玉、江汉之珠，而爱己之一苍璧小玕，有之利故也。今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子不足以比焉；论其轻重，富有天下不可以易之；论其安危，一曙失之，终身不复得。此三者，有道者之所慎也。”若此，则逻辑的推演便是生命至上，求身体之全无小，虽一毛之微亦不可轻。这与墨家类似宗教组织的团体精神是截然相背的——墨家讲爱利，重然诺，“摩顶放踵，利天下为之”，故重义而轻生，为实现本学派的主张，不惜践刃撻锋、赴汤蹈火，乃至集体自杀。所以禽滑厘不欲从逻辑上与公孙阳争辩，而但指出老子、关尹与大禹、墨子之别，以不答为答。墨家崇尚“夏道”，故言及本学派的学术常称道大禹。不过道家的“为我”主张，作为一种政治理论来看，还有更深刻的涵义在，并不止于“贵生爱身”之道，因此下面另辟一节别作说明。

## 二、道家“为我”主张的政治涵义及其演变

道家学术的宗旨，刘向整理《列子》的叙录曾说：“道家者，秉要执本，清虚无为，及其治身接物，务崇不竞。”《汉书·艺文志》承此意，也说道家“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”。所谓“要”，所谓“本”，都是指“清虚无为”而言的。这“清静无为”，在身治层面上体现为“贵生爱身”，在政治层面上则体现为“无为而治”。道家表面上逍遥物外，示柔示弱，与世无争，实际并不是不关心政治的。朱熹曾说“老子窥见天下之事，却讨便宜，置身于安闲之地，云清静自治”<sup>①</sup>。这毋宁是说老子本自洞察人间利害，却又逃避烦扰，而以超然的姿态谈政治。

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷60。

道家“无为而治”的理想状态，莫如《老子》所描述的“小国寡民”式的古朴社会景象：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所用之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。

这是老子所设计的乌托邦，当然不会是现实的摹本。如果一定要追寻相近的情形，那就只能毁弃了一切文明的成果，退回到史前还没有产生国家的时代去。事实上，老子虽然在哲学上创造了一个高明的“方外”世界，而他本人仍不得不“和其光，同其尘”，与世俗共存。这就使人想到他的乌托邦设计所包含的现实批判精神，想到他对国家这一“上层建筑”的态度。果如他所设想，在“小国寡民”的时代，人人安居乐业，和睦相处，各自甘美其衣食，甚至生活在邻近地区也老死不相往来，那么这样的社会必定是人人自主的社会，作为统治机构的国家就没有存在的必要了；反过来说，当人人自主的社会遭受破坏的时候，必然会产生国家就真的成为“一种不可避免的弊病”了。有人认为道家的政治思想趋向于无政府主义，这看法不是没有道理的，所谓“小国寡民”就类似无政府的状态，而这个“小国”之称也不过是小范围地域组织的代名词。但这是一个假命题，并不能反映道家倾心讲求“君人南面之术”的真实政治性格，所以我们宁可把老子的乌托邦设计看成是“无为而治”的一种譬喻，而不愿把它说成是倒退史观的产物。

杨朱的“为我”主张没有采取托古的形式，这与老子有所不同，但其主张的内核还是老子首倡的“无为而治”。他所提供的治世模型，完全是以个体（个人或家庭）为本位的。个体是社会组织的基本细胞，也是一切利益联系的网点；而人间的利益交换有取有予，利益冲突即在取予之间展开。最直观的思维莫如无取无予，无取无予则无冲突。杨朱号称“人人不损一毫，人人不利天下”，即可使

天下太平，便带有此种思维的特点。无论从理论上还是实践上说，无取无予当然都是不可能的。如朱熹所说：“杨氏（朱）一向为我，超然远举，视营营于利禄者皆不足道。此其为说虽甚高，然人亦难学，他未必尽从。”<sup>①</sup> 因此当禽滑厘反诘杨朱：“去子体之一毛，以济一世，汝为之乎？”他只能回答“世固非一毛之所济”，其余则无法再深究，因为他自己亦不能做到无取无予。不过在学术上，对于杨朱的“为我”理论实不能作绝对化的理解，更不能仅以“不拔一毛利天下”的用语简单地斥之为利己主义。损与利都是相对的，不损己亦不损人，就全社会而言，也可以说是既利己又利人。朱熹又说杨朱“自爱其身，界限齐整，不相侵越，微似义”<sup>②</sup>，也注意到了杨朱的“为我”并不就等于利己主义。这些其实用不着在文字或语言上纠缠。中国古代的农业社会，普遍的经济形态是力求自给自足的小农经济，极其分散的小规模经营要求家庭自治，而排斥各种合法或非法的统治政策的干涉，这便是产生“无为而治”政治思想的深厚土壤。杨朱的“为我”主张，实质上就是这种家庭自治状态的反映，只不过他从人生观和人性论上观察，把“无为而治”的政治思想作了一种个人主义的形式表述。《易经·益》卦的彖传说：“损上益下，民悦无疆。”这可以理解为统治者减少盘剥，给人民以好处，那么民众就会喜悦。杨朱的个人主义表述，如《杨朱》篇中的不少言论，实际也包含了对统治者荒淫生活的批判。顾炎武《日知录》卷 1 有《上九弗损益之》条，是就《易经·损》卦的爻辞谈损益关系的，其文云：

有天下而欲厚民之生，正民之德，岂必自损以益人哉？不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。所谓“弗损益之”者也。“皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。”《诗》曰：“奏格无言，时靡有争。”是故君子不赏而民劝，不怒而民威于鈇钺，所谓“弗损益之”者也。以天下为一家，中国为一身，其道在

① 《朱子语类》卷 126。

② 《朱子语类》卷 55。

是矣。

统治者关注民生，亦不必强为自损，关键在“无为而治”，使民众自己有积贮，国家取用合法。这样的思想在中国古代很普遍，对杨朱的“为我”主义也应联系这样的思想作理解。

西方个人主义者有一种看法，认为任何社会团体（包括国家在内）都是一种“自组织”的形态，都是由独立的个人为了保障自己的某种权利或利益而自愿组成的，除了个人的目的，社会或国家没有任何其他目的，甚至认为所谓“共同体”完全是虚构的概念。哈耶克还特别推崇“自生自发的秩序”，强调在这样的秩序下，“真个人主义”的主要原则是“任何人或集团都无权决定另外一个人的情形应该怎样，并且认为这是自由的一个非常必要的条件，决不能为了满足我们的公平意识和忌妒心理而牺牲掉这样的条件”。<sup>①</sup>中国先秦道家的“无为”政治理论，如老子所描述的“小国寡民”的景象那样，还带有浓厚的自然主义色彩，实际上也偏主于一种“自生自发的秩序”。杨朱把这种“自生自发的秩序”具体化了，从“为我”的角度出发，突出了风俗制度形成过程中的个人主义因素。所谓“人人不损一毫，人人不利天下”，引伸开来，也就可以理解为“任何人或集团都无权决定另外一个人的情形应该怎样”。这样的个人主义主张，在某种程度上同时也包含了对当下社会风俗制度的批判和否定。《杨朱》篇说：

生民之不得休息，为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼、畏人、畏威、畏刑，此之谓遁人也，可杀可活，制命在外。不逆命，何羨寿？不矜贵，何羨名？不要势，何羨位？不贪富，何羨货？此之谓顺民也，天下无对，制命在内。故语有之曰：人不婚宦，情欲失半；人不衣食，君臣道息。

---

<sup>①</sup> 哈耶克，《个人主义与经济秩序》，贾湛文等译，北京经济学院出版社，1989，29页。

“遁人”者，逃人也，指为人迷失其本性，故“畏鬼、畏人、畏威、畏刑”，是生是死，命运掌握在别人手中。“顺民”则指顺性之人，不为寿命、名声、地位、财富所迷惑，故命运取决于自己，如此则无所畏惧，“天下无对（敌）”。“天下无对”一般被道家用于描述“道”的性格，而杨朱在这里用以形容“为我”的主张，可见他认为人之“为我”是符合天道的。《杨朱》篇又说：

忠不足以安君，适足以危身；义不足以利物，适足以害生。安上不由于忠，而忠名灭焉；利物不由于义，而义名绝焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。

“忠”和“义”属于道德的范畴，一般地说，都是指个人和他人的关系而言的。“忠”指向上下等级关系，“义”指向平行对待关系，而杨朱以为泯灭了“自我”的忠和义都不足以安上和利物，而适足以危身和害生。这样的言论，与儒家所张扬的君臣之道显然是格格不入的；而“物我兼利”之言，正可说明对杨朱的“为我”主张不能片面地斥之为利己主义。

历来学者虽多以杨、墨对举，然《杨朱》篇并无特别针对墨家的言词，其批评矛头更多的还是指向以儒家为代表的传统观念。而向来对杨朱学派的批评，也以儒家最为激烈。《孟子·滕文公下》已并斥杨、墨说：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”朱熹也说：“不能克己，是为杨氏之为我；不能复礼，是为墨氏之兼爱。”<sup>①</sup> 中国传统文化的核心是个“礼”字，而“礼”是有等级的，其最高层次是君臣之礼。儒家讲求“克己复礼”，儒家文化是入世的、进取的。杨朱一切以“贵生爱身”为依归，以个人为目的，自然要摆脱所有礼制的束缚，所以他才说“忠不足以安君”，“义不足以利物”，以至于称道“人不婚宦，情欲失半；人不衣食，君臣道息”的谚语。这

---

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷41。

些都触及儒家学说的根本，故其相关言论都儒家被斥为“无君”的“邪说诂论”<sup>①</sup>。

战国时法家主张推行法治和耕战政策，也极力反对杨朱的个人主义学说和游离于法治之外的行为。《韩非子·显学》篇说：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。夫上所以陈良田大宅、设爵禄，所以易民死命也。今上尊贵轻物重生之士，而索民之出死而重殉上事。不可得也。”秦自商鞅变法以后，即大力奖励耕战，有功者赐以爵禄田宅，以使兵民为国家尽死力。杨朱一派的学者“轻物重生”，不从官府号令以尽力于耕战，自然为法家所排斥。不过韩非对于法家之外的各个学派，包括儒、墨显学在内，皆斥为“愚诬之学、杂反之辞”及“杂学谬行”，凡不事耕战的游学之士差不多都成为他抨击的对象。因此，所谓“义不入危城，不处军旅”云云，恐亦不仅是指杨朱学派的人士。墨家是敢于为义利捐躯的，然持“非攻”之说，反对兼并战争，故亦不为官府所用。

先秦学者有由道转法的一派，以战国中叶齐国稷下学士慎到、田骈等为代表，他们的“因循”学说也隐含了杨朱“为我”主张的某些因素。慎到的著作已失传，现在通用的《慎子》辑本有《因循》篇，仅存如下一段文字：

天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用。是故先王不受禄者不臣，不厚禄者不与入。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此之谓因。

“因”是道家的重要概念，也称“因任”，大致是指承认客观事实，依从客观规律办事。慎到的这段话可能主要是就君主的用人而言的，但也可以作扩大的

---

<sup>①</sup> 真德秀，《西山读书记》卷三十五，《吾道异端之辨（上）》，《四库全书》文渊阁本影印本。

理解，即“无为而治”要顺从人情，使人人“自为”，而不要使之“为我”。这个“为我”是指为君主、为统治者，不是杨朱的“为我”；他所说的“自为”，是指人的行为自主，才具有杨朱“为我”的意味。慎到以为人人皆得“自为”，则统治者亦可得而用；若人人不得“自为”，则统治者亦不可得而用。这看法在“无为而治”的层面上，与杨朱所说的人人自治则“君臣皆安，物我兼利”相通。《慎子》辑本《民杂》篇也有相近的说法：“民杂处而各有所能者不同，此民之情也。大君者，大（太）上也，兼畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能为资，尽包而畜之，无能取去焉。”这是说君主临民，要各因其所能而用之，其所能不是君主能够随意取舍的。这又涉及“齐物论”的观点。《庄子·天下》篇谓慎到等人的学说“齐万物以为首”，引其言曰：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩（分辨）之，知万物皆有所可、有所不可。故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”又说“慎到弃知去己，而缘不得已，泠汰于物，以为道理”。这话通俗地说，是指万事万物（包括天地在内）都是有特殊性的，因而也都不是万能的，只有“大道”能够括尽所有的物理和事理。慎到重视的是人性齐一而又万殊，统治者用人之能若有所选择便不能普遍，若专靠教化亦不能尽人之性，只有各任其性而使之“自为”，像“道”那样兼容并包，才能用之无遗。不过慎到的“自为”之论，在他的学说中已被纳入法的范畴，同时仍主张礼法相辅，故而他既强调“官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在”，又反复言及“定赏分财必由法，行德制中必由礼”，“礼从俗，政从上，使从君”。这些与杨朱的“为我”思想已不可同日而语，而在“从俗”的观念上仍显示出一些承认个体自由的特征。齐国文化本有简礼从俗的传统，而稷下学宫也曾是各家学术自由争鸣的策源地。

若宽泛一点说，凡是“无为而治”的政治理论，便都包含一些重视个体自主的成分。“无为”的概念内涵相当复杂，而大致可从两个层面上理解。一是指“君人南面之术”，即君主治理百官的方式方法。在这一层面上，所谓“无为”的主旨本来是指君主只以决定大政方针为职责，而不要干涉职能部门的具体事

务。为此就要求君主保持清静，以“无为”驾驭“有为”，故谓之“垂拱而治”，“无为而无不为”。但在后期法家的理论中，特别是在韩非的论说中，这一主旨往往被权术话语所淹没，甚至变成了君主控制臣下的一种阴谋之术。另一层面是指一种治国方略，即以相对缓和宽松的政策治理社会，特别是对民间的经济活动，尽量减少政府的干扰，使地方和民众有更多的自主权，以便“与民休息”，减轻民众的负担，促进生产的恢复和发展。这后一种状况，当然也不是建立在现在所谓个人主义基础上的，但既提倡清静，不同表现形式的个人主义成分便有一定的存在空间。秦汉以后，“无为而治”的治国方略仍经常为统治者所采取，其理论价值也是被普遍承认的。这里不妨以明人张鸣凤《桂故》（记桂林故实）卷4中的一段话为例：

老子有言：“治大国若烹小鲜。”嗟乎！大国尚尔，况理小国者乎？又云：“小国寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所用之。”信斯言也，盖莫若以简静弘风教哉！况桂全部曾不当江河北一大郡，山童而不材，水浅而无所畜，加以苗夷时肆毒螫，不有长者护视之，宽其征发，薄其调敛，苗非深入不轻议兵，民胡以有乐生之心？一反此道，骚然烦费，欲求安富，何日之有？故曰：民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。夫民轻死，则难乎为上矣。至谓“佳兵不祥”，孰谓伯阳（老子）而不达于治国哉？汉文最称明主，曹平阳（参）亦贤相国，略用之以臻清静之治。宋因制法，要在保民。……或曰：“子儒而谈老，可乎？”曰：“吾桂小国也。简静者，是使桂乐生之方也，是孔老之所同也。不然，何以敬简临民之言为然也？”

“无为而治”适用于各种社会，而特别适合于开化较晚的少数民族地区。中国古代中原皇朝的靖边政策，虽也时或采取战争手段，而总的方向和目标还是倾

向于边地部族自治。儒家也是赞同“无为而治”的，所以《桂故》引及孔子的“敬简临民之言”。<sup>①</sup>近世学者常说中国古代的集权政治是阳儒阴法，然道家理论始终也是中国传统政治思想的重要成分。

### 三、公与私：中国传统的集体主义 与个人主义的关系问题

杨朱的“为我”主张，在中国学术史上不过昙花一现，因为它不适于中国传统文化的土壤，当然也不可能扎根生长。中国传统文化培植起来的是根深蒂固的集体主义，作为一种政治和社会哲学的个人主义，在历代占统治地位的思想中几乎没有存在的余地。

中国文化的重大特征之一是宗法制度从未中断过，中国传统社会基本上可以看作是以农业为基础的宗法社会。中国最初的国家是由聚族而居的原始部落或部落集团组织蜕变来的，进至夏、商、周三代，最高层次的王朝仍是氏族王朝，大大小小的方国或诸侯国也几乎都是氏族国家。氏族统治实行分封制度和世卿世禄制度，主要权力掌握在同姓贵族手中，世袭传承，居于统治地位的家族的权力在相当程度上与国家权力是同一的，故现代学者谓之“家国同构”，君臣关系和国家组织法不过是父子关系和家族宗法的放大。这是典型的宗法国家体制。秦汉以后的中央集权体制，逐步建立起完善的官僚系统和郡县行政系统，但皇朝仍然保留着氏族统治的形式和传统，社会各层系也还是大大小小的家族组织网络。宗法社会的组织体系以家庭或家族为本位，权力体系以不同形态的家长制为本位，人

---

<sup>①</sup> 《论语·雍也》篇原文：“仲弓问子桑伯子，子曰：‘可也简。’仲弓曰：‘居敬而行简，以临其民，不亦可乎？居简而行简，无乃太简乎？’子曰：‘雍之言然。’”又《卫灵公》篇：“子曰：‘无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已。’”

际关系皆以宗法伦理为准则，社会控制亦主要依靠等级名分的确立和稳定机制。这样的社会必然是崇尚权威主义和集体主义的，集体的权益为利益关注的中心，纯粹个人的权益缺乏制度化的保证。

与宗法集体主义并行的是道德至上主义，或说是泛道德化的倾向，这是中国文化的又一重大特征。道德属于人文主义的范畴，道德信仰不同于宗教信仰。虽然人类文化都是由原始宗教发端的，但在进入文明社会以后，中国文化的神本主义逐渐转向人本主义，宗教色彩淡化，从来没有形成统一的国家宗教，也从未发生过西方式的宗教战争。反之，早熟的礼乐教化制度培育出超强的道德理性，甚至造成一切评价标准都归于道德的一元化价值取向。这一取向散射于各个领域，如“德治”成为政治道德化的代名词，“礼治”成为法律道德化的习用语，“德行”成为行为道德化的形容词，“德性”成为人性道德化的称谓概念等等。儒家“内圣外王”的理想和“修身、齐家、治国、平天下”的政治路线，以个人的道德修养为起点，即是道德一元化的反映；而这一路线以家庭、家族的治理为社会治理的最重要、最基本的环节，又深刻反映出道德价值与集体主义在源头上的密切关系。所谓“天下一家”、“四海之内皆兄弟”等观念，既是政治的，又是伦理的，而中心是集体主义的道德价值。儒学不是宗教，而所谓“儒教”即起着某种国家宗教的作用。仅以人物评价而言，一般认为西方文化更注重个人对当时社会的实际贡献，中国文化则几乎全系于对当事人的道德判断。古人有“正德、利用、厚生”为“三事”之说（《左传》文公七年），又有“立德、立功、立言”为“三不朽”之说（《左传》襄公十四年），皆以道德的树立为第一。通常中国的历史人物，德不立则一损俱损，不管它的实际贡献有多大。

集体主义和道德理论都属于历史的范畴，都有正面和负面的作用，其具体考量不可脱离具体的历史环境。对于人文主义现象，古今中外学者皆有众多追溯到人的本性的研讨，因而有性善说与性恶说的争论。此种争论的立场是道德论的，而争论的起点实在如何看待人的本能，即人的本能究竟是善还是恶。然人性是个广义社会学的概念，不是生物学的概念，它包括人的本能，而并不就是人的本

能。人的本能无法用道德来衡量，而对本能的实现方式及其结果则可作道德评价。社会性的“人”是具有高级思维和交流能力的群体动物，维护群体的生存也许即是一种本能的“善”（或所谓“善根”），如对处于危险境地的同类生命的救助；同时群体的生存与个体的生存相互依赖，而个体的本能欲望又不总是能受到节制的，其实现方式也会造成有害群体的“恶”的结果。善和恶都是群体的评价，所以在某种意义上也可以说，性善说指向集体主义，性恶说则指向利己主义。杨朱的“为我”主张——或说是道家的重生观念——之所以被指为利己主义，就是因为此类观念重视个体生命的自我存在价值，认为生命出于自然，理当爱惜和养护，而养生的根本途径也在顺从自然，淡泊名利，适欲适情，无论什么样的生活环境都安之若素，“我行我素”。道家认为这才是人性的自然流露和人生的真谛之所在，是天然合理的，无所谓善与恶。职此之故，社会治理的焦点就在个人，人人各为自我也就是自我皆为人人，个人自治则群体亦治。儒家认为这样的自然主义言论虽立说甚高，而人间本来就是个大名利场，天下能够做到任情适欲、唯重自身而完全不涉名利的又能有几人？况且片面强调人的欲望有合理性的一面，将生命的价值仅仅定位于个体的存在，而不愿为大众的利益损及一毫，乃至以此否定一切道德规范和礼法制度，那就只能是利己主义。儒家当然也重视生命和养生，反对禁欲主义或纵欲主义，然儒家学说是现实主义的，并不把人们的利禄追求都看成是不合理的，只是更注重人的欲望行为的节制及人伦秩序的建立。以“三纲五常”为核心的伦理道德系统因之被看成是天经地义的东西，其中也包含了诸多自然法或习惯法的因素，而都是建立在集体主义基础之上的。先秦后期法家也强调人的欲望的正当性，如《韩非子》就反复说到人无欲望则不能为君主所用。此种功利性的解释尚承早期道家的一些说法，而儒家则从来不作这样的表述。

对于个人主义的理解，有一种看法是从道德论的角度作观察的，认为以儒家学说为核心的中国文化精神凸显了每一个个人的道德价值，这便是以人为目的而非手段，并且这样的个人主义还发展了从“人皆可以为尧舜”到“满街都是圣

人”的平等意识以及由“为人由己”到讲学议政的自由传统。这是着眼于儒家“内圣外王”的理论基础而言的，逻辑的推论是价值之源在于人心，然后向外投射，由近及远，成为人伦秩序的基本根据；而在政治领域，由于王或皇帝为人伦秩序的中心，所以任何政治方面的改善都从这个中心点的价值自觉开始。可是在现实生活中，儒家名教观首先强调的是下对上的义务而不是权利，反过来说也就是上对下的权利而不是义务。所谓“君君、臣臣、父父、子子”，即是这种名教观的纲领之纲领，亦即一切伦理关系都以子孝父和臣忠君为基本根据，为人子和为人臣者几乎只有尽义务的责任，而无权利上的平等可言。中国人的权利意识之所以一向被压缩在义务观点之下，其现实根源即在此。为君、父者当然也不是只有权利而没有义务，为臣、子者也不是只有义务而没有权利，然而在人伦秩序的基本点上，君、父权利与臣、子义务的轻重关系不容颠倒，旧时代的法律条款对此亦有相关的规定。本来，家庭伦理的主轴应是夫妇关系，而在中国宗法社会，全以父子关系为家庭伦理的主轴，夫妇关系只强调女性的义务和服从，并为此构造出“三从四德”之类的道德信条，平等意识尤其淡薄；其他各种伦理关系也都围绕父子关系展开，直到扩大为君臣关系。无须赘说，中国传统的专制政治体制及茂密的道德信条是严重压抑人的个性的发展的，尤其是“三纲五常”对女权的轻视和抹杀更有违于通常所理解的人性之本义，这点也是近现代文化界、学术界无情批判旧制度、旧道德的聚焦点之一。因此，道德价值观上注重个体自觉的指导理念并不就是国家与个人关系上的个人主义，人伦关系的整顿也并不等于国家与个人关系的调整。一个有趣的例子是，朱熹曾以孔子的弟子颜渊和杨朱作比，以为颜渊“居陋巷则似杨氏”，然“颜子似为我而非为我”<sup>①</sup>。颜渊被誉为儒家修身的典型，如果说杨朱的“为我”是个人主义，那么颜渊的自律就不是个人主义的，二者性质不同。严格地讲，中国宗法社会的人伦秩序是以家庭或家族的人伦关系为本位而建立起来的，并不是以个人为中心而推扩开来的，礼乐教化及

---

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷60。

相应的道德体系的构筑，说到底只是建立和维持人伦秩序及政治秩序、社会秩序的手段，而不是它的目的。儒家的政治路线之所以以个体的修身为起点，也由于道德价值的实现须依赖于个体的体验、感悟和自觉，此外便无可靠的保证。

中国古代知识阶层一向以担当“道统”自居，以为“道统”高于“政统”，故时或高张个体的尊严与自由，而常有不与统治者合作的一种倾向存在。即以儒家而论，《礼记·儒行》篇就记载：“儒有可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也。”“儒有忠信以为甲冑，礼义以为干櫓，戴仁而行，抱义而处，虽有暴政，不更其所，其自立有如此者。”这也是正直知识分子社会性格中本有的一面，所谓“穷则独善其身，达则兼济天下”，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，即是对这种社会性格的概括。道家以“道统”自居的观念实际比儒家更为强烈，只不过往往表现为“隐士”文化的面貌，而“隐士”也不妨是儒家，故此“道统”也衍传不绝。学者多称魏晋时期是个性解放思潮涌起的时代，其代表人物嵇康便仍然自称以老子、庄子为师。他在那封有名的《与山巨源绝交书》中说：“故尧舜之君世，许由之岩栖，子房之佐汉，接舆之行歌，其揆一也。仰瞻数君，可谓能遂其志也。故君子百行，殊途而同致，循性而动，各附所安。故有处朝廷而不出，入山林而不反之论。”又说：“夫人之天性，贵识其天性，因而济之……故四民有业，各以得志为乐，唯达者为能通之。”这与杨朱的论说仍然很相似，故被指为“非汤、武而薄周、孔”，“越名教而任自然”。至于历代被指为“异端”的学术，个案不胜枚举，皆铮铮有个性，自不待言。但是这些，能不能都归入现在所谓个人主义的范畴，恐怕是扯不清楚的。个性是人人都有的，特别突出的个性或个性解放思潮与个人主义有关系，然并不等同于个人主义哲学。秦汉以后突破传统礼法的个性现象，大都可以看作是对儒家名教的负面补充。

另一个纠缠不清的问题是个人主义（individualism）与利己主义（egoism）的关系。正面表述的个人主义，类似是一种以个人为第一的信仰，以与利己主义相区别；然如《美国科林大百科全书》所说，当法国政治评论家托克维尔在他的

《论美国的民主》一书中首创“个人主义”这一概念时，他原是“以一种轻蔑的口气使用这个词，暗示了一种与自私相类似的对社会的威胁”，而“在英语中，这个词最初是指美国人所崇尚的利己主义社会哲学”。这样说来，个人主义从它诞生的那天起，便是与利己主义纠缠在一起的，撇不开亦扯不清。这是由于在价值观上，个人主义认为个人价值高于社会价值，个人是目的，社会只是达到个人目的的手段，甚至认为国家是且仅是个人发展的枷锁，因而个人主义很容易倒向利己主义。例如杨朱的“为我”主张，我们在上文中已指出，在学术上不宜把它片面地理解为利己主义；但这一主张确也包含了从理论上不提倡为群体献身的信念，所以自孟子以来，学者几乎皆斥之为利己主义，并且至今“不拔一毛”四字还是汉语中的习用语。在杨朱的时代，小农经济的自然特点还有可能达到各为自治的状态，社会的有序组织也有可能通过这种自治来实现；但如果把这种主张扩大为只顾个体而不顾群体、只顾片面而不顾全面的生存法则，并以为这样的法则可以适用于一切社会形态，那就不可避免地会造成社会秩序的紊乱及社会价值原则的破坏。事实上，西方学术界对个人主义也一直存在许多批评，而为补救旧有个人主义学说的弊端而不断提出的“彻底的个人主义”、“新个人主义”、“真个人主义”等概念，也并不能排除其中的利己主义因素而保证新说的完满。据近期网上资料，西班牙《国家报》刊登马德里卡洛斯三世大学法律哲学教授玛丽亚·何塞·杜尔塞的一篇文章，题为《新个人主义与不平等》，便对“新个人主义”提出了极有现实针对性的批评。文章认为，新自由主义思想把人类生命简单归结为成本和收益的分析，促生了建立在计算小部分社会人群所获得个人优势基础上的个人主义，把人们引向一种以肆无忌惮地占有和消费为特点的新个人主义。虽然可以认为个人主义的出现是现代化成就之一，但新个人主义现在却寻求消除人们的复杂社会观念，使一切简单化，把建立在个人主义和竞争逻辑基础上的经济消费能力演变成为评判个人融入社会和遭受排斥程度的最重要标准，甚至打破原有社会阶层观念，把社会关系变成私人关系。这一过程的后果是激进的个人主义，即以牺牲一切为代价实现个人致富，而致富是否合法不再重要，重要的

是拥有财富。作者指出，最令人担忧的是新个人主义正寻求借助媒体的力量成为一种新的普遍道德观，它缩小了社会关系中集体、团结和民主的比重，破坏它们之间的整体联系，建立一种即时消费文化，把竞争视为人与人关系的基础，将使社会中占最大比例的人群脱节于自己所处的社会，最终成为世界文明中的新型“贱民”，被排除在全球市场之外。作者认为这是个人对集体的胜利，故呼吁在社会解体和社会关系私有化之际，仍应强调制度规则和社会整体性的作用。这些论述是发人深省的，可促使人们在全球化的大背景下，重新考虑社会关系中个人与整体的定位问题。

现实生活中的例子，如今年上半年肆虐于世界各地的甲型 H1N1 流感，美国原不是它的发源地，而由于美国人对此满不在乎，结果到五月份，美国就已成为报告确诊和疑似病例最多的国家。据《世界新闻报》记者 5 月 22 日的报道，当疫情发生时，美国社会似乎无动于衷，街上依旧人流如织，地铁里和机场上人群摩肩接踵，很少有戴口罩的。他们以为这场流感不过像冬天里常见的流感那样，只要采取通常的预防措施就可以了，正不必杞人忧天，所以既不刻意避免到人多的地方去，也没有减少旅行。记者认为，之所以会造成这样的状况，或许一部分原因是美国人洒脱不羁的性格使然，而更主要的是源于他们的个人主义、自我中心的思维方式，不愿因之改变自己的生活方式，缺乏为他人着想意识和社会责任感。而在中国，由于前几年 SASS 的教训，情形完全不同，通关检疫及防治措施比以往任何时候都更加严格。这多多少少也显示出两种文化的差异。

在现代西方语境中，个人主义的表述是多样化的，有时还特别凸显人的尊严及平等、自由、博爱等人性追求。但是这些，通常被归入现在所称人道主义的范畴，似乎不能简单地拿来作为个人价值至上或自我中心主义的根据。

无论什么样的社会，从社会追求的本质上讲，都是排斥利己主义的，也不应以个人主义作为普世性的占据主导地位的理念。中国传统文化道德评价系统，应用最广的范畴大概要推公与私。这对范畴既是道德性的，也是政治性的、哲学性的。在文字学上，按先秦学者的一种解释，汉字“私”的初文像个圆钩之形，

表示环绕，后来隶定作“厶”；“公”字则在“厶”的两边添加“八”字符，表示分别。《韩非子·五蠹》篇说：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公。公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。”这说法不一定是“公”、“私”造字的初义<sup>①</sup>，但可反映公私观念有着久远的来源。“私”是个体行为，都是自绕的，即以自我为中心；“公”则与“私”相背，用现在的话说就是为集体。集体概念的实体所指，可以是各种各样的组合人群，小至家庭、家族及其他小团体、小圈子，大至集团、阶级、民族、国家乃至全社会，都可包括在内；但抽象的集体概念，通常只是整体或全局的代名词，其涵盖面在具体的语境中可随语意理解，意义虽明而往往并不具有清楚的界限。“公”是相对于集体利益而言的，在具体的语境中亦各有所指，但抽象而整合的“公”的概念是全体性或全局性的，其中最广的涵义是指当下大多数人所认同的社会公益、公平、公正，并不局限于哪一种集体的利益；反之，一切与社会公益、公平、公正相违背的思想和行为，或在一定范围内与全体或全局相违背的思想和行为，不管是个人的或集体的，则皆谓之“私”。“公”和“私”当然也属于历史的范畴，不同时代、不同利益集团自会有不同的公私标准；不过相对而言，“公”总是与集体利益相关联，“私”则总是与个人利益有关系，这个基本的标准不会有变化。

中国传统文化的道德观念不论有多少范畴，抽象而又具体的“大公无私”实是一个正面的总纲领。这一标准适用于任何人，包括帝王在内。《吕氏春秋·贵公》篇说：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公。……天

---

<sup>①</sup> 商代甲骨文已有“公”字，从八从口，构形不明。具体的辞例，如“多公”、“三公”、“大公”、“父甲公”、“小乙公”、“河公”等，可能是指先公；而又有“公宫”、“公廩”等称，且以“公”字单用者亦多，意义当不一，并有用作地名者。甲骨文未见“私”字。“私”字初文作“厶”，疑在早为表示自我谦称的符号（有如后世自称的“某”），后来遂用作公私之“私”。“公”与“私”相对，大约是从先秦常见的“公室”和“私家”对立的观念省称而来的。“公室”原指诸侯国君主的家室，代指本国版图及国有财产等；“私家”则指卿大夫之家，亦包括封地及财产等。后世“国家”一词，即由二者合称而来，而词义已偏指“国”。

下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。”其《去私》篇又说：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。行其德，而万物得遂长焉。”《汉书·谷永传》亦云：“垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”中国古籍中的这类论述不胜枚举，如果说“公”系于集体主义，“私”指向利己主义，那么集体主义的正面价值就是永恒的，不因时代的变迁及利己主义的存在而失去其存在依据。中国传统的宗法集体主义固然有许多弊端，然传统是无法割断的，集体主义的现代转换依旧是个批判与继承的辩证过程，即使在个人主义高张的时期仍然如此。有如现代哲学家冯友兰先生所说：“在新的历史条件下，公私之分、义利之辨仍然是判断人的行为的最高标准，不管用什么名词把它说出来。”<sup>①</sup>

“个人主义”一词大致在20世纪初输入中国，学术上的解释亦存在许多分歧，而俗间的理解基本上是贬义的，差不多即等同于利己主义。特别是从50年代初到70年代末，相因于共和国成立以前的革命传统，集体主义的导向几乎涵盖一切，个人主义始终是被全盘批判和否定的对象。雷锋有句名言：“对待个人主义要像秋风扫落叶。”1980年修订再版的《辞海》仍对“个人主义”作如下解释：“一切以个人利益为根本出发点的思想。是私有制经济在意识上的反映。它是资产阶级世界观的核心和资产阶级道德的基本原则。资本主义社会是私有制的最后和最完备的形态，因而个人主义在资产阶级身上发展到了顶峰。表现为损公肥私、损人利己、惟利是图、尔虞我诈等。个人主义也是小生产者世界观的一个特征。表现为自私狭隘、自由散漫、自发的资本主义倾向等。个人主义同无产阶级集体主义根本对立，对革命队伍起着腐蚀作用。”《现代汉语词典》（1983年版）的“个人主义”条释文稍简：“一切从个人出发，把个人利益放在集体利益之上，只顾自己，不顾别人的错误思想。个人主义是生产资料私有制的产物，是

---

<sup>①</sup> 冯友兰，《中国文化特质》，在中国文化书院举办的中国传统文化讲学班上的演讲，1985年3月。

资产阶级世界观的核心。它的表现形式是多方面的，如个人英雄主义、自由主义、本位主义、宗派主义等。”这样的解释深受当时主流意识形态的影响，现在需要重写。从理论上说，在当时的主流意识形态之下，集体主义也并不否定个人利益的存在（因为这是不可能完全否定的），只是强调以个人利益服从于集体利益；不过在现实生活中（尤其是“文革”动乱期间），极端的集体意识往往流于否定个人利益。老实说，当时过分放大的集体主义虽导致个人权益的失位，而公众对这种集体主义的不同程度的认同也与相对朴实的社会风气有关系。

改革开放以来，随着中国特色社会主义文明的建设过程，个人权利意识逐渐强化，个人权益的保障制度也逐渐改善。与此同时，集体意识也趋向减弱，个人主义及利己主义抬头，其中不和谐的因素在增多。一个突出的现象是，以前所谓“个人主义”的种种表现几乎成为在位“领导”约束下属的紧箍咒，身为“群众”的成员稍有个性，即被指责为个人主义，动辄得咎。现在这种指责易位，公众普遍抨击的是权利阶层的个人本位、自我中心和利己主义。特别是就一部分精神滑坡的权力者而言，理想信念、责任意识、道德标准、制度法纪、人心向背都成为虚假的存在，权力的攫取、专制和滥用以及化公为私、人情交易、追求享受、腐化堕落等都被看成是识时务的“合理”行为，并且经常表现为“合法”的形式。此类行为与市场经济互动，直接毒化社会风气，使社会转型迅速沾染“人情社会”的色彩，乃至围绕权力中心的“人缘”又成为全社会关注的焦点。当人缘关系形成一层一层的小圈子，凡事非靠人缘则不能办的时候，信任危机也就随之发生，过去被批判为“封建主义思想”的种种弊端也会重新泛滥起来，而且使新的批判变得不可能。日裔美国学者福山的《信任——社会美德与创造经济繁荣》一书，分析了中国传统文化的一个“致命缺陷”：虽然几千年来儒家文明一直在探讨人与人之间的关系，而中国社会依然是一个“低度信任社会”。他认为在这套文化观念中，只有严格的等级秩序，而没有个人的价值和尊严，没有彼岸的“信仰”和此岸的“契约”，其结果便是一种奇特的“二律背反”：表面上形成了强大的中央集权体制，实质上整个帝国都是一盘散沙；表面上家庭成为社会

纽带的核心，实际上信任从来也没有超出过家庭之外。这也就是中国为什么除了少数“国家垄断”的大型企业外，产生不了一个真正“航空母舰”般的跨国公司和知名品牌的原因。以私营企业而言，由于制度化方面的步履艰难及遗产均分原则，也使得企业规模相对较小而无法成大气候，于是公司不断地产生、发迹和消亡。所以直到今天，中国大陆及整个东南亚华人经济圈中，困扰私营企业的首要问题，依然是如何从“家族企业”转型为“现代企业”。作者还指出，这种转型并非仅仅依赖制度就可以实现，它背后还有深层的文化惯性，这惯性之一便是企业的创始人不敢放心大胆地使用职业经理人，而将信任是局限于家庭之中，使得人们在社会交往中不得不付出巨大的成本来与陌生人之间达成某种形式上的“信任”——这通常阻碍了公司的制度化，对经济的良性运行造成了显著的伤害。作者因此提出，从这个意义上来说，中国人才是彻底的“个人主义”者。不能不说，福山的分析是深刻的、切中要害的。中国大陆现时的私人公司或企业，只用三亲六友的比比皆是，对外人的不信任是普遍的。这样的“个人主义”，实质上还是旧时宗法社会“家族主义”的照搬，而且往往是没有文化的“家族主义”。中国文化整体的现代转型要克服这样的“个人主义”，还任重而道远。

目前在中国官方有关党风、政风建设的文件中，提倡道德自律、服务责任、大局观念、整体精神，并因此而反对形形色色与自私自利相联系的个人主义，仍是常见的话语。如最近公布的《中央军委关于进一步加强军队高中级干部作风建设的意见》，在提出当前和今后一个时期加强高中级干部作风建设的主要任务时，第一条便使用了“牢记全心全意为人民服务的宗旨，着力解决个人主义严重的问题”的措辞。权利阶层的个人主义到了严重的程度，其危害要远甚于普通社会阶层的利己意识。从广义上讲，不同民族的文化形态千差万别，价值系统的更新亦无止境，个人与集体的关系无时无刻不处在调整过程中。关于集体主义与个人主义的讨论，也许更应注重民族文化传统的内在转化机制，同时还可参照文化类型学的原理作分擘。

（作者系中国 山东大学 文史哲研究院教授）

### 参考文献

- [晋] 张湛注，《列子》，《诸子集成》本，北京：中华书局，1954，1986年5次印本。
- [汉] 高诱注，[清] 毕沅校，《吕氏春秋》，同上。
- [晋] 王 弼，《老子注》，同上。
- [清] 郭庆藩，《庄子集释》，同上。
- [清] 刘宝楠，《论语正义》，同上。
- [清] 焦 循，《孟子正义》，同上。
- [清] 孙诒让，《墨子闲诂》，同上。
- [清] 王先谦，《荀子集解》，同上。
- [清] 王先慎，《韩非子集解》，同上。
- [清] 钱熙祚，《慎子》，同上。
- [汉] 高诱注，《淮南子》，同上。
- [晋] 王弼注，[唐] 孔颖达等疏：《周易正义》，《十三经注疏》本，北京：中华书局，1980，1987年4次印本。
- [晋] 杜预注，[唐] 孔颖达等疏：《春秋左传正义》，同上。
- [汉] 班 固，《汉书》，《二十五史》本，上海：上海古籍出版社、上海书店，1986。
- [宋] 朱 熹，《朱子语类》，《理学丛书》本，北京：中华书局，1986。
- [宋] 真德秀，《西山读书记》，《四库全书》文渊阁本影印本，台北：商务印书馆，1986。[魏] 嵇康：《嵇中散集》，同上。
- [明] 张鸣凤，《桂故》，同上。
- [清] 顾炎武，黄汝成集释，《日知录集释》，石家庄：花山文艺出版社，1990。
- 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》，北京：人民出版社，1957，2004年8次印本。
- 《简明不列颠百科全书》，北京：中国大百科全书出版社，1985。
- 哈耶克，《个人主义与经济秩序》，贾湛文等译，北京：北京经济学院出版社，1989。

## Reflections on Weiwo Concept of Pre-Qin Daoism and on Individualism in Chinese Traditional Culture

Zhang Fuxiang

Individualism defined by modern western scholars lays stress on egoism, which naturally reminds people of Weiwo concept of pre-Qin Daoism.

Weiwo concept of Chinese pre-Qin Daoism is represented by Yang Zhu, who holds that being stingy is favorable for the nation. He states that if everyone is unwilling to lose a penny and merely concerned about his own profits, then the state can be peacefully ruled. This concept is based on the Daoist's life philosophy of keeping one's true nature and doing no harm to one's health for the material things, which embodies the concepts of valuing life, approving egoism and asserting everyone is born equal. Among the political theories of pre-Qin scholars, this is the most definite statement which expresses from the standpoint of the theory of human nature and view of life that individual is the basis of governing a state. The core concept of it is quite similar to what is written in *Britannica Concise Encyclopedia*: "Individual itself is the end, and of the highest value. Society is only a means to an end."

The political connotation of the Weiwo concept of Daoism is directly pointed to Lao Zi's idea of governing by doing nothing that is against nature. This ideal state, as described in *Laozi (the book)*, is a simple sight of "small territory and population" and bears the impression of naturalism. The political idea of it puts emphasis on a

spontaneous order, or a primary anarchism. By proposing the governing type, making this spontaneous order more specific and stressing the individual factor during the forming process of customs, Yang Zhu emphasizes that individual (or family) is the basis of governing a society, that one for oneself means one individual for all, and that individual self-governing leads to collective governing. The so-called idea of “everyone is unwilling to lose a penny and merely concerned about his own profits” can be more explicated that anyone or any group has no right to determine what another should be like. Such concept is based on the small-scale peasant economy, which is of decentralized management, but trying to be self-sufficient. It contains evident criticism and negation of the social customs at that time. So, it cannot be simply criticized as egoism, and yet it is directly contradictory to the collectivism advocated by Confucians.

In the Chinese academic history, Yang Zhu’s Weiwo concept is only a nine day’s wonder since it doesn’t agree with the Chinese traditional culture. Collectivism is deeply planted and rooted in Chinese traditional culture. Individualism, a political and social philosophy, has no place in the dominating thoughts of the past dynasties. Patriarchal clan system is one of the most important characteristics of Chinese traditional culture. The concept of “Morality foremost” (or pan-moralizing tendency) is the idea that keeps abreast with patriarchal clan collectivism all the time. Collectivism and individualism fall into historical category and both are closely related to moral evaluation. In the specific context of Chinese traditional culture, the relationship between collectivism and individualism is embodied in “publicity and privacy” and “righteousness and profits”. The modern transformation of Chinese culture is, on the one hand, the strengthening of the awareness of individual rights and the improvement of individual rights and benefits protection; on the other hand, it is also reflected in the advocacy of moral self-discipline, service duty, overall consciousness and associative spirit. Therefore, it is still a long-term and necessary task to combat various egoism in

the form of selfishness, particularly the traditional patriarchal familism.

**Key Words:** Yang Zhu, Weiwo Concept, the Idea of Governing by Doing Nothing  
that is against Nature, Individualism, Collectivism

# 万廷言的良知易学

张昭炜

**中文提要：**王阳明再传弟子万廷言以《周易》中的乾元、坤复之际、坎离阐释良知道体，以艮背为核心，衍生出无欲主静养澄静源、止至善、止无所止三层次的致良知工夫。万廷言早年于石莲洞以艮背工夫而入，调停探索几二十年后，匿迹韬光，杜门三十余年，极深研几而证冲然恬愉之境。万廷言传承江右罗洪先的艮背致良知与浙中王畿的先天正心学，其良知学是江右与浙中王门发展中的汇合点，并有从良知学向止修学转折的倾向，是良知学发展中的重要环节。

**关键词：**万廷言，王阳明，《周易》，良知，艮背

## 一、引言

良知学不仅包括阳明本人的学说体系，而且还涵摄庞大的阳明后学阵营对于良知学更广更深层次发展。目前学术界在对于阳明学说深入研究时，也逐渐倾向于阳明后学，而对于阳明后学良知学分化的研析也加深了对阳明良知学的认识。江右与浙中王门在阳明后学中占据非常重要的地位：阳明一生精神俱在江右，“姚江之学，惟江右为得其传，东廓、念庵、两峰、双江其选也。再传而为塘南、思默，皆能推原阳明未尽之旨。”<sup>①</sup> 阳明私淑弟子罗洪先的“收摄保聚”在江右影响深远，浙中王门王畿倡导的先天正心学促进了阳明良知学风行天下。王畿与罗洪先、聂豹关于良知的辩论促进了良知学理论体系的发展，而万廷言则是联接江右与浙中王门的关键人物。

万廷言号思默，字以忠，南昌东溪人，嘉靖壬戌（1562年）进士，授礼部郎中，出为提学僉事，谪汀州府推官，治尚清简，迁广平府同知。“罢官归，杜门三十余年，匿迹韬光，研几极深。”<sup>②</sup> 万廷言之父万虞恺受业于阳明，曾问学于罗洪先、王畿。万廷言得罗洪先真传，蒙王畿点化，对于江右与浙中王门均有所承传。从学友来看，万廷言与王时槐工夫旨趣相近，王时槐受业于刘文敏，是江右王门的重要分支。万廷言与邓以讚为世交好友，邓以讚之学得益于邹守益与罗汝芳，私淑浙中的王畿与张元忭，为浙中学风在江右流衍。万廷言、李材、许孚远三人同举进士，万里同心，学问相互浸润。李材之学本于邹守益，然而别子为宗，独拈止修，通过李复阳、罗懋忠等引止修之学入东林，为良知学的转折。许孚远属湛若水一系，至其弟子刘宗周、冯从吾而大显，但非良知学的嫡传。在师友关系上，万廷言不仅是江右与浙中王门两个主要姚江学脉发展中的汇合点，也

---

① 《明儒学案》卷十六，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，2005，377页。

② 《明儒学案》卷二十一，579页。

与良知学的转折有关。黄宗羲于阳明再传弟子推重万廷言，无论从思想史还是从哲学史来看，对于万廷言的深入研究都具有重要意义。

阳明主张“良知即是易”，<sup>①</sup>王畿认为“易即良知”，<sup>②</sup>罗洪先以《周易》之艮背为工夫导向。良知学与《周易》的结合是良知学展开的重要组成部分，万廷言正是由此良知学的支脉而来，以《周易》为学旨，强调良知与易学的关联，侧重以《周易》经传中易学概念、义理融入良知学，是明代良知易学发展的高峰。万廷言“深于《易》，三百八十四爻无非心体之流行，不著爻象而又不离爻象。自来说《易》者，《程传》而外，未之或先也。”<sup>③</sup>鉴于万廷言易学著作的匮乏等原因，国内外一些重要的阳明学著作大都忽略了万廷言这一关键人物。《人物志》称万廷言平生著述多所发明，有《学易斋前后集》、《易原》、《易说》、《经世辑要》共若干卷，其书皆失传。<sup>④</sup>《明史·艺文志》载万廷言有《易说》四卷、《易原》四卷。笔者有幸查到国家图书馆藏明刻本《学易斋集》二十卷（其中前四卷为《易原》）以及台湾图书馆所藏明刻本《学易斋约语》两卷，以此管窥万廷言的良知易学。

## 二、良知道体

万廷言以《周易》中的乾元、坤复之际、坎离多维度地阐发良知学。从道学传承来看，文王、孔子均看重乾元。“盖文王以身立极，革《连》《藏》之旧，溯羲皇之奥，首乾坤，定中正，为万世易学之宗。孔子深明其旨，赞乾元之大，著太始之知，去知识，立忠信，示万世学易之准。”<sup>⑤</sup>孔子以求仁为宗，“君子

①《传习录下》，《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，1992，125页。

②《答季彭山龙镜书》，《王畿集》卷九，凤凰出版社，2007，214页。

③《明儒学案》卷二十一，580页。

④《人物·南昌府》，《江西通志》卷六十九，文渊阁四库全书本。

⑤《太始》，《学易斋集》卷四，国家图书馆藏明刻本。

体仁足以长人，而《论语》一书，深体元善之旨，独示求仁之宗，恳恳勤勤，何尝不在于易道乎？故善学易者先《论语》，知《论语》，则知乾矣。”<sup>①</sup> 乾元为仁体，“学者先须识得乾元本体，方有头脑。”<sup>②</sup> 万廷言的乾元思想主要分为乾元之灵妙、乾元之精、未发之中三个方面。

乾即神而灵良知之体：乾为至神，“圣人懼人弗知也，爰示之象以开大业。画一以象体，重六以尽变。拟之龙以极其形容，属之天以要其宗极。”乾亦为至灵，“大而无外，寂而善感，显于耳目聪明思虑之际，而藏于耳目聪明思虑之所不及。始我非我始也，生我非我生也，用我非我用也。”<sup>③</sup> 乾元之妙在于变而不变：乾之变，云施行流，如龙之潜、见、惕、跃、飞、悔，变化无穷，周流六虚。乾之不变，潜则藏乎渊，止则几乎寂。即此渊寂，即为天地之灵根、学易之旨归。天下至灵，寂而善感，则万化万变俱可以统之于此渊寂。乾元之妙还表现在体用上：其体为画一以象体，其用为重六以尽变之用。体为纯阳之体，刚健中正；用为保合太和，元亨利贞。

万廷言看重《系辞》中“精气为物”与出自《孔丛子》中的孔子“心之精神是为圣”的思想，特别强调乾之至精。精为神之体，“君子之学贵乎精，凝精而神在其中矣。”“精者天下之至灵，而知灵明之谓也。”“物虚而知实，物变而知不变，此精之所以常明而可贵也。”<sup>④</sup> “只精则一，不精则二。”<sup>⑤</sup> 精则人心、道心为一，不精则人心、道心分两。乾刚健中正，“中”谓二与五，“正”谓五与二，乾之六爻皆为阳，纯粹不杂，故“纯粹精也”。乾因至精而后能健，为自强，乾之精似无而实至刚。<sup>⑥</sup> 乾体寂而善感：寂为渊寂，冲漠无朕；感为流行，渊泉时出。乾纯然一生物之精，其体蕴含生生之源。据《系辞上》，“夫乾，其

① 《体仁一》，《学易斋集》卷四。

② 《明儒学案》卷二十一，581页。

③ 《明中十》，《学易斋集》卷二。

④ 《贵精》，《学易斋集》卷四。

⑤ 《明儒学案》卷二十一，586页。

⑥ 《贵精》，《学易斋集》卷四。

静也专，其动也直，是以大生焉。”承此大生，“凡天地生生之理，全具吾中，无丝毫不足，所谓仁体也。”<sup>①</sup>“盖易首乎乾，乾，纯然一生物之精也，所谓仁是也，故乾之道莫大乎仁。仁者，人也，故凝至精，统万类以穷神知化而赞天地之能者，莫大乎人道。乾元资始，极赞其大。君子体仁足以长人。”<sup>②</sup>乾为仁，体仁亦是体此乾元。仁者为人，人为精凝。乾为生物之精，亦为妙合精凝。

乾之所以中正纯粹，是因为乾元之渊、太始本来如此，此渊寂是未发之中，是易之枢机。“夫未发之中，心体也。易之源，生生之大本也。”<sup>③</sup>溯源心体未发一点灵明，此灵明、精一即不息之仁。乾元仁体为灵知，而灵知又涵摄了耳目心思等识而知者之识知。“灵知寂而识知扰也，灵知圆而识知滞也。”“是灵知所发窍，生生之妙用”。“知至至之，知终终之，浑然涵照大明之内矣。此又人所以最灵，而能为天地万物之主也。”<sup>④</sup>乾元的灵妙、精、未发之中三个方面是一体的，因为乾元纯粹精一，所以能至灵。乾元寂然善感，为渊寂之未发，此未发灵知统摄了耳目心思之已发识知。

与未发之中相对的是心之已发。“民徇已发，不返所发之源；蔽典礼，不观会通之故。百姓由而不知，仁知各专所见，中旨隐而人心危，易为空言矣。”<sup>⑤</sup>乾元为未发之中，为道心；已发为人心，为意为坤。“盖坤在人是意，意动处必有物，物必有类，朋类相引，意便有着重处，便是阴凝。是坚冰，亦是有首，失却乾阳本色，所谓先迷失道也。”<sup>⑥</sup>坤意动则著物，意重阴凝，人心失去了乾阳本色。而欲复乾阳至精之体，达生生之源，则须于坤求乾。复卦为一阳来复，是由坤至乾的正确用功方向。紧紧把握心中一阳之复，用此阳渐渐销蚀意中阴凝习气，逐渐脱离意之纷杂，而至乾元之体。对于一阳来复应谨慎如坤之初六，履霜，坚冰至。由履霜而知坚冰将至，意稍萌动便知恶之将著，可不慎乎！经过坤

①《体仁二》，《学易斋集》卷四。

②《体仁一》，《学易斋集》卷四。

③《首明中》，《学易斋集》卷一。

④《太始》，《学易斋集》卷四。

⑤《首明中》，《学易斋集》卷一。

⑥《明儒学案》卷二十一，581页。

复之功能至于坤之六五，黄裳元吉。坤为乾之用，即用以无首，用以退藏，用以潜伏。从做事来看，敛念注思、铨敛是坤，是阴凝之意；思而得之、少间意气和平做去是复，是阳长阴消之意。若能由后天之意达先天乾元仁体，则能自卷自舒，自专自直。<sup>①</sup>退藏收敛复乾元之体，由复销蚀意坤以达乾元。

万廷言从多种角度强调坤复之际：“圣人则图画卦、重而规之以象天。坤复之际固所示以见天心者也。图自复至乾为阳，自姤至坤为阴，远而天地，近而一息，变而四时，明而日月，尽此矣。”<sup>②</sup>从易圆图<sup>③</sup>来看，六十四卦以坤复乾姤分为两部分，由复至乾为阳，自姤至坤为阴，左半圈从复至乾，卦中阳爻占优势（共有阳爻 112，阴爻 80），称阳。圆图左半圈从姤至坤，卦中阴爻占优势（共有阳爻 80，阴爻 112），称阴。坤复之际在圆图中占有重要地位：坤为纯阴，复为一阳生，坤复之际在于阴极而生阳之时，此际非阴非阳，发而未发，亦为至阴含阳，未发而发。坤复之际谓“先天造化虚中之妙体，万物万事化生之灵窍。天地非此无以立心，生民非此无以立命。康节先生所谓天地人之至妙至妙者也。无方体，无穷尽，难以言语形容。然学必见此，方为知学，方尽得人道。”<sup>④</sup>邵雍认为，“无极之前，阴含阳者也。”“母孕长男而为复”，“阳起于复”。<sup>⑤</sup>复上坤下震，坤为地，震为雷，坤复之际为天根，即“地逢雷处看天根”<sup>⑥</sup>。坤复之际在节气中为冬至，在时辰中为亥子，此均为反复昭示至阴含阳之坤复之际，虽表象为息，但孕育着无穷生意。“冬至子之半，天心无改移。一阳初起处，万物未生时。玄酒味方淡，太音声正希。”<sup>⑦</sup>“忽然半夜一声雷，万户千门次第

①《明儒学案》卷二十一，586-587页。

②《申图》，《学易斋集》卷四。

③《周易本义》，载《朱子全书》，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002，20-21页。

④《学易斋约语》卷二，台湾图书馆藏明刻本，10页。

⑤《观物外篇》，《皇极经世书》卷十三。

⑥《观物吟》，《击壤集》卷十六。

⑦《冬至吟》，《击壤集》卷十八。

开。若识无心含有象，许君亲见伏羲来。”<sup>①</sup>“天根未发，气往必归，故生必息，息必极而后生。中夜者，息之极也。群品托命之灵枢，冲气造和之太始，则定于天，万古不易。”“深源有雨露，不忧无润也；灵根有萌蘖，不忧无良也。”<sup>②</sup>天根发生，鼓万物出机。坤复之际是直觉神秘体验所至，用日常言语难以精确表达。万廷言通过坤复之际未发达灵知良知生生之源，直觉神秘体验直接把握道体。朱子中和说倾向于未发为性的理性传统，但从“无心含有象”的诗句中也透露出李延平所传道南指诀的影子。李延平批评朱子以“肫肫其仁、渊渊其渊，浩浩其天”言全体“无甚气味”，而应该深潜缜密体认达天德之效。万廷言认为“李先生此言甚精确，经书皆当如此看，本体工夫俱到，始不以虚意见笼罩古人言语，于自己方有益。深潜缜密四字，当时时佩服。”<sup>③</sup>坤是意，乾为易源、为仁，由坤至乾的正确路径应首先是从坤至复，而坤复之际则昭示着一个动态渐进的求道正途。观天道，而知所自反矣。易道为此，天道为此，修心过程亦如此。许孚远认为万廷言坤复之际的观点与老庄之学接近，而儒学强调的是自强不息。<sup>④</sup>万廷言与老庄虽有相似之处，但更强调息深而后生不穷。“息，止也，生也，才息便生。”<sup>⑤</sup>万廷言强调息，并不背离乾之自强不息精神。自强不息，并非为不息而不息，如若心源未净，过多强调不息会导致如同农夫运石为粪，越自强不息，离正道越远。通过心源澄净达坤复之际，则自能生生不已，所发皆善，所用功皆正途，不仅自强不息，而且欲息而不能也。

寂感是良知心学中的重要概念，万廷言则是通过坎离来阐发的。“乾坤坎离为卦四正。乾坤无用，用在坎离。”<sup>⑥</sup>坎离关系微妙：“心灵妙无际，思议未可几。念重忽以累，芥焉窒灵机。洗心净念垢，明珠朗天扉。端凝洞寰宇，累累无

① 《答袁机仲论启蒙》，《晦庵朱先生文公文集》卷九，528页。

② 《明中五》，《学易斋集》卷一。

③ 《学易斋约语》卷一，23-24页。

④ 《与万思默年兄论易书》，《明文海》卷一百六十九，文渊阁四库全书本。

⑤ 《明儒学案》卷二十一，588页。

⑥ 《明中二》，《学易斋集》卷一。

因依。火焉心之用，水者心所基。惟火易以扬，得水乃相随。水火非二物，月浸珊瑚枝。所以古圣人，洗心良不疑。诗书言语多，所宗良不烦。大易揭其枢，所贵在返源。后儒颇谬误，枝叶恣攀翻。分流各自竞，悲哉多户门。吾究大易旨，闭户亦有年。因冥离坎中，遂悟天地先。”<sup>①</sup>感本于寂，坎水精为基，离火几为用。坎须借离方得以扬，在心感过程中坎又是潜伏相随的。据《碧岩录》，“僧问巴陵：如何是吹毛剑？陵云：珊瑚枝枝撑着月。”吹毛剑是禅宗中般若智慧的象征，临济有“离相离名人不禀，吹毛用了急须磨”之偈，吹毛剑锋利无比，剑锋能断一切烦恼，剑光逼尽种种杂念。皎洁的月光、玉珊瑚共融一体，无欲望之杂染，如同吹毛剑寒光透心体一样。万廷言“月浸珊瑚枝”之意在于以皎洁月光象征水坎，以玉珊瑚枝象征火离。月光浸入珊瑚枝之体，珊瑚枝为如水的月光所含摄。水坎渗透进火离中，火离与水坎相交融、相互辉映，月与珊瑚互摄，共融一体。坎离之妙用不仅在于洗心净垢念后灵妙无际心体呈现，而且亦能藉此以悟天地先。离象心之感。“心，火也，性本躁动，夙生又不知费多少薪樵蕴积之，故光明外铄，附物蔓延，思虑烦而神气竭。如膏穷烬灭，其生几何？”<sup>②</sup>心之性状如火，感者火几，火附薪柴而蔓延，心随思虑而感物。心之逐外穷思，无一定向，一主宰。“盖心体退藏，理惟寂感。寂者水精，感者火几，感必源寂，故火必胎水。”<sup>③</sup>心体状态是寂然不动、感而遂通的。寂与感在心的一般状态中是相对立的，即寂者不感，感者不寂。但作为神明之心，却是寂感一体的。心是一个活物，息息与物相感应，此从显处而言；心又能在其感处常寂，此从深微处说。“坎，天地之中也，非冥契者不知。”<sup>④</sup>若能真正识此寂感一体不可测度之心，必溯极潜极退藏心源寂体，必即坎静，方见真正性命生机流行。“心感而常寂，因其渊然在中之坎。“故坎，四时所归也，日月所会也，万物所出入之藏也，其

①《大易吟寄许孟中邓汝极》，《学易斋集》卷十五。

②《明儒学案》卷二十一，589页。

③《明中二》，《学易斋集》卷一。

④《学易斋约语》卷二，16页。

天地之大中乎，图书皆宗之矣。理本至寂，渊然在中。八卦无朕，天地至精。盖乾之未发矣，心体矣。故其为卦以至阴含阳，有渊然退藏之象焉，所谓昭昭乎进于象者也，惟深于道者识之。”<sup>①</sup> 乾元未发与至阴含阳之坎均为退藏收敛之象，因离即坎，以感缘寂，因坎寂而悟天地之先。章潢为万廷言文集作序，“心寂而感者也，感有万端，而寂贞于一。是心之所以为心，又惟寂而已。夫天地万物之理广矣备矣，而借具于心，心之感又万矣，而皆本于寂。”<sup>②</sup> 此寂一感万的本寂观点可谓得万廷言寂感关系之肯綮。

综合上述良知道体论可知，乾元是未发之中，是纯粹至精至善，坤复之际是一阳来复，是良知之发窍。乾坤无用，用在坎离。坎离寂感属心之发用，寂感交撮共融，坎寂是根是本。万廷言通过乾元、坤复之际、坎离来诠释良知道体，良知通过《周易》来表达，从一定意义上拓展深化了良知学。从良知学的传承来看，王畿重视良知之流行，而万廷言以此良知之灵妙归于乾元至善。罗洪先重视良知之寂体，万廷言以此良知之寂体归于关联着坤复之际以及乾元仁体的坎寂。

从心性关系来看，“心是性之灵窍”。<sup>③</sup> “至善，心之本体，所谓性也。性无形相，无一善可名。” “湛然常止，自寂自感，所以谓之至善。” “意知物三者，合而为心。” “盖知者，心之灵也；意者，心之动也；物者，动之所之也。” “知者，意之体；物者，意之用。”<sup>④</sup> 万廷言所论包含了两层体用关系：心与性关系中至善之性为体，心为用；意知物三者合一之心中，知为体，物为用。两层发窍关系：心是性的灵窍，知为心之灵窍，心以性为依归，知以心而灵动。“意即知体活动流行与天下国家相贯通之几，无此意，则知是死的，无生意矣。”<sup>⑤</sup> “意如足，知如目，妄意如闭眼人行路。”<sup>⑥</sup> 良知如同眼睛，是导向；意

① 《明中二》，《学易斋集》卷一。

② 《万以忠先生约语序》，《学易斋约语》。

③ 《学易斋约语》卷一，27页。

④ 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

⑤ 《学易斋约语》卷一，10页。

⑥ 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

好像足，是实底发用。意离不开知，离知之意则为盲行；知离不开意，离意之知则归于死寂。从阳明所论“至善者，心之本体”，<sup>①</sup>“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物”<sup>②</sup>来看，万廷言是透彻地理解了阳明学说。“知是至善，天则自然，万物皆备。”<sup>③</sup>良知即是至善，至善与良知如同全体至善与端倪之善，良知分殊至善，至善是全体，良知是发窍，一叶落而知天下秋，良知发而至善显。坤复之际是周敦颐所点出的寂感之处、有无之间之几，“几，虚也。未有虚而不灵，亦未有灵而不虚者也，是即良知也。良知者，生生之灵气。以其生谓之仁，以其灵谓之知，其实一也。”<sup>④</sup>阳明的意之所在便是物与万廷言的心动为意之所之关于意与物的关系观点相近。阳明的心意知物是一个纵贯的层次，以意为概念的核心；万廷言心意知物是一个体用的层次，心灵知为体，心动意为用，以心为概念的核心。“至善如镜，圆净莹澈之全体，明德其照也，知其照之对影，分别妍媸者也。故知必对意与物而言，然其实一至善耳。”<sup>⑤</sup>知虽然与意相对，但又统一于至善全体。

乾元至善作为体，并不是光秃秃的一个平铺摆放的天理，而是灵妙的、精一的，是未发之中，这与阳明“人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中”<sup>⑥</sup>是一致的。至善作为体，无形象，无一善可名，称其为无善亦可，这接近于王畿的四无说。“若本体用事，则心是至善，意亦至善，知亦至善，物亦至善，何用格致诚正之功？”<sup>⑦</sup>从至善之性体而渗透入意知物之心体，这正是王畿先天正心学的理路。乾元至善自寂自感，湛然常止，“至善常止，意常不止，宜未能相

① 《传习录下》，《王阳明全集》卷三，97页。

② 《传习录上》，《王阳明全集》卷一，6页。

③ 《学易斋约语》卷一，9页。

④ 《学易斋约语》卷二，11页。

⑤ 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

⑥ 《传习录下》，《王阳明全集》卷三，117页。

⑦ 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

一。”<sup>①</sup> 至善常止与坎寂特征是一致的。心中有知，但为意所染，而天根坤复之际所得发窍良知为乾元至善之源。坤复之际由退藏收敛而得，由坎寂而返乾元至善，这正是罗洪先重视良知寂体收摄保聚思想的核心。从心体概念来看：“自有此人，此意无一息不生，一息不生，则人心死，但只要识得动而常寂之妙体耳。非动外有寂，即动是寂，能动处不涉于为，所动处不滞于迹，便是真寂。”<sup>②</sup> 万廷言对于良知道体重视寂的认识决定了其主静收敛的工夫路径。从易学范畴来看：“乾藏于坤，故用九贵无首。坤君乎乾，故以大终。有首则亢而悔，出其藏矣。不以大终，则凝而战，失其君矣。然总之又在乾，乾得其藏，则坤自顺。”<sup>③</sup> 万廷言于乾元退藏的重视导致了良背致良知的工夫路径。

### 三、良背致良知

万廷言为学主要分三个阶段：其一为早年初学。“弱冠即知收拾此心，甚苦思，强难息，一意静坐。稍觉此中恰好有个自歇处，如猿猴得宿，渐可柔驯，颇为自喜。一日读《易》石莲洞，至‘艮思不出位’，恍有契证。请于念庵师，师甚肯之。”罗洪先以收摄保聚为学旨，重视良背，万廷言亦承此而有所证。其二为中年探索。“入仕后，交游颇广，闻见议论遂杂，心浅力浮，渐为摇眩，高度于动静寂感之间，参订于空觉有无之辨，上下沉掉，拟议安排，几二十年。时有解悟，见谓弘深，反之自心，终苦起灭，未有宁帖处。心源未净，一切皆浮。”万廷言对于动与静、寂与感、空与觉、有与无等辨析参证几二十年，虽未彻悟，但为后期学说圆熟创造了条件。其三为晚年证道。“幸得还山，益复杜门静摄，默识自心。久之，一种浮妄热闹习心忽尔销落，觉此中有一个正思，惟隐隐寓吾形

① 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

② 《明儒学案》卷二十一，590页。

③ 《学易斋约语》卷二，19页。

气，若思若无思，洞彻渊澄，廓然边际，夔与常念不同。日用动静初不相离，自是精神归并在此，渐觉气静神恬，耳目各归其所，颇有天清地宁，冲然太和气象，化化生生，机皆在我，真如游子还故乡，草树风烟皆为佳境矣。”<sup>①</sup>经长期探索后，万廷言还山杜门三十余年，仍以早年收摄保聚、艮背工夫为主，终证悟化生之机。自家本有无尽藏，何须持钵效贫儿；游子还故乡，处处皆佳境。艮为山为止，背为不动之象，艮其背，止其所：将心收摄，使耳目等心之感各归其所止之所。以艮背为核心，可衍生出无欲主静养澄静源、止至善与至虚极三重工夫。

周敦颐晚年隐居庐山，其濂溪学潜流润沃着江右学风，江右王门聂豹、罗洪先乃至胡直、王时槐等无不受无欲主静说影响。周敦颐在蜀养澄静源，曾作《养心亭说》，养心主无欲。万廷言“及闻父师之训，读古先圣贤之书，见濂溪先生主静无欲之学，则深心慕之。”<sup>②</sup>“惟濂溪先生专精妙悟，从五行阴阳化生万物处直看到无极源头，而断之曰主静立人极。”<sup>③</sup>无欲促进主静，主静又反哺于无欲。万廷言于无欲侧重洗心、研几、惟精，于主静侧重回复坤复之际以达生生一窍之良知。“圣人学易工夫全是退然洗心藏密而神明默成，然后能韦编三绝也。”<sup>④</sup>无欲侧重洗心，洗心清除欲望如同洗去衣服上的污垢一样，让心体本源显露。几为动之微，“研者，磨研之谓，研磨其逐有而粗的，务到极深极微处，常还他动而未形者有无之间的本色，则无动非神。”<sup>⑤</sup>研即将粗磨成精，将动而未形、有无之间之几研为乾元、未发之中的生生状态。“在一念微处转移毫忽，便有诚伪王霸之辨，故学贵研几。”<sup>⑥</sup>“造化既已发育生长，必敛到极坤处，此几方见斡旋。吾人既有视听思虑，亦必敛到极静处，此几方露端倪。白沙诗云

①《明儒学案》卷二十一，579-580页。

②《答辜缘冈》，《学易斋集》卷五。

③《学易斋约语》卷一，25页。

④《学易斋约语》卷一，2页。

⑤《明儒学案》卷二十一，590页。

⑥《明儒学案》卷二十一，590页。

‘亥子中间得最真’是也，是谓坤复之际。”<sup>①</sup> 由此来看，研几与主静工夫趋向是一致的。研几至惟精，“用工全在惟精。所谓精者，非精察之精，乃精专之精也。闇然收敛，屏浮伪杂驳之累，气潜神凝，胸中渐一，一则微。”<sup>②</sup> 惟精之精为精专之精，专心收敛于此道心；惟精之精为精一之精，一于此道心。将人心的附赘、浮事等杂欲一概摒除，则能得精一之道心呈现。将恶涤荡殆尽而达至善，惟精惟一。

无欲而能静，静能了群动，万廷言养心主静主退藏。“古之善养心者，必求一掬清净定水，旦夕浇浸之，庶转浊溽为清凉，化强阳为和粹。故《大学》定、静，《中庸》渊泉，《孟子》平旦之息，《大易》艮背之旨、洗心之密，皆先此为务，润身润家国天下，一自此流出。”<sup>③</sup> 万廷言通过静止涤荡杂虑，以求见密。以清净水浇灌心田，化浊溽为清凉，将心之乱感安定下来。化强阳为和粹，化浮躁为静源，将心之伸展、扩张的欲望转化为和粹的中道。“密，洗之源也；退藏，洗之则也。”<sup>④</sup> 艮背之“背字如洗心藏密。心云何洗，密云何藏，须深味一退字，则位与密不言自喻，真千古妙窍，入圣微机。”<sup>⑤</sup> 洗之则在于退藏，以能退而能藏，能退而能进。艮背着重一退字，以退而得妙窍。息止的目的在生，才息便生。“必闇然君子，晦迹韬光，抑气沉心，庶其冥会，则天源浚发一点灵光，孕育大渊之中，清和浑合，默收中和位育之效于眉睫间，肫肫浩浩渊渊，造化在我。”<sup>⑥</sup> 艮背求坤复之际，证发自天源一窍生生。

艮背不仅在于主静退藏以求生生，而且亦可以直止至善。万廷言好友李材独拈止修，其“命脉只是一个善，诀窍只是一个止”<sup>⑦</sup>，为良知学的转折，而万廷

① 《学易斋约语》卷二，11页。

② 《明儒学案》卷二十一，586页。

③ 《明儒学案》卷二十一，589页。

④ 《明中六》，《学易斋集》卷一。

⑤ 《学易斋约语》卷二，12页。

⑥ 《明儒学案》卷二十一，589页。

⑦ 《明儒学案》卷三十一，793页。

言也非常重视止。《大学》之道，其三纲领之一为止至善，其八条目之一为致知。万廷言艮背、洗心以求寂体，并能延伸至《大学》，将止至善与致知贯通。

“须一一停当合天则，人已俱安，各得所止，方谓之止，非谓我一人能独止也。此正是致良知于事事物物也。致良知于事事物物，即所谓知止也。故知止致知是一个工夫。”<sup>①</sup> 致知为致良知，良知即性而知者。在道体层面上，至善与良知贯通。在工夫层面上，于至善用功则用“止”，于良知用功则用“致”。知至善而至之，致良知也，知带行；良知致而止之，止至善也，行兼知。“盖致知者，即致其所止之知也，但知止之知，就所知者言，故知字在上；致知之知，就能知者言，故知字在下。其实只是一知”。<sup>②</sup> 意根无着处，自有天地，此意无一息不动，由此导致乾坤毁，未发心体失，敛念注思不能行。“君子诚即所感反所至寂，则先天之母可识矣。”<sup>③</sup> 有所偏必有所正，而所谓正者，乃为知。知是寂，渊寂为天地之灵根，常寂之妙体为未发之中。此知湛然常寂，自寂自感，乾坤合而中之体显，致知得而乾坤之用不息。由此可知，在工夫层面上，止至善与致良知是相通的。致知为《大学》第七目，诚意为第八目。“欲诚其意，先致其知”。“知至而后意诚”。止至善，突破其所发之意，而止于未发之性体。致良知，导引已发之性体，冲淡其所发之意。致良知，即致良知于事事物物，则事事物物合于性体；止至善，止至善于事事物物，则事事物物准于天则。

“孔子看易最圆妙，如艮象二山，大似死杀。却于《象》中点思字，便见止是活的。”<sup>④</sup> 艮卦《象》曰兼山，艮，君子以思，艮背以思而点活。“艮其背、俨若思、思无邪三句，皆点止至善工夫。”<sup>⑤</sup> 思为心之功能，然其思之感应，应以“不出位”为归约。“位有何形？总天则自然耳。”<sup>⑥</sup> 此位即天则，心止于此

① 《明儒学案》卷二十一，582页。

② 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

③ 《明中三》，《学易斋集》卷一。

④ 《学易斋约语》卷二，13页。

⑤ 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

⑥ 《明儒学案》卷二十一，588页。

天则。思为能行，能行则为活物。万廷言重思，由思而入默，<sup>①</sup> 由思而入止。思之工夫，亦有三重，即所谓思无邪、俨若思、艮其背。思无邪为下手工夫，思不妄思，即诚以思。思无邪者，因有一个思者在，入门后要破除我思见。“俨若思”本自《礼记·曲礼》“毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉。”俨，敬也。（《尔雅·释诂》）敬，诚也，限妄思者也，此为有。思又是活物，为天则自然。既为自然，思又何为？此为无。有无之间，思则非无非有，此为思之中间工夫。艮其背为万廷言之工夫核心，实为到家工夫。背者，未见之物。艮者，止也。艮背者，止于无声无臭之境也。艮背，无思也，与至善同归，与自然同化，何尝有一个思者在？

万廷言“始学静坐，混混嘿嘿，不著寂，不守中，不数息，一味收摄此心。所苦者此念纷飞，变幻奔突，降伏不下。转转打叠。久之，忽觉此心推移不动，两三日内如痴一般，念忽停息，若有一物胸中隐隐呈露，渐发光明。自喜，此处可是白沙所谓‘静中养出端倪’？此处作得主定，便是把握虚空，觉得光明在内，虚空在外，以内合外，似有区字，四面虚空，都是含育这些子一般。所谓以至德凝至道，似有印证。但时常觉有一点吸精沉滞为碍，兀兀守此，懒与朋友相接，人皆以为疎亢。”<sup>②</sup> 从王畿所记万廷言为学过程来看，万廷言重虚寂，以静坐养之，但有沉滞之偏失，为假虚。“《易》曰：无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故。须如此，始是至精。才觉有自己精灵，便与物对。一与物对，便是落思为，终成浮妄，非寂感之本体、天地之至精矣。”<sup>③</sup> 万廷言渐悟真虚之意，即与万物贯彻流通之虚。虚与念对，所以要摄念归虚，根本上断除欲念。寡欲、无欲之目的不仅仅是断所缘，而且要断能缘，断无明。即用以达体，即坤复之际以归乾元至善至精，将能动之体、灵动之心归于虚，即念即虚，无有

① 万廷言号思默，有其心学含义，阳明亦曾以“思默”箴之弟子。参见《思默子说》，《邹守益集》卷八，凤凰出版社，2007，444-445页。

② 《郎中王龙溪先生畿》，《明儒学案》卷十二，287页。

③ 《寄王子植》，《学易斋集》卷五。

沉滞，生生灵妙。

艮背工夫最高层次为止无所止。“至善无自相，无边际，非有方所可求、境界可得，亦何由而遂得止于是也？但常存止的意思在，则渐有定静安虑气象。有定静安虑气象，则渐是至善体段，意根自帖帖，无驰逐放顿处，便入佳境矣。故止非对行而言也，常定静安虑，则心体寂然浑一灵妙，何尝有人我家国之界？”<sup>①</sup>止要无所止，止入至善，已无有思者在。“止非对行而言也，常定静安虑，则心体寂然，浑一灵妙，何尝有人我家国之界？”<sup>②</sup>至善之境，万善同归，无有界限。“所谓知至至之是也。亦无至善可止，亦无止可知，亦无止至善者，亦无知止至善者，始是真止至善。”<sup>③</sup>止至善之止又非止而不行，滞而不化，而是时止时行，其道光明。止不仅仅是寂，而且亦是浑一灵妙，仁、敬、孝、慈等一起俱到。

总之，万廷言受周敦颐“立静主人极”、“无欲则静虚动直”与陈献章“千休千处得，一念一生持”影响较深。<sup>④</sup>无欲能使心体进入虚寂状态。“一体生生，与万物原是贯彻流通，无有间隔。”<sup>⑤</sup>心体本虚、本来无一物，但又含摄万有，朗润万有。无欲能静虚明通，亦能动直公溥。无欲而至诚体，诚体即能乾元生生。“君子之学，以虚为极，以万物一体为量，以悟为要，以反身默识为功。千古圣贤所入所造不同，其宗必归乎此。《六经》、《语》、《孟》所称述不同，其旨不外乎此。”<sup>⑥</sup>致良知工夫是层层递进的，无欲以主静，主静以退藏艮背，艮背又要止无所止。“定静安虑，知止者之工夫气象如是，即至善之实体如是。所谓合本体之工夫也。若未知止者，则至善殊无体量，何从窥测？亦为常自觉察，收摄浮虑，反入身来，渐向静定境界自修自悟，依通而入，庶去至善头面

①《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

②《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

③《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

④《书白沙子后》，《学易斋集》卷十三。

⑤《郎中王龙溪先生畿》，《明儒学案》卷十二，287页。

⑥《寄张汝学》，《学易斋集》卷五。

不远，而止可知，亦非有别法也。《易》之艮止，《诗》之敬止，孟子之息，周子之静，二程先生之敬与叹静坐为善学，到得清静不容一物境界，皆是此法。故始终只是一个工夫。”<sup>①</sup>无论是道体论还是工夫论，万廷言既重视寂、主静，又重视乾元至善灵妙、止无所止。道体工夫打并为一，即工夫即本体，以主静艮背工夫而至乾元本体；即本体即工夫，以先天乾元本体而带动后天致本体工夫。

#### 四、冲然恬愉境界

万廷言曾作诗：“浪迹浑如看泡影，生涯真似挽弓强。渐磨闲虑因多病，稍中前期为不忙。柳带湖烟侵小径，楼含树影入朝阳。春怀不借春光有，却为春风吹更长。”<sup>②</sup>此诗名为《读易》，此中意境类似于康节《观物吟》中所言“天根月窟闲来往，三十六宫都是春。”又颇似于阳明玩《易》而得“优然其休焉，充然其喜焉，油然其春生焉。”<sup>③</sup>以春解《易》，侧重发挥恬愉之境。此诗表面上看无一处与《易》相关，而实际上无一处不在透视《易》之生生精神。首先，此诗前部分刻画了人生如浪迹江湖而无所归，如泡影一样，时刻都可能一响而破散。人生又如强挽弓一样，勉强支撑弓弯时的那一股张力，但箭一发，势力散尽，招得人生不如意。加之病痛之困、烦虑之扰、俗事公务之忙碌，人生之境遇何等凄凉！枯杨生花，因其春而成，在此苦难世界中，春无疑是一种精神的追求、生命的向往。春天万物生意盎然，嫩绿如带的垂柳、弯曲幽远的小路、微微泛起的湖上薄薄烟雾，加之春阳之沐浴、春风之微拂，感觉、视觉、心境共融，人与宇宙之生生精神直接交流。上述忧虑、烦恼、困苦、病痛等因此意境而消逝，代之以宇宙生生春意的笼罩与渗入，春意在时间中得到了延续与持久。其

<sup>①</sup>《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

<sup>②</sup>《读易》，《学易斋集》卷十七。

<sup>③</sup>《玩易窝记》，《王阳明全集》卷二十三，897页。

次，从感官上来看，春代表了一种充满空间、无法琢磨的愉悦，即此诗中春意。春光，是一种“看入”的视觉愉悦享受，沐浴在明媚柔和的春光中，能享受一种非常温和、舒适的感觉。春风，通过触觉而感知，能创造出一种细腻、温馨的精神氛围，常被宋明理学家代指接受道德熏陶时的愉悦，如程颢弟子侯仲良从学周敦颐后说，“如在春风中坐了半年”。春怀代表了一种充满空间、无法琢磨的愉悦，在宇宙生生春意的笼罩与渗入中延续持久。春怀不借春光有，却为春风吹更长，此处指向的是一种在病中、烦恼中读《易》时、游春时得到的一种恬愉精神享受。最后，春代表着生意，而此生生之意正是《易》之核心体现。万廷言艮背工夫参证日深，于静体自无不得，于生生之大本自无不证，其境界可概述为“冲然恬愉”。冲然指以虚为极、冲漠无朕为要而言，恬愉指渊泉时出、於穆不已而发。

万廷言于道体重坎寂，以心体本息、渊寂为天地灵根；重精微，以返归本源；重未发，以求渊然之象。艮背强调收放心、止息、虚。万廷言于境界论亦重至寂、至虚。“自人生而静以上，至日用见前浑成一片，无分天人。”<sup>①</sup>此冲然万国咸宁之境如诗所云，“我欲调心最上乘，解囊云外点苍青。峰头八面团金相，雾里双龙护宝经。壁俯海桑危瞰日，风疏崖竹空摇星。千年岩罅如相待，萝薜从教绕石扃。此心如日照晴空，独上东南第一峰。无碍直窥天际外，何微不入眼明中。风静九江全镜面，霞明庐岳半芙蓉。乾坤万劫应如是，宝月琉璃一色溶。”<sup>②</sup>心如日照晴空，世间万象都在此虚静的心体中本真地呈现，何微不入眼明中。心体是至虚无碍的，是一体的，宝月琉璃一色溶。

万廷言所言虚寂蕴含着生意，冲然孕育出恬愉。“明道先生言，静后见万物自有春意，盖所谓身与家国天下，皆至善定静安中之所涵。”“苟止而静定，则本体既呈，何所不涵？大用见前，何所不通？即天地万物，当下浑然，不求亲而

<sup>①</sup>《明儒学案》卷二十一，581页。

<sup>②</sup>《登妙莲峰》，《学易斋集》卷十八。

自亲也。”<sup>①</sup> 静坐澄澈此心，“真如秋风振稊叶，大脱一番，始能于淡泊中窥见本色，乃津津有不厌之味，欲罢不能矣。”<sup>②</sup> 静中养出端倪，淡泊中窥见本色，津津不厌之味为自冲然而得恬愉。“学问养到气下虑恬见前，便觉宇宙间廓然无一丝间隔，无一毫事，受用不可言说。日间涵养此中，常有冲然恬愉和适、不著物象之意，始是自得。”<sup>③</sup> 养心至于冲然，不著物象，在此意境中，自能得恬愉和适之意。“平天下平字最妙，深味之，令人当下恬然，有与天地万物同止其所气象。”<sup>④</sup> 屈原“漠虚静以恬愉兮，澹无为而自得”、司空图“空潭泻春”、王维“行到水穷处，坐看云起时”、苏轼“空山无人，水流花开”皆有冲然发恬愉之意。“此心谁得到虚明，心到能虚春自生。可信灵根通宇宙，岂从枝叶问枯荣。日斜宝阁横寒照，月满霜台莹晚清。独把瑶花看不厌，欲连沧海尽圆澄。”<sup>⑤</sup> 世界因空明心境而出现了如春一般的无限生机，心灵之根与宇宙发窍和合为一，在渊寂无朕中时出而不穷，如此，潜在的、崭新的自我得以呈现，春颖新生不已。即此灵根，沧海亦化于此大圆澄境中，心之灵根与宇宙大化共生生。

恬愉境界是乾元至善流行，是良知朗润万有。乾坤为易之门户，“乾坤只是一个生理，一个太和元气。故爱敬是乾坤骨髓，生人的命脉。”<sup>⑥</sup> “乾坤二字离不得，在自心平静、神气冲然会合时，体取延平所谓心与气合，不偏不倚气象是也。”<sup>⑦</sup> 一部易，总是中和，又只在喜怒哀乐之未发。“是一部易，全在我，故程门以看喜怒哀乐未发气象为相传旨诀，此伊川先生解易之髓也。”<sup>⑧</sup> 道南指诀直觉体认的亦是此太和气象，杨时通过精一而执道心，“惟道心之微，而验之于

① 《大学私记》，《学易斋集》卷十二。

② 《答吴望湖先生》，《学易斋集》卷五。

③ 《明儒学案》卷二十一，587页。

④ 《明儒学案》卷二十一，583页。

⑤ 《真定大佛阁上兵宪王凤洲先生诗赠和呈》，《学易斋集》卷十七。该诗自注曰：“公诗有‘沧海那如性海澄’及‘未知生意今存否’之句。”

⑥ 《明儒学案》卷二十一，585-586页。

⑦ 《书壁》，《学易斋集》卷十三。

⑧ 《学易斋约语》卷一，22-23页。

喜怒哀乐未发之际，则其义自见，非言论所及。”<sup>①</sup>于坤复之际达乾元，以身体之，心验之，直觉体验未发气象，道体与境界均是一个活生生之理，是爱敬伦理道德的根源。“所谓元吉者，元是一团生生之意，若常是这意流行，无处不吉。”“盖圣人随处总一个乾元世界，六十四卦皆要见此意。”<sup>②</sup>“声声色色竞精神，何用寻芳泗水滨。六六宫中春自好，人间只是少闲人。”<sup>③</sup>“归来理西斋，端居事冥视。神虚忽渊澄，恬然窥不二。”“惟古有至人，恬愉育其神。神静气自冲，浑如日初春。庶类渐以理，万象归至仁。”<sup>④</sup>其境界是初春意，是和，是生生。“生活是仁体。”<sup>⑤</sup>孔孟德盛，“如春到，万物自生。”<sup>⑥</sup>“良知之体虚明莹彻，朗如太虚，洞视环宇，死生利害祸福之变，真阴阳昼夜惨舒消长相代乎？吾前遇之而安，触之而应，适昭吾良知变见圆通之用，曾不足动其纤芥也。其或感触微存凝滞，念虑差有未融，则太虚无际，阴翳间生，荡以清风，照以日月，息以平旦，煦以大和，忽不觉转为轻云，化为瑞霭，郁埤之潜消，泰宇之澄霁，人反乐其为庆为祥，而不知变化消镕之妙实在咏歌夷犹之间，脱然以释，融然以解，上下与天地同流矣。”<sup>⑦</sup>良知之体不仅仅具有灵明之意，而且亦具有圆彻、朗润之意。圆彻即虚明莹彻，整个宇宙太虚为良知之体所洞彻；良知之体亦变化圆通，未有凝滞者在。朗润，即良知之体朗如太空无际，无有阴翳，而且遍润万有，有销融之妙，与天地大化同流。总之，万廷言所证境界为寂然不动、感而遂通，冲然恬愉，如春阳一样圆澄，亦如春风敷荣一样生意盎然。邹元标赞曰：“豫章之西，代有名儒。惟公杰特，松柏贞姿。”“采苓逍遥，尽谢雄

① 《宋元学案》卷二十五，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，2005，203页。

② 《明儒学案》卷二十一，587页。

③ 《读易》，《学易斋集》卷二十。

④ 《四十生日书怀》，《学易斋集》卷十五。

⑤ 《明儒学案》卷二十一，584页。

⑥ 《书壁》，《学易斋集》卷十三。

⑦ 《阳明先生重游九华诗卷后序》，《学易斋集》卷八。

奇。翛然自得，气敛神怡。收功于一，世莫能窥。抽绎图画，远溯庖羲。”<sup>①</sup>

综上，万廷言可谓得阳明良知学真谛，对于江右与浙中王门良知学说均有所传承：道体论重视寂体，工夫论重视良背，境界论重视冲然，这无疑是得益于江右罗洪先之学；道体论侧重乾元至善灵妙流行，工夫论重视止无所止，境界论重视恬愉，这显然受到浙中王畿的影响。万廷言重视良背工夫，对于纠正将王畿之学荡之于玄虚的流弊具有重要意义；万廷言注意发挥乾元良知流行，对于将罗洪先收摄保聚之学归于兀然嗒然以求所谓大而无当、窒而不通之虚寂的偏失具有扶正作用，良知收摄后得以能自然流行。由寂体至流行、由坤复之际以达乾元的思路与《大学》“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”理路一致，对于止至善的重视有以良背收摄保聚的良知学向止修学转折的趋势，而静坐涵养重视直觉体验未发之中又与道南指诀一脉相承。无论从乾元、坤复之际、坎离为特色的道体论，以良背为核心的工夫论，还是以易生生的境界论，以《周易》诠释良知学对于阳明良知学从深度内涵与广度外延上都有所发展，万廷言的良知学也成为良知学大体系中的重要组成部分。

（作者系中国 北京大学 哲学系博士研究生）

#### 参考文献

- 朱 熹，《朱子全书》，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002。  
王守仁，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。  
万廷言，《学易斋集》，北京：国家图书馆藏本，明刻本。  
万廷言，《学易斋约语》，台湾：台湾图书馆藏本，明刻本。  
黄宗羲，《明儒学案》、《宋元学案》，《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。

<sup>①</sup>《祭万思默先生文》，《愿学集》卷七。

## WAN Ting-yan's Learning of Innate Knowledge Based on Zhouyi

Zhang Zhaowei

WAN Ting-yan, who belongs to the second generation of WANG Yang-ming's disciples, succeeds the learning of innate knowledge based on Zhouyi. Wan Ting-yan focuses on Qian (heaven), Kun (earth), Fu (return), Kan (water), and Li (fire) in the Zhouyi to exposit the innate knowledge. Centralized on self-cultivation efforts of Kenbei (to abide at the back of the body), Wan Ting-yan's efforts include to eradicate desire and emphasize meditation, to abide in the highest good, and to abide without effort. In his twenties, WAN Ting-yan aims for a tranquil state without sense disturbance at Shiliandong, and he practices and explores almost twenty years since then. In his last thirty years, WAN Ting-yan recluses and immerses himself in the Zhouyi, and he reaches the tranquil, lively and dynamic spiritual realm. Wan Ting-yan inherits Luo Hong-xian and WANG Ji's learning of innate knowledge, and he also has a trend to abide in the highest good. Wan Ting-yan plays an important role in the Yang-ming school.

**Key Words:** WAN Ting-yan, WANG Yang-ming, Zhouyi, Innate Knowledge, Kenbei

# 中国社会进化论的文明战略 以及文化战略

赵京兰

**中文提要：**自严复受到（清日战争）战败的刺激，将赫胥黎的《进化与伦理》翻译成《天演论》，进化论在中国得到了全面介绍。在《进化与伦理》中，严格区分了宇宙过程与伦理过程。在翻译赫胥黎的著作时，严复更多的时候是站在斯宾塞的社会进化论立场上对其进行重新解释。斯宾塞的社会进化论将达尔文的有关自然现象的理论照搬到人类社会里。它的核心概念是适者生存。严复相信，社会进化论可以刺激知识分子的危机意识。实际上，《天演论》被当时很多知识分子所接受，并且给他们提供了客观上理解世界的契机。19世纪末 20世纪初的改革理论与革命理论大多以社会进化论为自己的根据。

严复以后，人们从两方面理解进化论，那就是文明阶段与文化阶段。严复与梁启超属于前一阶段，而后者则包括章炳麟和鲁迅。梁启超与严复强调了强化国家的重要性。他们认为，为了对付西方，近代国家的建设极为重要。这里司法意义上的个人国民成为必要的存在，那就是克复部民状态的新民。当变法运动失败以后，梁启超认为以国民自觉为基础，应该对王朝进行改革，那么就有必要形成进化的主体。当时民智只不过是个还未得到启蒙的国家体系的单纯细胞而已。在现实当中，进化的主体是国家。结果，进化论与国家有机体说粘贴在一起。在严复和梁启超的进化论里，进化的主体从传统的“天下”转变为“社会”，后来成

为“国家”。

对于章炳麟与鲁迅而言，进化的主体是民族与人民。就像一个民族不应该被别的民族统治那样，他们认为，个人也不应该受到国家或其他人的统治。他们虽然使用进化论的语言，其实是对社会进化论进行根本的批评。如果整体上综合中国进化论的开展过程，就会发现进化主体的变化过程如下：天下→国家→民族→人民。

**关键词：**社会进化论，天演论，新民，民智，《进化与伦理》，文明战略，文化战略

## 一、如何看待中国和东亚的社会进化论？

社会进化论首先在西方得到形成之际，它作为非理性的理念发挥了一定的作用，主要表现在对种族歧视和优生学的排斥和区分上。到 19 世纪末 20 世纪初，它又同时出现在各东北亚地区。随着资本主义的全球化，智慧的风气在东西方呈现出相同的面貌。但是，东北亚地区接受和展开社会进化论的过程却与西方存在着差异。比如说，有些地方引进社会进化论的初期，将“进化”解释成“进步”，这成为改革思想的根据所在。

根据各国的政治、经济条件，以及引进主体的政治取向的不同，各国对社会进化论的解释也各异。但毋庸置疑的是，它在东北亚地区强化国家主义方面起到了一定的作用。社会进化论给“优胜劣汰”这一神话提供了思想根源。宏观上考察社会进化论后的东北亚近现代史，就会发现那些国家或社会里存在诸多非道德的、腐败的因素。在这些地区，至今为止都还未出现多元化的市民社会。有些人就把主要原因归结为 19 世纪末社会进化论的引进。这种主张难免过于简单。这是因为，在东北亚社会里我们一般提出来的那些问题，比如个人对国家的附属关系、以及对他者的极其吝啬的关怀等，这些并非是等到社会进化论以后才出现的，而是在它之前就已经出现了诸多问题点。社会进化论的引进使得这种现象变得更加严重而已。

如果环境不同，那么对社会进化论的接受程度也会呈现出差异。比如，斯宾塞主张社会进化论应该以个人的竞争与活性化为目的。当韩中日三国引进社会进化论时，都把斯宾塞的这种理论视作是国家之间的竞争来看待的。但是，当这同一个理论融入到东北亚各国时，却出现了不同的功能以及结果。<sup>①</sup>具体而言，日

---

<sup>①</sup> 中国引进社会进化论时，翻译的原著并非是斯宾塞的书，而是赫胥黎的著作。这都是为了更有效地批评赫胥黎。但在翻译的过程里多多少少留有原作者的思想痕迹，这是难免的。

本主要将其视作是向外扩充的根据所在，而韩国和中国则主要看作是国家生存战略的思想根据。当日本接触到社会进化论时，主要关注两点：一是面向西方（强者）时，日本以弱者自居，强调适者生存；另一方面，当他们对待韩中两国（弱者）时，站在强者的位置里，强调弱肉强食。韩中两国则意识到自己的不利局面，为了避免被淘汰，开始运用社会进化论。这一理论在日本成为对外扩张的思想根据，而在韩中两国，则成为民族主义的理论基础。引进社会进化论的时候，三国虽然都运用斯宾塞的社会进化论，但是其展开过程却呈现出诸多差异。

在 19 世纪末，当东北亚被拉进世界资本主义里的时候分别引进了社会进化论。这一理论在东北亚地区被看作是解决现实问题的“战略思想”。东北亚的知识分子一般将这一理论视作是认识世界的普遍框架。他们以社会进化论的基本框架弱肉强食、适者生存这些理论来认识世界。在现实里，人们自然将其看作是自强的含义。当他们意识到自强的重要性时，同时又认识到建设国民国家的必要性。社会进化论最终引发了有关国家国民的话题。<sup>①</sup>

虽说社会进化论是一种强权理论，人们也强烈意识到它的非道德性。但是恰恰正因为这样，人们才会有目的、有意识地接受它。在 19 世纪末形成的全球化的世界体系里根本无法容忍道德性。社会进化论的引进并非偶然。如果有人提出如下问题：具有儒学理性的、道德性基础的东北亚地区，为何要接受非理性的、非道德的社会进化论？这种提问看起来似乎有些愚蠢。我们也可以说引进主体的政治倾向以及阶级利益使他们不得不那么做，其实当时的主客观条件使得韩中两国别无选择。根据进化理论，西方属于具有普遍价值的优越的文明，而日本则为了赶超它，不断作出努力，最终成功。当东北亚地区面临危机时，人们不能继续

---

① 中韩两国与日本不同，他们两国开始考虑国民国家问题，并非是接触到西方以后的事情，而是以清日战争里的战败以及江华岛条约为契机的。国民国家其实意味着主权与领域，即主权的境界，而清日战争与江华岛条约恰好使人们强烈意识到这一点。虽说国民国家形成的必要性在于西方势力造成的危机里，但是其直接原因却是日本的帝国主义以及东北亚秩序的重组过程。（山室信一，《国民国家形成的三重奏与东亚世界》，任城模译，载《既是多个又是一个的亚洲》，仓批，2003。）

悠闲地用道德和名份等杆秤来衡量外来思想和文明。当时出现的民权论、自由论、国权论等诸多讨论，既矛盾，又互相折衷，结合起来，这与当时的局面不无关系。如果我们考虑到历史的现实性问题，那么对于社会进化论的探讨有可能会变得更加丰富。

以上从东北亚的角度简单分析社会进化论的影响，下面集中讨论中国的问题。这里主要考察中国引进和开展社会进化论的过程，以及它如何介入到国民国家的形成过程里。与日本一样，中国也将社会进化论看作是形成“近代国家”和“国民”的思想前提，它对知识分子产生了很大的影响。但是中国引进社会进化论的时候并非完全倒向“国民”问题。中国人将“国民”问题看作是西方的文明战略，对此非常反感。这种文化战略阶段出现在中国的社会进化论里。如果我们分别用“近代性”和“反近代性”来概括“文明战略”和“文化战略”的特点，那么严复（1854—1921）和梁启超（1873—1929）属于文明战略，而章炳麟（1869—1936）、鲁迅（1881—1936）属于后者。本稿则主要从社会进化论的引进与反作用这一脉络出发考察这些思想家。

## 二、斯宾塞与赫胥黎的社会进化论，以及中国

19世纪末中国刚接触到进化论的时候，主要是斯宾塞的社会进化论。但是当严复要翻译进化论时使用的原著却不是斯宾塞的书，而是与其持相反立场的托马斯·赫胥黎（Huxley, Thomas Henry; 1825—1895）。在探讨中国社会进化论之前，我们有必要考察这二人。

在1859年，达尔文（Charles Robert Darwin）的进化论否定神介入到人类历史当中，还否定了目的论。在这一点上，它与以往的进化论相区别。这在自然科学和社会科学方面都具有划时代的意义。从社会科学的角度上看，进化论可以被理解为是进步概念的科学根据。如果将达尔文的“自然淘汰说”运用到人类社

会里，那么它有可能会拥护那些在竞争里胜出的资产阶级的立场。从中可以看出社会达尔文主义存在的可能性。

斯宾塞就将具有可能性的社会达尔文主义成功转化到现实里去。从 1852 年的《发达假说》到 1857 年的《进步：其法则和原因》，斯宾塞通过一系列的论文，在达尔文发表“物种起源”（1859）之前，斯宾塞就已经树立计划要将自己的进化思想普及开来。<sup>①</sup>从此，“进化”概念不再处于价值中立位置里，而是成为“进步”。

斯宾塞社会进化论的核心理论包括如下概念，“生存竞争”与“适者生存”。这些理论将英国当时的个人主义正当化，还将追求成功的行为合理化。这些理论又强化了自由放任主义（laissez-faire）者的立场。自由放任主义出现于 19 世纪中期的英国，他们主张国家应该最大限度地减少对财货、生产、分配的干涉，应该放纵那些以利己之心为基础的个人经济活动。斯宾塞的社会进化论里最受瞩目的有机体理论，其焦点也放在了个人上。按照他的理论，有机体的目的就在于整体，细胞只不过是手段而已；而在社会里，个人是目的，社会却是手段。在有机体里，重点放在政体上，而在社会里，反而转到个人那里。斯宾塞认为个人不是为整体存在的，相反，整体为个人的幸福而存在。这种意义里的社会才会与国家相同。他进一步讲如果从政治角度出发考察社会，就变成国家。<sup>②</sup>

当斯宾塞的社会进化论在社会里得到普及之际，托马斯·赫胥黎对此持不同意见。他在自己的演讲《进化与伦理》里，主要也是针对斯宾塞的。斯宾塞主张自然进化原理可以扩大到社会里去，赫胥黎则反驳说自然法则（cosmic process）与伦理规则（ethics process）的进化原理各不相同。

---

① 金德镐，《社会达尔文主义》，金荣英、林志炫编，《西方智的运动》，知识产业社，1994，579 页。

② 一提到国家，一般使用政府（government）这一术语，而并不使用“社会”。这成为 19 世纪英国社会学者的普遍认识。与此相反，在德国，则倾向于将社会与国家看作是相同的概念。从此，国家论开始盛行。

赫胥黎指出社会进化论的错误就在于“适者生存”（最合适的才能生存下来）这一模糊的用语上。适者（fittest）是指“最好的”，而“最好的”这一用语周围又弥漫着“道德的香味”。在赫胥黎看来，要想在宇宙自然里辨别出“最适者”，就得看条件。<sup>①</sup>“宇宙对社会进化的作用越大，社会文明越幼稚。社会的进步发生在一步一步遏制自己主张的过程里，伦理规则与自然法则是不同的。伦理的目的并不在于保存‘最适者’，而在于保存伦理上最好的。所谓‘伦理上最好的’，就是指善与德。为实践善与德，应该采取与宇宙生存竞争相反的行动。这里需要的是自我遏制（self-restraint），而不是毫无慈悲之心的自我主张。”<sup>②</sup>赫胥黎下结论说，社会伦理的进步并不在于对自然法则的模仿和逃避，而在于斗争。斯宾塞与赫胥黎虽然都是达尔文的忠实的继承者，但解释进化论的时候，互相持相反的意见。而这种相反的立场都通过严复的翻译和介绍，进入中国。在中国，托马斯·赫胥黎的《进化与伦理》是严复翻译使用的原著，这与韩日两国不同。这到底意味着什么，我将在后面作详细说明。

### 三、中国的社会进化论和国民国家计划-文明战略

#### （一）对社会进化论的介绍和有选择性的解释：严复

严复介绍进化论的最直接原因就是 1895 年爆发的清日战争。在那次的战败以后，严复开始反思日本和西方变得强大，中国成为弱者的根本原因。严复认为西方的军事科技之所以如此发达，其根源并不在于形而下学，而在于西方思想和学术等形而上学里。他批评和拒绝洋务派（从对立的视角看待东西方）“中体西用”的思维方式。

---

<sup>①</sup> T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*(1894), Princeton University Press, 1989, p80.

<sup>②</sup> T. H. Huxleys, 1989, p80.

严格来讲，中国的进化论是从《天演论》开始的。严复的《天演论》是翻译了英国生物学家、思想家赫胥黎的《进化与伦理（Evolution and Ethics）》（1894）。赫胥黎与斯宾塞相反，主张宇宙自然的进化法则与人类社会的进化规则是相对立的，后者（人类社会）对于前者（宇宙自然）的斗争才算得上是真正的社会进步。严复在翻译的时候，站在斯宾塞的立场上批评了赫胥黎。斯宾塞的社会进化论将物竞（struggle for existence）、天择（natural selection）<sup>①</sup>、适者生存的原理运用到社会领域里，而他的社会有机体论则强调了个体之间的结合。严复认为斯宾塞的以上两种观点，恰好符合中国的实情。在全世界前所未有地陷入竞争之际，斯宾塞对斗争价值的强调，有助于挖掘中国的潜力。赫胥黎采取的是将人类社会规则与自然法则相对立的立场（胜天），斯宾塞则采取了用进化原理说明宇宙过程的方式（任天），而严复觉得后者更接近于将自然秩序与人类秩序连接起来的中国传统的思维方式。

但是严复并非完全同意斯宾塞的观点。<sup>②</sup> 当时严复思考的是作为一个国家的中国，而不是一种文化的中国。他觉得与生物有机体较类似的社会有机体，最鲜明地刻画出国家的形象。<sup>③</sup> 严复也同意斯宾塞的社会有机体的观点，就像人由肉体和精神构成，社会也由力量与道德构成。<sup>④</sup> 但是解释个人与国家关系方面二人存在差异。斯宾塞主张经济个人主义和反国家主义，他是个自由主义者。而严复

① 严复将原著里的“struggle for existence”翻译成“物竞”，将“natural selection”翻译成“天择”，而“evolution”是“天演”。他之所以从传统哲学的范畴里进行翻译，不仅是因为他有自己的哲学理由，主要原因还在于通过这种过程，他试图消解中国人对外来思想的抵触心理。当他直接介绍英国的学术思想时，并非使用日本的用语（进化，生存竞争，适者生存，自然淘汰等）。日本式术语在中国普遍流行开来是从梁启超（他长期住在日本）开始的。（手代木 有 儿，〈严复‘天演论’におけるスペンサーとハツクスリーの受容〉，《集刊东洋学》58，1987，66 页。高田淳，〈天人之道と進化論—嚴復〉，《中國の近代と儒教》，纪伊国屋新书，1970，140 页。）

② 当比较赫胥黎的原著和严复的翻译稿《天演论》时也可以发现这一点。（T. H. Huxley, 1989, p. 83. 严复，《天演论》论十七“进化”5册，1396页。）

③ B. Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, Cambridge, Harvard University Press, p.56.

④ 严复，《原强修订稿》1册，17页。

并不是从资本主义的角度出发理解斯宾塞的思想的，而是将其看作是实现国家富强的手段来把握的。主要原因在于当时的中国还未形成能将斯宾塞的社会进化论（以个人主义为基础）与资本主义相结合起来的社会基础。斯宾塞主张个人应该充分发挥自己的力量，对此严复也持相同意见。但是斯宾塞主张应该通过对国家力量的限制，使个人充分发挥力量，对此，严复持反对意见。斯宾塞将社会看作是实现个人自己目的的工具，而严复则将个人视作是实现社会（国家）目标的工具。斯宾塞将产业型社会视作是终极目标，但是严复则关注军事型社会形态。斯宾塞主张社会一般从军事阶段的“强”进化为产业阶段的“富”。但是严复则无视这些阶段型进化，将“富”与“强”视作是相互作用的、统合的因素。

严复在有机地把握民、群、国家的时候（上下通）<sup>①</sup>，重点放在了群（社会）或群学（社会学）里。在个人，社会或国家当中他更加重视社会与国家。他认为国家的强大主要取决于民力，民智，民德这三个要素。<sup>②</sup>他关注的是综合了“民”（被统治者）的智，德，力的国力。严复只允许在国家生存的范围里个人才能拥有自由，这是一种国家主义。<sup>③</sup>当民还未具备智、德、力、自治能力的情况下，君主与圣人的存在是无法避免的。<sup>④</sup>他反对现在马上废除君臣制度。严复之所以主张君主与圣人的必要性，是因为按照弱肉强食之理论，在互相厮杀的国际政治关系里二者非常重要。在现实当中能够团结力量的球心体是君主与国家。

依据这种现实理论，严复还提出如下构思。他认为当时最迫切的是中国的富强问题，这有利于百姓的利益（利民）。他进一步提出，只有当老百姓具备智，德，力等各因素的时候，自治才有可能实现；只有当社会实现自治，老百姓才能

① 严复，〈国闻报缘起〉，《〈国闻报〉论文选集》2册，453页。

② 严复，《原强修订稿》1册，25页。

③ 对于社会有机体，严复并非受到斯宾塞的影响，而是受到孔德（Comte）的影响。孔德强调人们之所以努力发现社会规则，其目的就在于在社会里能够集体行动。而斯宾塞则强调其原因正是为了避免集体的行动。（Lewis A. Coser，慎镛厦·朴明圭译，《社会思想史》，一志社，1989，156页。）

④ 严复，《辟韩》1册，34页。在中国近代，严复最早提出对民众智德力的启蒙思想。

获得自由；当获得自由时，才能实现自利；当个人自求利益的时候（自利），社会才能实现利民。<sup>①</sup> 他开始关注广义的教育，提出了教育救国论。<sup>②</sup> 教育救国论里民智成为最重要的道德内涵，也是实现富强的前提条件，当民智得到开窍的时候，国家才会富强起来，那时民德才会得到提高。

## （二）社会进化论框架的形成以及国民国家计划：梁启超

梁启超的启蒙思想大致受到康有为的“公羊三世说”、达尔文的进化论以及严复的社会进化论，卢梭的“天赋人权说”，本杰明·颀德（Benjamin Kidd, 1858—1916）的社会进化论，伯伦知理（Bluntschili, 1808—1881）和加藤弘之的国家主义等影响。梁启超在受到西方进化论的直接洗礼之前，一直从导师康有为那里受到启发，尤其是康有为的三世公羊学影响甚大。康有为依据春秋公羊传和《礼记》“礼运篇”，将历史发展分为据乱世、升平世、太平世等。其中，“据乱”是指君主专制时代，“升平”是君主立宪制，在那里君民的权力得到保障的同时社会处于小康状态。“太平”是一种民主的、平等的大同社会。梁启超以这种传统的三世说为基础，接受严复的社会进化论，强调变法的必要性。

当变法运动失败以后，与革命派的对决当中，梁启超的社会进化论变得更加具体。它比严复所主张的社会进化论更带有强权的性质。梁启超主张：“天下只有强权，而绝无平权。权力都是人类自己求来的，而不是天赋的”<sup>③</sup>，他强调连天赋人权都是通过竞争获得的。这与加藤弘之在《人权新说》里主张的人权天赋说一致。其实加藤弘之与梁启超之间存在着思想上的联系。在日本，加藤弘之与福泽谕吉共同引进了西方的天赋人权说，这成为自由民权运动的理论根据。但是

① 严复，《原强修订稿》1册，27页。

② 将教育并非看作是民权的一部分，而看作是国权的创建。严复的这一教育论延续到梁启超那里。

③ 梁启超，〈论民族竞争之大势〉（1902），《饮冰室文集》（以下简称《文集》）2册 10卷，13页。

后来当加藤弘之接触到社会进化论以后，将“天赋人权说”说成是“妄想”。<sup>①</sup>梁启超与加藤弘之的思想变化途径非常相似。<sup>②</sup>

当从上而下的变法运动（改革）失败以后，梁启超开始摸索新的方法，将注意力放在了中国的根本原因里。他曾经提出：“在中国，最大的缺陷和最迫切的是有机体的统一以及强有力的秩序，而自由平等是次要的。这是因为只有当部民成为国民以后，才能享受国民的幸福。就像伯伦知理主张的那样，民约论虽然很适合于社会，但是它不适合于国家。如果错误运用民约论的话，国民就会被拆散，变成部民，但是部民决不会重新结合成国民。”<sup>③</sup>梁启超的这句话里充分体现他对国家和民的想法，而这些又是以社会进化论为基础的。具有有机的统一性与强有力的秩序的国家，是解决中国危机的最重要的方法，是优先处理的课题之一。创建国家的最重要的因素就是国民。对于梁启超来说，创建国家与国民的问题受到社会达尔文主义的影响。面对民族帝国主义的竞争，创建国家与国民的问题成为非常重要的目标。<sup>④</sup>这里部民指的是依据血缘，地缘关系形成的群居状态的“民”。

梁启超认为民权问题首先应该从民的解脱（从奴隶状态解脱出来），即民智的启发开始谈起。民智决定部民与国民。中国社会的落后原因在于大部分人仍处于部民状态。国民应该具备独自开展政治的自治能力。其统合体则体现为国家。如果一个国家没有这种国民，那么在帝国主义时代里无法保存自己。梁启超的启

---

① 加藤弘之，《人权新说》（《明治文化全集》第2卷，自由民权篇），日本评论社，1967，359页。当加藤弘之要在思想方面转向之际，当时的哲学界里加藤弘之、矢野文雄、外山正一之间围绕着天赋人权说和进化论，进行了思想争论。详情请看船山信一的《明治哲学史研究》（ミネルウァ书房，1959）。

② 对于这一点，有必要考察中日两国的政治情况。韩国的申采浩与梁启超在思想方面有关联，前者接受了后者的国家主义的、有机体的社会进化论。申采浩与加藤弘之、梁启超不同，我们应该考察他怎样超越社会进化论的框架，解释事实。

③ 梁启超，〈政治学大家伯伦知理之学说〉（1903），《文集》3册13卷，69页。

④ J.R. Levenson, *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press, 1953, p.110, p.116.

蒙思想“新民说”则关注如下问题：如何从部民形成国民？如何唤醒民（受奴隶支配）的自治能力，从而形成国家思想？他断定说通过人民觉醒以后的自治、自尊、团结（合群）、公德等，可以实现国家改革。民还未觉醒，他们虽然拥有天下思想和朝廷思想，但是缺乏国家思想。在梁启超看来，部民指的是那些虽然具有天下思想，但是不具备国家思想的、受启蒙之前的有很多缺点的民，而且中国绝大多数的老百姓处于这种状态。这就是他眼里的中国危机的核心部分。

在梁启超全面接受社会进化论之前，先以卢梭的民约论为根据，构想出民权来。他将人民的自由理解成自然权，依据平等的契约关系，政府与人民之间存在着一定的权限范围。他试图从卢梭的民权论里找出自己的论据。<sup>①</sup>卢梭从民的状态自身出发设定出自由和民权，但是梁启超则与民智的状态相联系起来考察问题。这也许是因为严复在讲进化论时强调了富强的前提条件民智，而这一概念深深地烙印在梁启超的心目中。<sup>②</sup>在梁启超的心里，卢梭的民权概念作为价值和原理，仍占据一定的地位。严复反对政治自由，<sup>③</sup>而梁启超则在自己的文章和翻译本《自由原理》（原著：穆勒的《自由论》。穆勒：John Stuart Mill）的序文里主张政治自由。<sup>④</sup>梁启超始终主张民权是通过对民智的启蒙而得到扩散的。

根据梁启超的思想，民智得到发展以后形成民权，那时自治能力也会产生。但是目前只有圣人和君主等少数人才能拥有自治能力。而且以君主为中心，国家

① 梁启超，〈论政府与人民之权限〉(1902)，《文集》2册 10卷，5页。

② 梁启超，〈论君政民政相嬗之理〉(1897)，《文集》1册 2卷，10页。

③ 当时共和论得到广泛的探讨，严复意识到舆论的氛围，通过《群己权界论》的绪论，辛辣批评卢梭的天赋人权论。现在中国将严复看作是保守主义的发起人。（萧功秦，〈当代中国新保守主义的思想渊源〉，《二十一世纪》，1997年4月号。）

④ 拙著，《对中国近现代思想的探索》，Samin, 2003，第141页。由于这一缘故，萧功秦和余英时都将梁启超看作是激进主义者。余英时主张康有为与梁启超的变法都要求“全变”、“速变”。（余英时，〈中国近代史思想史上的激进与保守〉，《激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2000，6-7页。）萧功秦评价说变法派知识分子对于中国的危机表现得过于急躁，过于单纯地看待激进的改革前途，表现出毫无根据的乐观。（萧功秦，〈戊戌变法的再反省——兼论早期政治激进主义的文化根源〉，《激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2000，131页。）

应该主导民智，这是一种循序渐进的过程。“群”不再表现为社会，当面临列强时，群是保存国家、维持独立的具有象征意义的球心体，它是构成近代国民国家的中心。由此可见，“群”越来越远离社会，而更倾向于国家的含义。

梁启超最终如下整理出自己的立场：“卢梭的民约论有助于公司的建立，但是对于国家的创建，却远远不够。民约论里没有明确区分国民与社会。主张民约论的人们不太晓得国民与社会的区别，认为国民就是社会。这是民约论的缺点所在。其实国民与社会并非同一物，国民是‘一定不同’的整体，社会则是‘变动不居’的集合体。国民与国家打交道，而且根本无法离开国家。社会则只不过是‘多数私人’的结合体而已。”<sup>①</sup> 梁启超从伯伦知理的国家学里吸取到的是由国民的凝聚性和社会的分散性构成的社会结构。<sup>②</sup> 如果说国民与社会的差异就在于此，那么对于一直摸索从部民到国民的转变路径的梁启超来说，他从卢梭转到伯伦知理、加藤弘之，以及强调集团主义的颀德，这种转变可谓是必然的。按照梁启超的观点，对国民的创建优先于所有的课题，这又是解决中国危机的方法所在。严复和梁启超始终强调要建立国家与国民，这一课题出自于他们的危机意识里，即他们觉得面对西方强者，如果我们无法建立与他们相同的国家体系，那么就会遭灭亡。但是另一方面，帝国主义进行殖民地扩张的时候，他们提出来的武器就是这种文明化战略，二者非常相似。

## 四、对社会进化论同一性理论的批评 和反近代性-文化战略

### （一）对社会进化论的反击以及反近代性：章炳麟

<sup>①</sup> 梁启超，〈政治学大家伯伦知理之学说〉(1903)，《文集》3册 13卷，67-68页。

<sup>②</sup> 野村浩一，〈民族革命思想の形成〉，《近代中國の政治と思想》，筑摩书房，1964，177页。

章炳麟认为，以往的社会进化论者并非对充满矛盾的现实持批评的态度，而是承认其事实的基础上发表自己的意见。章炳麟对他们进行道德批评，从而阐述自己的进化论。他从佛教的唯识论和齐物论出发寻找解决现实的方法。他依据唯识论和齐物论，提出“俱分进化论”，其核心内容在于道德上主张善与恶的并行，生活当中苦与乐的并行。<sup>①</sup>严复、康有为、梁启超主张社会进化论是不可逆的、是循序渐进的，这种观点已经成为一种信仰。章炳麟则对这种单纯的理解提出质疑。如果说社会进化论是一种对强者的同一性理论，那么它会沦为殖民统治者的文明战略。章炳麟的“俱分进化论”正是抵抗这种文明战略的文化战略。

章炳麟进一步提出，社会是由两个部分构成的，一个是走向激烈斗争的不可逆的发展过程“现势态”，另一个则是可逆的过程“潜势态”。章炳麟还从民族性的二元结构来理解进化过程，一个是表面上的社会前进，另一个是贯彻到深处的退化。按照这种区分，中国民族正处于可逆的进化过程里的潜势态里。我们应该从进化的一般世界的单线结构以及中国社会可逆的二重性结构当中寻找善与恶并行的进化二元结构之根源。<sup>②</sup>他指出：“进化（或进步，原著是‘进’）本来是依据‘根识’的‘迷惘’而实现的，事实上并无进化（进）。按照常识，一切物质都不会自我增殖或减少。如果这里发生进化，那里会出现退化，根本无所谓进化。”<sup>③</sup>全世界人们所认为的进化，实际上属于“幻象”。<sup>④</sup>章炳麟对进化论的以上二元性解释，其实与赫胥黎对斯宾塞的批判观点类似。赫胥黎也主张“进化的通俗含义其实包括退化”<sup>⑤</sup>。

根据齐物论里庄子的相对主义，章炳麟认为本来一元的、单线性的进化过程分裂成两个部分、两种顺序，即文和野，它们分别按照一定顺序维持自身的均

---

① 章炳麟，〈俱分进化论〉(1906)，《章太炎全集》(以下简称《全集》) 4卷，386页。

② 绪形康，〈清末進化論の思想的位置とその歸趨〉，《中哲文学会报》第9号，东大中哲文学会，1984，44页。

③ 章炳麟，〈四惑论〉，《全集》4卷，449页。

④ 同上。

⑤ T.H. Huxley, 1989, p.6.

衡。当时帝国主义列强依据欧洲的价值观，吞并了世界。章炳麟的主张正是为抵抗帝国主义列强而提出来的民族主义。依据他的理论，当时中国处于“野”的位置，而西方则站在“文”的立场上强迫中国与之同化，中国应该反抗西方的理论。他提倡齐物论的相对主义或个体主义，用公理概念<sup>①</sup>来对抗变法派的想法。变法派主张应该对世界、国家、他人负责。庄子并非给万物赋予一定的标准，应该从个体的自我主张当中寻找物论之根源，并且站在自然，即天的立场，揭露自我主张的空虚性，消除是非，否定所有物质的整齐划一性。这里所谓天的立场，是指所有个体都具有多样性，它们既不会侵犯他者，也不应该受他者的侵略。庄子否定了强制性的价值标准或社会秩序。齐物论的世界是一种个体并存的，互不侵犯的自由世界。在这种世界里，个体本质上不会进行自我主张。当我们受到他者一定的强制或压迫的时候，抵抗这种压迫并且消灭掉，进而恢复原来的自由世界。章炳麟所提倡的齐物论的自由就是指在这种过程里出现的个体的主体性。

章炳麟否定了国家和社会对个体的压迫。这与梁启超的那种将民看作是为国家而存在的立场相对立。章炳麟将社会进化论者的如此观点解释成国家吸收个人，试图实现一元统治的意图。章炳麟否定国家的同时，主张进化的主体是民族与人民。个体的自觉就是对“我”的认识，基于自觉的个体主体性就是指从“我”的解脱，即自我否定。自我否定的意识对象是“我”，而“我”在客观上又被异民族、王朝权力、阶级所围绕着。要想实现自我否定，必须打倒围绕在自己周围的他者的强迫。目前“我”的客观产物体现为民族、权力、阶级，而进行自我否定的主体则与民族主义、无政府主义、社会主义的主体相一致。一方面，“我”和“解脱”等概念纯粹属于形式性的意识。为了贯彻这些，并且获得自由，客观上要消灭叫作他者的敌对者，并且消灭自己。章炳麟的“五无论”希望

---

<sup>①</sup> 公理是章炳麟所主张的‘四惑’之一，这里四惑是指公理，进化，唯物，自然。古代人将名分视作是神圣不可侵犯的，现代人则将以上四者视作是神圣不可侵犯的。（章炳麟，〈四惑论〉，《全集》4卷，443页。）

消解国家、民族，进而消除乐趣、人类、众生、世界。<sup>①</sup>

章炳麟的想法并非被现实的危机所埋没，他试图通过对所有的社会矛盾、历史矛盾的扬弃来解决问题。那就得扬弃所有的自我，以及由此而产生的竞争和斗争等。有趣的是，他主张的是拒绝社会进化论的进化论。他的思想过于理想化，无法摆脱观念的、抽象的水准。但是又由于理想性，民的意志（试图实现它）可以与历史的发展方向结合在一起。

## （二）消除强弱之分，主张平等主义的社会进化论：鲁迅

鲁迅的进化论虽然以《天演论》所强调的危机意识为出发点，但是对社会进化论提出质疑，可以说他超越了社会进化论。在他看来，社会进化论将人类的历史看作是生物不断适应环境的一个过程。鲁迅超越社会进化论的方法就在于否定强者与弱者，优者与劣者的存在方式，尤其辛辣批评了处于劣者地位的中国民族以及人民的奴隶性。

中国如今之所以面临危机，鲁迅从中国整体（包括士大夫在内）的奴隶本性出发找答案。鲁迅认为，以往的社会进化论只将围绕在人类周围的环境视作是问题点，而并非把长期处于异民族的统治从而被歪曲了的本性和国民性当作问题。鲁迅对社会进化论非常质疑。他主张，为了与世界列强竞争，人类比环境更重要。<sup>②</sup>这里人类是指具有个性与精神的人。<sup>③</sup>鲁迅指出进化后的人类当中具备心性的就是理想人类，是“精神界的战士”。“精神界战士”的终极任务就在于警醒民众。他们的过渡性任务就是在黑暗里找出民众的可能性，唤醒民众内心里流淌着的生命力。鲁迅在这些精神界战士与民众之间还设定了年轻人这一“历史中间人物”。<sup>④</sup>这里民众是指等待开导的对象。对于鲁迅来说，民众是无法信赖的对

---

① 章炳麟，〈五无论〉，《全集》4卷，429-443页。

② 鲁迅，〈文化偏至论〉，《鲁迅全集》1册，54页。

③ 同上页。

④ 鲁迅，〈坟〉后记，《鲁迅全集》4册，56页。对于这一主题，可以参考柳中夏的〈有关

象。但是他也承认具有丰富想象力的神话和天地崇拜思想的中国文化之根本就在于农民（原文是农人）身上，而非士大夫。这说明即使鲁迅不信任农民，他只是不信赖现在的农民而已，而并非不信任他们的潜力和可能性。<sup>①</sup>因鲁迅而出了名的阿Q是民众中的典型人物，现实中这种民众得不到信赖。但是这又最终对鲁迅起到积极的作用，使他们对他们产生感情。<sup>②</sup>

在鲁迅看来，民众无法信赖，而士大夫更不值一提。在现实中目前为止还未出现能解决中国根本问题的主体。所以他不得不假想出一个叫作精神界的战士，或英明的贤人。他觉得，如果不发生突然事件，我们无法期待民众的突然觉醒，只能将中国现存问题交给超人来解决。<sup>③</sup>鲁迅曾经说过：“在中国只有超人，才会使天下太平，如果超人不可能出现，贤人也可以。”<sup>④</sup>

鲁迅赞同变法派的观点，认为当前中国最紧迫的问题就是富国强兵。但是其方法论上二者存在差异。鲁迅认为主管这些问题的主体应该是人，但是在现实里这种人还未出现而已。中国当前有很多还未觉醒的民众，而这些还未觉醒的民众是无法信赖的。他的这种判断恰好使其启蒙思想能持续下去。只有默认和承认民众，才能实践启蒙主义。鲁迅的进化论对个人的自觉和尊重，以及民众的自觉持怀疑态度。这与近代性课题具有密切的关系。

在中国，对社会进化论的认识一直在变化。这里简单介绍一下李大钊（1889—1927）的进化论。他虽然以章炳麟的问题意识为出发点，但是对章炳麟持批评态度，他提出了自己的进化论。章炳麟提出从“野”的立场出发抵抗“文”所强迫的同一性问题是其主要的课题。这里“文”意味着民族。对此，李大钊的关注点并非局限于民族的心理，而更关注于人类的普遍心理的团结上。自

---

“历史中间物”的两种情况》这一短篇。（《鲁迅的文学与思想》第3届中国现代文学国际学术大会，1993，99页。）

① 鲁迅，〈破恶声论〉，《集外集拾遗》，23页。

② 拙稿，〈对鲁迅社会进化论的批评以及“民”的发现〉，《历史批评》1994秋。

③ 鲁迅，〈破恶声论〉，《集外集拾遗》，21页。

④ 鲁迅，〈文化偏至论〉1册，49页。

由意志（无限的青春）是他进化论认识的根源所在。他还主张进化之路并不依靠优胜劣汰、弱肉强食的生存竞争，而是依靠弱者、被压迫者之间的互助，才有可能成为现实。

“相互扶助”是克鲁泡特金（Kropotkin, Pyotr Alekseevich）从达尔文那里引出的概念。克鲁泡特金主张无论是动物世界还是人类社会，并非靠竞争，而是依据互助实现进化。当时中国政治、经济混乱的根源就在于封建军阀的割据以及粘附在他们身上的诸多列强的势力，而这一概念就被理解为抵抗这些要素的民主主义或民族主义。人们把它看作是对抗弱肉强食这一“强权”的“公理”。李大钊也将互助概念看作是解决中国社会问题的新的希望。社会进化论成为拥护帝国主义侵略行径的理念，而相互扶助论却可以解救中国摆脱目前所面临的危机。<sup>①</sup>

社会进化论者将竞争视作是“公理”，而对其反感的知识分子则将社会发展的动力“互助”视作是“公理”。在此后的思想史里，社会进化论由于它所具有的生存竞争属性，而面临被淘汰的危机。生存竞争与相互扶助成为贯通人类历史的两个相反原理。在中国历史长廊里，一时也出现过否定生存竞争，主张相互扶助才是革命的课题，才是进化目标的时期。这种问题与赫胥黎对斯宾塞的质疑是一脉相通的。相互扶助的无政府主义在中国，成为可以与社会进化论对抗的最大的思想脉络，在相当长的一段时间里给知识分子提供营养。

## 五、中国的社会进化论与东亚的近代化方式

本稿重点考察中国的社会进化论。结果发现中国与韩日不同，他们对社会进化论的认识并非只停留在文明战略阶段里，而是基于中国社会情况，对社会进化

---

<sup>①</sup> 当时李大钊甚至认为相互扶助论还可以补充马克思的阶级斗争理论里所遗漏的道德性问题。李大钊之所以强调精神与物质两方面的改造，正是基于这种思考的。（拙稿，〈中国引进马克思主义初期的特点〉，《历史批评》1990 秋，277-278 页。）

论提出批评意见。对于这种意见和理论，本稿暂时称作文化战略。从社会进化论的认识上看，中国经历文化战略阶段，这与中国近代化类型的关联性，将来有待于研究。而且这一问题有必要通过韩中日三国的比较来解决。

在绪论里也提过，对东亚社会进化论的分析，成为在根本上考察国民国家问题的前提条件。应该分析国民国家何时，为何进行讨论，其必要性何在等问题。通过这种思考，可以引出脱国家认识的必要性，而且可以导出更紧张的、更具有说服力的脱国家讨论。考察最近的东北亚就会发现以韩日为首的学者们争先恐后地发表了后现代的视角的有关国家和国民的研究成果，这可谓非常鼓舞人心。超出民族和国家，研究东北亚的共同意识问题可谓非常迫切。但是这些问题不能只停留于正当性问题上，而应该具备现实意义，所以有必要从现实的理论出发接触国民国家。

对社会进化论的接受方式呈现出最早接触西方思想时的形态。通过对三国的比较研究，我们可以考察对待西方的时候韩中日三国的不同之处。这种差异也许多多少少都会与三国的近代化方式有关系。

尤其是梁启超的社会进化论给韩国改新儒学者带来重大的影响，这已经得到证明。这样一来，梁启超的社会进化论对韩中日三国的思想起到媒介作用。梁启超处于韩日两国思想锁链的中心位置里。梁启超的社会进化论从日本吸取哪些内容，而给韩国带来何种影响，即韩国的社会进化论者从梁启超那里吸收到哪些内容，其结果如何等问题，这些都有必要继续研究。如果这些研究成功的话，那么研究加藤弘之、梁启超、申采浩这三位思想家的联系性也就成为可能。这里有必要对加藤弘之的著作，梁启超的《饮冰室文集》和申采浩的著作进行详细的比较研究。

最后，我想提出一个与社会进化论有关、在韩国知性史里重要的课题。在韩国，引进社会进化论的途径有二，一个是通过日本，另一个则是中国。以往的研究表明申采浩等通过中国引进社会进化论的人们后来主要走向独立运动之路，而经过日本接受的人们则走向了与日本殖民地权力妥协的方向。如果这一结论可

靠，那么属于前者的思想家或运动家们肯定关注中国社会进化论里的文化战略阶段，有可能将其消化掉。

（作者系韩国 延世大学 国学研究院 HK 研究教授 / 姜雪今 译）

### 参考文献

- 《孟子》，《中庸》。
- 李 滢，《星湖全书》，首尔：骊江出版社，1984。
- 王拭主编，《严复集》全5册，北京：中华书局，1986。
- 梁启超，《饮冰室文集》，1、2、3册。
- 梁启超，《饮冰室专集》，3册。
- 上海人民出版社编，《章太炎全集》4卷，上海：上海人民出版社，1985。
- 姜义华外编，《章太炎选集》，注释本，上海：上海人民出版社，1981。
- 章炳麟，《廛书》，世界书局印行，1963。
- 鲁 迅，《鲁迅全集》1、2卷，北京：人民文学出版社，1973。
- 鲁 迅，《坟》，北京：人民文学出版社，1973。
- 鲁 迅，《集外集拾遗》，北京：人民文学出版社，1973。
- 藤田正典、島本信子编，《新青年》(1-2卷)，汲古书院，1971。
- 李大钊，《李大钊文集》上、中、下，北京：人民出版社，1984。
- 山室信一，《国民国家形成的三重奏与东亚世界》，任城模译，载《既是多个又是一个的亚洲》，仓批，2003。
- 金德镐，《社会达尔文主义》，金荣汉、林志炫编，《西方智的运动》，知识产业社，1994。
- 赵京兰，《鲁迅的社会进化论批评与“民”的发现》，载《历史批评》，1994 秋季。
- 赵京兰，《中国马克思主义初期特点》，载《历史批评》，1990 冬季。
- 柳中夏，《有关“历史中间物”的两种情况》，载《鲁迅的文学与思想》第3届中国现代文学国际学术大会，1993。
- Lewis A. Coser, 慎镛厦·朴明圭译，《社会思想史》，一志社，1989。
- 萧功秦，《当代中国新保守主义的思想渊源》，载《二十一世纪》，1997。

- 余英时，《中国近代史思想史上的激进与保守》，载《激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2000。
- 萧功秦，《戊戌变法的再反省——兼论早期政治激进主义的文化根源》，载《激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2000。
- 加藤弘之，《人权新说》（《明治文化全集》第2卷 自由民权篇），日本评论社，1967。
- 船山信一，《明治哲学史研究》，ミネルウア书房，1959。
- 手代木・有兒，《严复《天演论》におけるスペンサーとハツクスリ--の受容》，载《集刊东洋学》58，1987。
- 高田淳，《天人の道と進化論——嚴復》，载《中國の近代と儒教》，纪伊国屋新书，1970。
- 野村浩一，《民族革命思想の形成》，载《近代中國の政治と思想》，筑摩书房，1964。
- 绪形康，《清末進化論の思想的位罫とその歸趨》，载《中哲文学会报》第9号，东大中哲文学会，1984。
- T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*(1894), Princeton University Press, 1989.
- B. Schwartz, *In Search of Wealth and Power* , Cambridge, Havard University Press, 1979.
- Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, University of Washington Press, 1972.
- J.R.Pusey, *China and Charles Darwin*, Harvard University press, 1983.

## The Civilization and Culture Strategy on Accommodation of the Social Darwinism in Modern China

Cho, Keong-Ran

Darwinism was introduced on full scale in China by Yen Fu(严复). Stimulated by the loss of the Sino-Japanese War(1894~95), he translated Huxley's *Evolution and Ethics* into TianYanLun(天演论). Huxley's *Evolution and Ethics* recognizes Cosmic process and ethical process in strictly different sense. Yen Fu re-interpreted quite a lot of Huxley's works in the standpoint of Spencer's social-Darwinism. Spencer's social-Darwinism applies Darwin's theory on natural phenomena to the human society. The main idea here is the survival of the fittest. Yen Fu believed that social-Darwinism could stir a sense of crisis between the intellectuals of the time. In reality, TianYanLun(天演论) was accepted by most intellectuals in China, and allowed the opportunity to understand the world objectively. Most of the theories of reformation and revolution that came about at the turn of the century bases themselves on social-Darwinism.

After Yen Fu's introduction, Darwinism was developed in two stages. The first stage was of 'the introduction of Darwinism and interpretation based on nationalism'. The most important philosophers of this stage were Yen Fu and Liang Qi-chao(梁启超). The second stage was of 'the development and expention of Darwinism'. Zhang Bing-lin(章炳麟) and Lu Xun(鲁迅) can be considered to represent the philosophers of the

stage.

Yen Fu and Liang Qi-chao emphasized the importance of strengthening a state. This was because he believed that the construction of a modern state as a center of correspondence against the West was necessary. Thus, the existence of a citizen in the judicial sense was required. That was the ‘XinMin(新民)’ overcome by the state of ‘BuMin(部民)’. After the failure of the ‘BianFa(变法) movement’ Liang Qi-chao thought that the reformation should be based on the awakening of the citizens. He also thought that in order to do so, the main body of evolution had to be created. Yet, the citizens in the situation where ‘MinZhi’ was still not developed was considered to be only simple cells in the system of state. In the realistic view, the state was understood to be the main body of evolution. Here, Darwinism and the theory of the organic state adheres. In Darwinism of Yen Fu and Liang Qi-chao, the main body of evolution transformed from ‘TianXia’ to ‘society’, and furthermore to ‘state’.

To Zhang Bing-lin and Lu Xun, the main body of evolution are the nation and the people. As one nation can not be ruled by another, it was understood that an individual should not be ruled by neither the state nor another individual. Although such an understanding is expressed in the language of Darwinism, in reality it can be considered as a fundamental criticism on social-Darwinism. In wrapping up the development of Darwinism in China, the subject of evolution can be said to progress eventually from ‘TianXia’ → state → nation → people.

**Key Words:** Social-Darwinism, Huxley's *Evolution and Ethics*, TianYanLun(天演论), XinMin(新民), MinZhi(民智)



# 开港期卫正斥邪思想的格物致知说

## 与他者认识的相关性研究

朴正心

**中文提要：**本论文以格物致知为中心分析了开港以后韩国近代知识人的思想变化。围绕格物致知的各种观点并不是单纯停留在对西方的对应方式上，而是与文明有着密切的联系。本文以斥邪论的代表思想家李恒老为中心来探讨格物致知说所具有的近代含义，并结合对他者的警戒意识来探讨。

为正斥邪派认为斥邪便是守卫正学之路，他们以尊理的理气论和华夷论为根据阐明了性理学的道德文明论是普遍之真理。而且，他们通过格物致知说和洋祸论来体系性的批判了西方近代科学文明所具有的异质性和侵略性。李恒老认为格物致知是体验天理之路，因此对事物之理的探求便是为了体验天理，而不是像西方近代科技一样追求技术型的精巧。他认为西方的科技不过是为了满足人欲的洋祸。他以洋祸论为依据提出了“西器不可受用论”。他这种道德的文明论是对以西方科学文明为基础的帝国主义侵略的抵抗理论。

也有人认为为正斥邪思想是一种过时的理论，因为它抗拒近代的社会变化。但是，面对技术的权威，人有可能会沦为其奴隶。基于这一点，笔者认为有必要对科学技术进行批判性的省察。由此来看，对格物致知说的探究和重新解释并不是没有意义的。

**关键词：**文明，为正斥邪，格物致知，圣学论，李恒老

## 一、序论

韩国近代是在儒学式的道德文明与西方近代文明（civilization）的冲突碰撞中实现的。开港期<sup>①</sup>的这段时期，对陌生的他者的存在多样的看法。特别要指出的是，这是性理学正式解体的时期，这一时期的性理学“我究竟是谁”的反思时期。在这种本土文化与异质文化相逢时，卫正斥邪派坚决树立了自己的正统性，严格划分作为主体的自我与陌生的他者的界限。

本文以性理学的格物致知说为论题，看似与韩国近代思想并无关联性。因为格物致知说是体认天理的方法，并不是追求效率性与便利性的科学理论。特别是在近代，性理学理念不过是“应该抛弃的过时的”理念，并不是深思吟味的对象。在这之前，对东亚近代思想的讨论焦点主要在于“我们为什么会沦为别人的侵略对象”，“我们为什么不能取得西方那样高度发达的物质文明”以及“我们怎样才能像他们一样”等问题。但这些观点都是关注于西方近代文明所具有的文明性，对帝国主义侵略所具有的野蛮行却没有进行批判性的省察。

本文主要以韩国开港期以后，面对异质的西方文化的冲击，韩国近代知识人士是如何应对的，笔者将以“格物致知”为关键词来分析他们思想的变化过程。围绕格物致知的各种观点并不是单纯停留在对西方的对应方式上，而是与文明有着密切的联系。特别是本文将以斥邪论的代表思想家李恒老为中心来探讨格物致知说所具有的近代含义，并结合对他者的警戒意识来探讨。

## 二、卫正斥邪思想的特征

---

<sup>①</sup> 一般说来，在韩国史上，韩国近代主要是指开港以后到解放。如果细分的话，可以分为开港期（1876-1894）、自强期（1894-1910）、殖民期（1910-1945）。

### （一）道德文明论与科学文明论的冲突

儒学的目标是修己治人，从而成为圣人。古典中将圣人之典范尧的品德称赞为“钦明文思”<sup>①</sup>，文意味着树立天地秩序的“经纬天地”，明意味着照临四方。另外，《周易》中也说“见龙在田，天下文明”<sup>②</sup>。龙是向天下传播文明的一个象征物，意味着圣人。儒学式的文明概念是与引导天下走向文明的圣人联系在一起的，指的是将道德理念实现于现实。性理学是朝鲜时代的政治理念。朝鲜时代代表学者退溪和栗谷的性理学可以概括为“圣学”，他们试图构建一个实现成为圣人的道德文明的社会。

朝鲜时代的性理学是一个自足的概念，因此它更加重视如何巩固并积极实现自己的理念。随着开放港口与陌生的他者--科学技术文明论的相会，性理学不能再是自足的理念。性理学开始将他者视为问题点，并且要努力实现并确认自己的正统性。卫正斥邪思想就是面对陌生的他者来确认自身正统性的理念。它通过巩固并确立儒教文化的理念和价值观来排斥邪学，并将其视为当务之急。他们坚信，排斥西方的文明就意味着守护自己本身的性理学。由此来看，斥邪就是卫正，卫正就是斥邪。斥邪卫正派的代表人物便是华西李恒老（1792—1868），他始终将排斥异端树立正学视为自己的重要使命。他们坚决抵抗开化派的改革政策变服令（1886）和断发令（1895）就是对异质文明的反抗。因为变服和断发并不只是外貌的变化，而是象征着由中华走向夷狄。

西方近代文明<sup>③</sup>是与对自然的科学认识有着密切联系的。它是以科学技术的发展为基础的。人类通过科学技术能够统治自然，这样人就不再需要借助于神的力量。由此来看，对西方人来讲，技术就是天使，就是神。拥有技术的人类便是

① 《书传》卷1，《虞书》：曰若稽古帝尧曰放勋钦明文思。

② 《周易·乾卦文言》。

③ 关于西方近代文明可参见拙文《韩国近代知识人的近代性认识》，载《东洋哲学研究》52辑，2007。

地球的主人，是神性的存在。近代的自然是受科学技术强迫和支配的自然，是资源化的自然。如果说自然的资源化即扩张人对自然的统治才是文明的话，则历史的进步只有通过自然的技术性介入才能够实现。<sup>①</sup>

文明化将自然科学性的真理和效用视为合理的名分。自然科学的作用具体化为大炮军舰的力量、医学和卫生防疫带来的身体统制以及强制执行断发令带来的野蛮性文化镇压。西方近代文明以西方的文明化视为标准，对其他的非西方地区进行强迫的文明化。因此，以开港为起点，韩国便被纳入了国际秩序当中，身着韩服的近代文明抵抗者便成了与身穿洋装的西方人项对比的改造的对象。这时，证明自己不是他者的方法便是表现出主体所具有的文明性，并揭穿对方的野蛮性。正学论者认为，朝鲜的儒学文明是“具有五伦的道德伦理”的优越的文明，相反，西方人缺乏儒学的道德理念，因此它们是禽兽不如。脱离了儒学价值观和道德的便是夷狄。可见，斥邪卫正派以儒学的道德意识为基准来判断文明与夷狄，而西方近代文明则是根据文明化的程度来区分文明和野蛮。总体来讲，韩国开港期的思想特征可以概括为异质文明之间的冲突与会合。

## （二）正学论：尊理思维体系的巩固化

面对现实的危机感，正学论者通过巩固儒学的正统醒来对抗西方的野蛮侵略。因此，他们努力实现性理学的理念，并将此当作自己的当务之急。李恒老认为天地间只有理和气，<sup>②</sup>并试图从价值论的层面上来解释世界。

理本尊而无对者也，气本卑而有对者也。<sup>③</sup>

理为主气为役，则理纯气正，万事治而天下安矣。气为主理为役，则气

① 金成焕，《东道西器论》，载《创作与批评》2001年春季号111辑。

② 李恒老，《华西先生文集》卷25，《理气问答》：“凡一事一物，其合理气则一也。”

③ 《华西先生文集》卷15，《溪上随录》。

强理隐，万事乱而天下危矣。<sup>①</sup>

华西认为理气虽不能分离，但也必须严格区分，并据此提出了理尊气贱、理主气客的价值意识。而且斥邪卫正派还认为，作为普遍真理的性理学在现实中不能实现的原因是没有正确的实践其理念。因此，斥邪卫正派性理学说的主要特征是强调理的能动性和主宰性，并强烈制御作为恶的根源的气。只有强调理对于气的主宰性，才能巩固当为的世界。

但是，华西同时又认为，如果只是从理念的层次上讨论理对于气的主宰性，那也不可以。

今之说理说气，不就一物上分看。欲觅出一物与一物之外而唤做理，唤做气，则天下本无是物，非独看理字不出，亦看气字不出。<sup>②</sup>

华西认为，脱离具体的现象来论理气是错误的，一定要在现实的具体现象中来研究理气。只有在现实中理成为主宰运用的主体，那么它才会在现象中得以实现。

愚按物有物之宜，即在物之理也。我有应物之宜，即在我之宜也。物虽有理，而处之失宜，即非义也。在我者虽无私心，而处之不合于物力，即亦非义也，此所谓合内外之道也。<sup>③</sup>

内在于事事物物的理和与之对应的人的应物之宜只有合一才可以。华西的这种信念与他在心性论中试图从理的层面来看心是有直接关联的。不过，华西也认为，心可以以理言之，也可以以气言之。<sup>④</sup> 只是，起主宰功能的只能是理的层

---

① 《华西先生文集》卷25，《理气问答》。

② 《华西先生文集》卷15，《溪上随录》。

③ 《华西先生文集》卷25，《在物为理处物为义说》。

④ 《华西先生文集》卷17，《龙门杂识》：“宋子曰心有以理言，有以气言。愚谓以理言

面。这也是为了树立主宰运用的主体——心的形而上学的依据。因此，对心的主理性的观点是理解华西性理学的关键。他也强调指出，圣人说心，也多数是从理的层面来解释。<sup>①</sup> 他指出的“圣人而言之心”便是明德。明德是天赋之理，是心。华西认为，如果将主宰运用之主体——心看作是气，那么气就成为万事万物的主宰，这是绝对不能容许的。因为主宰是赋予理的概念，而不是气的。<sup>②</sup> 他认为，起于一心的万事万物的变化都必须遵循理的主宰性，心虽然是理气之合，但明德要“以理言之”。华西试图从理的方面理解明德就是为了明确理的主宰性。

### （三）斥邪论：华夷论的世界认识

开港并不是单纯的接受西方洋物，而是带来了社会整体的变化。通过一系列近代条约的缔结，韩国被纳入了万国共法体制，这便意味着中华秩序的实质性崩溃。万国共法的世界体制是军舰和资本主义为先，这就瓦解了“天下”的体制。中华主义丧失了现实基础，中国不再是世界的中心。这样，立足于华夷论的礼治主义便被万国共法的法制主义所取代。

但是，卫正斥邪思想还是立足于华夷论的中华意识来看世界。它以华夷论和理智注意为基准来表现西方近代文明的野蛮性。

天有阴阳 地有刚柔 人有男女 统有夷夏 此天地之大分界也<sup>③</sup>

华西认为，自然、人以及社会都是按照等级秩序来区分的，尊攘的大义和华

---

之，心之本体也，以气言之，心之形体也。”

① 《华西先生文集》卷 9，《与金迟章》：“心，气也，物也。但此物此气上面，指其德则曰理也。圣贤所谓心，盖多指此也。”

② 《华西先生文集》卷 12，《答柳迟程》：“凡性情之主宰，辛业。心得主宰，则理明而气不乱矣。心失主宰，则气蔽而理不行矣，安有气主宰之时乎？主宰二字，本不当移用于气字上矣，主宰者一而已。……盖理有能主宰与不能主宰之时也，气有拘蔽与不拘蔽之时也。”

③ 李恒老，《华西雅言》卷 10，〈尊中华〉30。

夷的区分都是不变的真理。将世界分为中华和夷狄是认识自我和他者的重要依据。<sup>①</sup> 因为华夷论的重要依据便是作为普遍真理的道的存在与否。他认为，西方不过是“割断伦理，废掉礼节”的禽兽般的存在，甚至不能承认其为“他者”。

中国之道亡 则夷狄禽兽至 北虏夷狄也 犹可言也 西洋禽兽也 不可言也<sup>②</sup>

西方是抛弃人伦的禽兽，因此要巩固儒学的正统醒来坚决排斥它。抵抗追求形气之末端的西方文明就是阻止气的“自用”，是构建道德文明社会的途径。这才是儒学者应该做的。<sup>③</sup>

因为性理学是具有道德文明的自足的普遍理念，所以没有必要接受其他的准据。他们所提出的道德文明论在抵抗西方列强所提出的文明化方面是具有批判性效果的。西学的根本错误在于没有意识到太极是万物的根源，试图从形象上来把握天理，而且抛弃了伦理和礼节。<sup>④</sup> 因此，严格区分正学和邪学，巩固正学，排斥邪学，这在实现儒学理念方面是非常重要的。

正学异端 互相盛衰 其源实由人之一心 天理人欲 互相消长 其源实关天运之阴阳淑慝 世道之升降治乱 天下之物 只是一理而已 故救乱世 莫先于辟异端 辟异端莫急于明正学 明正学 只在一心辨别天理与人欲而已<sup>⑤</sup>

将理事实现于现实世界并排斥洗雪，最关键的便是在一心中区分天理和人

① 《华西雅言》卷 10〈尊中华〉30：“尊中华，攘夷狄，穷天地之大经……夷夏之分，天下之大势也。”

② 《华西雅言》卷 10，〈洋祸〉35。

③ 《华西雅言》卷 12，〈异端〉34：“吾儒千言万语 以克去气障为主。”

④ 《华西雅言》卷 10，〈洋祸〉35：“西学谬处，本不识太极为万物根源，却将有形有象认作造成天地，而以乐简喜利之心，割断伦理，掉废礼节，其源不过如斯而已。”

⑤ 《华西雅言》卷 12，〈异端〉34。

欲。西方洋物的奇技淫巧不过是为了满足人欲，因此为了保存天理，我们应该对此加以排斥。心的作用只有遵循理的主宰性，才能够对抗他者。因此，体认天理、格物穷理事斥邪卫正的捷径。

### 三、格物致知说的近代含义

#### （一）性理学的格物致知论

性理学中，理既是所以然之故，又是所当然之则。宇宙万物都具有一理，因此自然和人类社会便具有同一个法则。因此，自然秩序和人伦秩序要合一。在天有元亨利贞之德，在人有仁义礼智之德，这就确定了自然与人的有机关联性。因此，性理学中对宇宙万物存在论的解释便是对解释人伦道德之需。人的本性依据于天理，因此，人要实践自己的道德，来实现真正的仁。这也是正确的生活之路，穷究万事万物的天理便是格物致知。

格物只是就一物上 穷尽一物之理 致知便只是穷得物理<sup>①</sup>

格物是即物而求天理，致知是体得事物的道理。因此，格物致知便是穷理。

<sup>②</sup> 在朱子学中，只有通过格物才能够体会到天理，因此，格物致知在认识和体会天理方面意味重大。

对一个事物来讲，所当然之则与所以然之故具有不可分的关系，内在于客观事物的天理与内在于人的心性的天理是相同的，这与道德的省察密切相关。只有即人、即事才能够探究出道理，因此格物的方法是很多的。比如说，通过读书，我们可以讲明道义，并对人物进行是非判断，而且对具体的事物进行实践探究都

<sup>①</sup> 朱熹，《朱子大全》中，卷51〈答黄子耕〉。

<sup>②</sup> 朱熹，《朱子大全》中，卷51〈答黄子耕〉：“格物致知，只是穷理。”

是格物的方法。<sup>①</sup>

但是朱子认为，应该探求内在于客观事物的理，“格物”的“格”应该解释为“至”。他这种观点是包含着对认识对象的客观探求。因为万物是认识的对象，因此它们本身便是认识的首要对象。因此即物来探求真理从而获得精确的分析便是把握形而上之理的方法。

探求内在于客观事物的道理并不是意味着可观的自然法则。因为一个事物中同时存在着所以然和所当然。<sup>②</sup> 体认天理的方法——即物穷理虽然饱含内在于万物的自然法则，但性理学中的理决不是在分析和说明复杂的事物和现象时所使用的法则或原则就能简单解释的。因为性理学中的思维体系认为，天理、道理、事理和物理是具有有机不可分的关系的。<sup>③</sup> 因此，格物穷理不单纯是对客观事物自然法则的探求，而且还是对人伦社会当为法则的把握。

## （二）华西格物致知说的特征

### （1）圣学论：认识天理之路

华西根据尊理的理气论和格物致知说蒋正学论体制化，从而全面的批判西器受用论。在坚信儒学的文明意识是真理的华西看来，文明之所以是文明就是因为坚持纲常伦理，所以对西方技术的模仿不仅仅是技术的层面，而应该依据华夷论进行判断。华西虽然对西方的科学技术了解不多，但是却非常强硬的对其进行批判，认为对西学本身不需要准确和丰富的理解。

华西将朱子以来气与物分离成只重视理的禅学和只追求物的俗学的这种性理学的特征称之为即物穷理。<sup>④</sup> 穷理不是单纯的探究事物的所以然，而只有在现实

---

① 朱熹，《大学或问》：“格物亦非一端 如或读书讲明道义 或论古今人物而别其是非，或应接事物而处其当否 皆穷理也。”

② 《朱子大全》中，卷64〈答或人〉：“穷理者欲知事物之所以然与所当然者而已。”

③ 《大学或问》：“万物各具一理，而万理同出一理。”

④ 同上。

实践中实现才能真正了解性，即是圣学。

性即理也，有何形象摸捉，格物致知是性明之功。<sup>①</sup>

华西从圣学的角度来理解格物致知，这与朱子所说的“知性则格物之谓，尽心则知至之谓也”<sup>②</sup>是一脉相通的。格物致知是通过探究内在于客观的真理来体认天人合一的境界，从而成为圣人。因此，格物致知与存心养性有着密切的关系。

格物而到十分极至处 是达可行于天下之道 每事每物皆然<sup>③</sup>

格物致知不仅仅是单纯的局限在体验客观事物之理，而是体验人事和万物，即人间主体（道理、事理）和客观事物的真理。他认为“大学曰致知曰诚意曰正心曰修身曰治国曰平天下，一切是攻己之恶，无攻人之恶也”<sup>④</sup>。即，格物致知的强调点不是探索客观事物的存在法则，而是着眼于针对人事和万物的人间主体认识所以然和所当然并加以实践这一点上。所以，格物穷理之中应该树立正确的价值判断（私正），而不应该注重事实判断。

君子格物穷理 当问其邪正 不当问其有无 存心处事 当视其善恶 不当视其能否<sup>⑤</sup>

华西也并不是不同意满足肉体的要求。但是，认为对肉体的满足应该限制在不损害天理的范围内，而不应该以满足肉体为主。即，他主张格物致知应该分清天理和人欲的大小、先后、轻重、主客，从而正确的实践。因为如果不能正确的

① 《华西先生文集》卷 14，〈溪上随录〉1。

② 朱熹，《孟子集注》。

③ 《华西先生文集》卷 14，〈溪上随录〉1。

④ 《华西雅言》卷 7，〈造次〉19。

⑤ 《华西先生文集》卷 16，〈溪上随录〉3

区分天理和人欲就不会了解其美妙之处，反而会犯下错误。

## (2) 西器不可吸收论

华西强调人心和道心，圣明和形气的差别是对西方文明两面性的价值论的阐明。道心和人欲与华夷论一样成为辨别道德文明性的根据。

盖事事物物 自有形气 自有道理 形气不可不问 道理不可不审 然二者之间 自有主客轻重之分焉 如言孝则口体心志皆当奉养 而其轻重之分 又不可不知也。如言忠孝则服事陈善皆当尽心 而其大小之分 又不可不知也。至于一事一物 亦有两条路子 一从形体上去 一从义理上去 一从形体上去则路穷而不通 一从义理上去则路通而不塞 如饮食之膏粱刍豢形体也 充饥养生主宰也 衣服之绮紈锦绣形体也 掩体正容主宰也。朱子所谓砚上也有天理人欲 墨上也有天理人欲 正谓此也 不从事一物上 分其两路 却从全体上面 认取路脉 微妙玄幻 不唤东作西者 几希矣<sup>①</sup>

华西所标榜的中国儒学文明是道理和性命的上达，而西方道德文明则是下达的伦理。上达和下达，即性命和形气、天理和人欲的区分是性理学价值论立场之上绝对不能共存的概念。

以理命气 以义处物 唤做天理 以气掩理 以物役志 唤做人欲<sup>②</sup>

跟事物合适的才是天理，如果将气自用在万物中失去本心是人欲的话，那么正学和邪学就可以用天理和人欲来区分。形气和身体相联系的东西是人欲，因其容易动摇，故自然需要道的节制。

形气身体有象之物也 性命道义无形之理也 有象也故易见易知 无形也故

① 《华西雅言》卷4，〈生知〉。

② 《华西雅言》卷4，〈事父〉10。

难见难知 易见易知则得失利害切近而紧急 难见难知则是非存亡迂远而缓歇

①

实现形而上的道理的确不容易。在现实中一般人受到身体要求的驱动，埋在利害得失的形气中，或者容易受到洋物诱惑。因此更应该强调道德的当为性和实践。因此，华西认为西方的科学技术不过是填充人形气的东西，认为应该通过实现道义和性命的格物致知来批判西学。

道理、事理和物理是不可分的，以次为前提的格物致知是与天理相关联的通路。相反，西方文明通过对物质及其运动的掌握，建立现代机械论世界观，通过实验和观察的方法论来寻求真理，并在现实之中创造出效能。朱子学的物理概念与价值批判领域有着不可分的关系，而通过观察和试验而发现的自然法则确实中立的。因此，朱子学的物理概念与西方近代科学的自然法则在对客观事物的探索上虽然有一致的地方，确实不一样的。所以，斥邪卫正思想与根据自然认识而产生的科学技术的发展，以及个体和主体自然与人类分离的西方近代文明没有共同的基础。斥邪卫正派反对吸收利用西器的做法就显而易见了。

## 四、斥邪论的现实构现

### （一）洋祸论：不纯正的模仿

以奇特的船只为表象的西方近代文明借助的是科学技术发展的力量。在开港期，韩国知识分子对西方的文物使用的是“洋祸或者西器的”用语。各种各样的用语包含着对西方近代文明所带有的野蛮性的批判以及对其先进文明的公正性认识。他们所进行的各种争论实际上是围绕着如何理解西方自然科学和技术，并且

① 《华西先生文集》卷21，〈人心道心说〉。

怎样与之建立关系而展开的哲学行讨论。这不仅是对西方自然科学的认识问题而且也表现出了对西方近代文明的差别性观点。斥邪卫正思想对西方科学技术（洋祸）以及对西方文明采取了全盘批判的立场。华西强调即物穷理是连接天理的通路，它不能成为满足人类欲望的方法。这是将道德的文明论正当化的同时显示科学技术文明论不当性的一种观点。华西声称圣人培养的是心志，而工匠培养的不过是形体。<sup>①</sup>这种技术活动是培养形体的言论实际上是说这种追求物质便利的技术最终不过是满足个人欲望和利益目标而已。模仿事务形体的工作最终不过是满足人欲望的手段。其与事物中内在天理所联系的因素有着本质的不同。通过无视道理和纲常伦理的模仿来实现富裕的努力和军事武力，必将危及文明的根本，应该积极抵制。

华西虽然不是要抵制技术本身，但是认为技术不能脱离道理的主宰和统制。这不是规劝模仿技术及其效率性，而是大声疾呼应该对其进行彻底的统制。对于有损天理和纲常的文物制度，不管其多么有效率都要坚决的取缔。对西方天文学“虽然值得模仿，但是却无益于大本”<sup>②</sup>的评价就足见华西在此问题上的认识。即，虽然西洋历法值得模仿或者优越，但是因为其前提对大本不利因此需要对其进行根本的取缔。因为性理学的目标是为了成为圣人，而不是要成为工匠。这就像形气和道德的根本一样毋庸置疑。

人虽多能于赔奉行气之事，而不以道德义理为主则不免为小人。<sup>③</sup>

性理学对人心本身并不否定，但却对陷入人欲十分警觉。一旦技艺损害到普遍的道德理念的话，就算是先进的东西也不能发展。将技术的社会机能价值还原

① 《华西先生文集》卷25，〈开邪录辨·圣贤工匠得名不同辨〉：“圣贤之所养，养心志也；工匠之所养，养形体也”。

② 《华西先生文集》卷25，〈开邪录辨·西洋历法与尧舜历法不同辨〉：“则可见西洋历法，非不精细详密，但大本不立。”

③ 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

到价值批判的问题上的话，技术不过是实现形而上学道理的工具而已。因此，斥邪论者认为应该去除西方科学文明的效率性和便利性的主张就具有了一个非常重要的意义。如果坚持华西这样的性理学观，那么首先要认识到“道德的法理性”，而三纲五常就成为了其实践的着眼点。因此，只注重形气的西方科学技术是为了满足人类的欲望，而不是为了追求天理的存在。所以，西学只是“阻塞仁义、惑世误民的邪说”，不会是像开化派那样看待西器的文明性和实用性的。

华西对西方文明总体批判的著述《开邪录辨》（1863）中，提出匠人的问题为例，并且有着区分西方的技术文明和君子的道德的意图。<sup>①</sup> 在丙寅洋扰（1863）当时的上疏中，认为西方科学技术及其产物都是“奇技淫巧”。华西学派的重要人物刘重教也主张当时开化论有失偏颇，不是富国强兵的良策而不过是“淫词”，认为应该揭露并且取缔。<sup>②</sup> 在依据华夷论批判西学这方面连作为明德主气论者的艮斋田愚也不例外。

儒学依据道德文明而形成的斥邪论和洋祸论，不仅仅为了分析主体和它者的差异，而更是为了显示对主体问题的自豪感。对自然的客观认识与伦理的理念有着不可分的关系，因此无法形成接受西方近代科学的根基。西方科学无论如何模仿，如果其不能超越偏重于形气的问题，那么就无可避免地导致排斥和抵抗。

## （二）“通货”和“文明”的间隙

西方近代科学技术是在与资本主义密切的关系下发展的。因为他们认为自然是为了给人类提供丰饶的资源而存在的，通过对自然资源化的认识强化对自然的征服，通过对资源加以科学技术从而大量生产财物，获取更多的利润。资本主义体制是充分满足人们的欲望，没有设立需要节制的对象。华西人断定西方文明不过是通货和通色的人类欲望而已。

<sup>①</sup> 韩国思想研究会，《朝鲜儒学的自然哲学》，艺文书院，115-177页。

<sup>②</sup> 柳重教，《省斋集》卷55，附录，语录，《申景像泰亨录》，962页。

今之学者，能知西洋之祸，则善边也。西洋之说，虽有千端万绪，只是无父无君之主本，通货通色之方法。<sup>①</sup>

如果认为通货和通色是当然的事情，那么毫无疑问这是人的欲望。不光是儒学的道德意识不复存在，为了满足人类的欲望而复制技术文明的话，这就不过是野蛮民族都不屑一顾的禽兽行径而已。人欲不过是满足个人形气而已，如果不重视克服的对象（克己）侧重于通货和通色的话，是性理学所不能容忍的。因此，满足形气和欲望的技术不过是异端邪说而已。特别是作为资本主义体质特征的“通货”应该比“通色”更加警觉。

通货之祸，与通色无稍差等，而又有甚焉。……至于食货不然，自人物坠地之初，口之欲食，体之欲温，容有一刻休息之时乎？渐次支蔓，推衍长大，直至气绝，方始休了。此有较重较难于色者矣。<sup>②</sup>

在人的欲望中最应该积极节制“货色”，特别是通货一旦扩大就将无法控制，更加应该积极应对。华西认为这种通过积极克服人的欲望而守护儒学道德文明的做法是当前第一要务。<sup>③</sup>

华西弟子柳麟锡的文明意识也充分的显示出了性理学对“近代文明”的认识。他认为中国是圣人所教华下的文明，而西方主要是靠通达形气的文明。西方的技术和技巧虽然发达但是却不能明晓五常和五伦。而且认为通晓五常和五伦是文明的特征，坚持道德的文明才是正确的。

其言文明 为其有百技千巧之臻其极 而其极之归趣 不过济珍食侈衣壮

---

① 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

② 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

③ 《华西先生文集》附录，卷5〈语录〉：“西洋乱道最可忧。天地间一脉阳气在吾东，若并此被坏，天心岂忍如此？吾人正当为天地立心，以明此道，汲汲如救焚。国之存亡，犹是第二事。”

居强兵等事也……竞争以为文明 唐虞三代崇治之时 非文明 而春秋战争之世 为文明乎 且竞争文明 是相反之极者 如之何其相混而并称也<sup>①</sup>

柳麟锡认为学习西方的学问和技术不仅会使人格遭到破坏，而且“正大”也会变得轻蔑。因此丢掉自己正确的东西去学习他们错误东西的做法是不正确的。

<sup>②</sup> 最终，斥邪卫正派提出的方法是排斥对方，不用洋物。

修身齐家而治国 则洋物无所用之 而交易之事绝矣 交易之事绝 则彼奇技淫巧不得售矣<sup>③</sup>

道德文明论在针对野蛮的侵略行为中有着抵抗谈论的意义。这些言论也反映了在不能拥有西方物质文明基础的情况下，他们面对所面对的时代性难题。洋祸论是对西方科学技术的抵抗和忧虑，同时又阐明对自己主体文化的自豪。但是斥邪卫正论虽然对科学技术的野蛮性和帝国主义进行了充分的批判，但是仅靠这些并不能提出现实性的解决方案。因为仅靠禁止使用洋货并不能阻挡帝国主义的冲击。

为了克服人欲而禁止使用洋物的主张，在资本主义体制下实际上是虚无的悲鸣。斥邪卫正派所担心的“人欲不期滋而日滋 天理不期消而日消”<sup>④</sup> 的时代最终到来。至此，西方的近代文明不再是拒绝和抵抗的对象，而是成了吸收和模仿的对象。从西方文明成为典范的那一瞬间，主体就开始不可避免的成为缺失。通过儒学的道德文明巩固主体自尊意识的努力已经成为一个梦想。就像“醒来吧，醒来吧，从四千年的梦里！”<sup>⑤</sup> 中所说得那样，现实刺激了对西方文明的渴望。

① 柳麟锡，《宇宙问答》。

② 《宇宙问答》：“舍我有可，从彼不可，如之和其可也。”

③ 《华西雅言》卷10，〈尊中华〉30。

④ 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

⑤ 《独立新闻》1896年5月26日。“醒来吧，醒来吧，从四千年的梦里！万国会同，四海一家。丢弃区区小节，上下同心同德！”

在看到万国共法的新世界之后，他们开始询问“如何吸收他们的文明性”的问题。西方近代文明开始了新的传播。开化派知识分子开始明确地认识到西方科学技术的发展是来自其文明性的力量，因此积极地寻求吸收西方自然科学。文明谈论从 1894 年以后开始成为展望新社会的一个风向标。《独立新闻（1894—1899）》和《每日新闻（1898—1899）》开始大量使用文明富强、文明开化、文明和野蛮、文明进步等用语。但真正树立文明谈论基础的却是《汉城旬报》和《汉城周报》，他们认为西方并不是不知纲常伦理的禽兽，而是真正的富强国家。新的学问和技术、制度一个个都是西方文明的想象力。在认识到西方文物制度是富强和文明的基础之后，在谈到西方文明的时候“开化”等词语成为了发展和先进的代名词。<sup>①</sup>特别是他们认识到科学技术是使国家富强的核心要素，是使野蛮转变成文明的核心力量。因此《汉城旬报》和《汉城周报》上的文章开始认为富强之国就是文明之国，应该学习他们的富强事例。<sup>②</sup>西方科学技术开始成为闻名的概念，不再是被排斥的对象。“格物致知学”具有了殖产的功效，成为了生财的手段，不再是通达天理的道路。<sup>③</sup>因此，对格物致知学的讨论到了自强运动期通过心新旧学的论争而变得具体化了。新旧学论争的焦点是如何吸收西方近代科学，奠定了接受西方近代文明的基础。在近代激变的历史时期，格物致知这一用语具有了另外一层含义。

## 五、结论

开港是近代巨变的历史性事件。接触到异色对象的韩国近代知识分子的视线非常多样。斥邪卫正派根据理气论和华夷论阐明性理学的道德文明论是普遍妥当

---

① 吉真淑，《独立新闻和每日新闻中吸收的文明/野蛮谈论的层次》，载《近代启蒙期知识概念的吸收及其反应》绍明出版，65 页。

② 《汉城旬报》1884 年 2 月 17 日《各国近事：西方运输论》。

③ 《汉城周报》1886 年 9 月 13 日《论开矿》。

的真理。并且通过格物致知说和洋祸论来批判西方科学文明所带有的两面性和侵略性。斥邪卫正论通过对它者的抵抗的自我防御气势，展示了文化性的自尊意识。但是，却最终面临朝鲜的亡国，其政治理念性理学也同样是不全面的。

但是，近代西方文明是以欧洲为中心的文明压迫。帝国主义和殖民的分化，以及对殖民的同化政策成为西方和非西方在近现代过程中“痛苦的失败”。面对差异，儒学需要首先自问：在 21 世纪应该说些什么做些什么？儒学世界观应该首先解决“现在/这里/我们”所面临的问题应该提出什么原理和解决方案。如果说西方近代文明是在西方历史经验中出现的时间普遍文明，那么现在我们应该根据我们的历史经验和哲学原理对其进行新的解释。

因此，我们不应该以欧洲近代文明为典范来理解韩国近代思想，而是应该用韩国式的眼光来对近代思想进行再评价。即脱离欧洲中心主义的近代意识，用“普遍文明之冲突性的会合”之观点来重新理解韩国的近代思想。特别是就为正斥邪思想来讲，与其说是朝鲜性理学的历史性发展，不如说它是普遍文明之冲突性的会合，它是韩国近代思想的一个分支。笔者认为，它奠定了我们反思当今所面临的诸多哲学问题的基础。从这个层面看，本论文探讨的问题可谓是一种尝试。

Neil Postman认为现代社会通过科学技术对人类的生活施加了巨大的影响，并清除了除自己以外的所有方案。它通过发达的技术不仅仅改变了人们过去数个世纪的基准信念体制，并且将其自己变成为人类唯一正确的生活基准。由此看来，技术不仅仅是让生活便利、丰饶的工具，而且开始成为决定思考和行为以及社会制度的要素。<sup>①</sup> 在人类开始向技术交权并且自己成为技术的奴隶时，对性理学物理概念的重新解释就不会显得没有必要。如果同意“为了人的技术”这一点，那么对科学技术的批判和省察就比任何时候都显得重要。

儒学因其根源于天理和人类道德主体性，因此它完全可以对科学技术进行批

---

① Neil Postman, 《Technopoly》，穷理，70，264-265 页。

判和省察。试论，仅仅从格物致知的角度来看，就可以对科学技术进行天人合一的重新解释。如果科学技术并不优于人类的话，就需要对其进行伦理的省察。

《中庸》认为“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流大德敦化，此天地之所以为大也”。<sup>①</sup> 儒家推崇建立健康的关系，在吸收发达科学技术的同时，也可以对其伦理进行省察和评价。当然，不可否认其在欧洲中心主义的体制下寻求恢复另一个中心的意义。

（作者系韩国釜山大学哲学科教授 / 邢丽菊译）

### 参考文献

- 《书传》，《周易》，《中庸》，《孟子》。
- 《独立新闻》，《汉城旬报》，《汉城周报》。
- 朱熹，《朱子大全》，《大学或问》。
- 李恒老，《华西先生文集》，《华西雅言》。
- 柳重教，《省斋集》，《宇宙问答》。
- 朴正心，《韩国近代知识人的近代性认识》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007。
- 朴正心，《韩国近代知识人的近代性认识（2）》，载《东洋哲学研究》第56辑，2008。
- 朴正心，《从文明史的角度对近代为正斥邪思想的研究》，载《韩国思想史学》32辑，2009。
- 金成焕，《东道西器论》，载《创作与批评》111辑，2001。
- 吉真淑，《独立新闻和每日新闻中吸收的文明/野蛮谈论的层次》，《近代启蒙期知识概念的吸收及其反应》绍明出版，65页。

---

① 《中庸》30章。

## A Study of the conception of the others and Gyeok Mul Chi Ji of the Anti-foreign Conventionalism

Park, Jung-sim

Confucius This article analysis theoretical changes of the modern korean intellectuals which confront with heterogeneous others with keywords of ‘Gyeok Mul Chi Ji(格物致知)’. Various meanings of ‘Gyeok Mul Chi Ji’ means merely the methods to treat the westren but rather related with civilization. Especially in this paper I studies ‘Gyeok Mul Chi Ji’ with the ideologist Lee Hang-Ro(李恒老).

Although it is regarded Anti-foreign Conventionalism(卫正斥邪) as an old idea, but in this era that men could be servants of the technology at least it is needed to retrospect the scientific technology. And then re-analysis of the meaning of natural laws(物理) in Neo-Confucianism(性理学) which regarded that searches of the object things closely related with human being is very valuable.

**Key Words:** Civilization, Anti-foreign Conventionalism(卫正斥邪), Gyeok Mul Chi Ji(格物致知), the Theory of Sunghak(圣学论), Lee Hang-Ro(李恒老)



# 精神世界与意义追求

## ——现代视域中的儒学

杨国荣

**中文提要：**关注精神世界，是儒学的内在特点之一，这种关注同时体现了内在的意义的追寻。从现代的视域看，儒学的以上进路包含多重意蕴。与自我的反思、体悟、感受等等相联系，精神世界所内含的意义不仅涉及对象，而且指向人自身之“在”。就对人自身存在意义的思和悟而言，境界或精神世界的核心，集中体现于理想的追求与使命的意识。理想的追求以“人可以期望什么”或“人应当期望什么”为指向，使命的意识则展开为“人应当承担什么”的追问，二者与“人为何而在”的自我反思紧密联系，体现了对人自身存在意义的深沉关切。作为传统的观念系统，儒学在以上方面的思考既有其历史的限度，又内含着需要珍视的思想资源，后者在今天对意义世界的追求和建构中，依然具有重要的意义。

**关键词：**儒学，精神世界，意义，理想的追求，使命的意识

对精神世界的关注，是儒学的内在特点之一，这种关注同时体现了一种意义的追寻。孔子要求“志于道”，其中已蕴含着对理想的精神世界的追求，后者在心性之学中得到了进一步的展开。从现代的视域看，儒学的以上进路包含多重意蕴。

—

孟子曾指出：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”<sup>①</sup> 这里的“万物皆备于我”，并不是指外部世界以物理的形态内在于个体，而是表现为观念层面的意义境域：以视域的扩展、理性的想象、内在的体验等等为形式，“我”把握了作为整体的世界并领悟了其意义，万物则由此进入“我”的观念之域，二者的关系一如天之“诚”与人之“思诚”：

诚者，天之道也；思诚者，人之道也。<sup>②</sup>

在这里，世界对“我”的敞开与“我”对世界的开放、世界意义对“我”的呈现与“我”对世界意义的领悟融合为一，而对这种精神之境的真切感受，往往又伴随着超乎感性快感的内在精神愉悦，此即所谓“反身而诚，乐莫大焉”。在以开放的视域接纳世界并深切领悟其意义的前提下所达到的这种“乐”，同时表现为一种精神世界。

在张载的“大心”说中，上述观念得到了进一步的体现。在谈到内在之心与外在之物的关系时，张载指出：“大其心，则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下，无一

---

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·离娄上》。

物非我。孟子谓尽心则知性、知天，以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。”<sup>①</sup>“大其心”，亦即精神视域的扩展，这种视域不同于感性层面的闻见，闻见以特定之物的外在形态为对象，精神视域所指向的则是世界的意义，与之相应，所谓“体天下之物”，也就是超越特定之物或存在的有限形态、从整体上领悟和体认世界的意义，而“无一物非我”，则近于孟子所说的“万物皆备于我”。在此，涵盖天下之物、其大无外之“心”，同时表现为超越有限、追求无限的精神世界。

作为观念性的存在，广义的精神世界表现为不同的形态。事实上，在孟子以及张载对精神世界的理解中，都已蕴含着对其高下差异的确认。境界或广义的精神世界既有内涵之异，也有层面或层次之别；前者（内涵之异）与伦理世界、审美世界、宗教世界等区分相联系，后者（层面或层次之别）则相应于精神的发展、提升所达到的不同程度。通常所说的境界高或境界低，便主要体现了精神世界的不同层面或层次。精神世界的如上差异不仅在认识之维涉及对世界理解的不同深度，而且在评价之维关乎对世界的不同价值取向和价值立场。

与内在的反思、体悟、感受等等相联系，精神世界所内含的意义不仅涉及对象，而且指向人自身之“在”。事实上，从孟子的反身而乐，到张载的“大其心”，在境界或精神世界中，对象意义的理解和把握，都进一步引向了对人自身存在意义的思和悟。就后一方面（对人自身存在意义的思和悟）而言，境界或精神世界的核心，集中体现于理想的追求与使命的意识。理想的追求以“人可以期望什么”或“人应当期望什么”为指向，使命的意识则展开为“人应当承担什么”的追问，二者与“人为何而在”的自我反思紧密联系，体现了对人自身存在意义的深沉关切。

张载在要求“大其心”的同时，曾提出如下观念：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”<sup>②</sup>这里既体现了理想的追求，又包含内在

<sup>①</sup> 张载，《正蒙·大心》，载《张载集》，24页。

<sup>②</sup> 张载，《近思录拾遗》，载《张载集》，376页。

的使命感。在张载看来，人为天地之心，民为社会之本，往圣之学体现了文化的精神命脉，天下安平则构成了历史的目标；理想的追求就在于真正确立人在天地之中的价值主导地位，顺应生民的意愿，延续文化的命脉，实现天下的恒久安平；而人的历史使命，便在于化上述理想为社会现实。如前所述，境界或精神世界在张载那里以“大其心”为其内在前提，而理想追求与使命意识的以上统一，则赋予“大其心”以核心的内涵。

以“应当期望什么”为内容的理想追求，主要从价值目的之维展现了对人为何而在的自我反思。从宽泛的层面看，“应当期望什么”的追问所指向的，也就是成己与成物，成己意味着自我通过多方面的发展而走向自由、完美之境；成物则是通过变革世界而使之成为合乎人性需要的存在。在成己与成物的过程中，人既赋予期望与理想以实质的内涵，也使自身的存在获得了内在的意义；这里的存在意义之所以呈现内在的性质，首先便在于成己与成物以人与人的世界自身的完成为指向；换言之，它所体现和确认的是人自身的目的性。

相对于“应当期望什么”所体现的理想追求，以“应当承担什么”为内涵的使命感，更多地从人的责任、人的义务这一维度表现了对自身存在意义的关切。作为类或社会的规定和要求，责任与义务使人超越了生存之域的有限目的而在社会历史的层面体现了人之为人的本质。康德曾指出：

作为动物，人属于世界。然而，作为人，他又属于具有权利、并相应的具有自由意志的存在。二者在本质上使人区别于所有其它存在。<sup>①</sup>

康德所说的世界属广义的自然，作为动物，人同时即表现为自然的存在；对康德而言，人超越自然、区别于其它存在的主要之点，便在于人具有权利与自由意志。从实质的意义看，权利的确以承认人的价值为前提，价值的内在形态则涉及目的性：内在的价值即表现为以自身为目的，与之相联系，肯定人具有权

---

<sup>①</sup> Kant, *Opus Postumum*, Cambridge University Press, 1993, p.239.

利，同时意味着将人视为目的性的存在。对人的这一理解，与康德在伦理学上要求把人始终看作目的而非手段，无疑相互一致。与权利相关的是自由意志。在康德那里，自由意志总是涉及责任和义务，并且与后者难以分离：

自由的概念如何可能？唯有通过义务的规定；义务本身又是一种无条件的命令。<sup>①</sup>

自由概念基于一种事实：绝对命令。<sup>②</sup>

不难注意到，对康德而言，自由意志的背后，是责任与义务；从逻辑上看，权利与自由意志的这种相关性，与权利与义务的联系也具有对应性。总起来，作为人区别于其它存在的内在规定，权利所确认的目的性之维与自由意志所蕴含的责任与义务，同时也从一个方面展现了人之为人的本质。

与康德相近，孟子也曾对人之为人的规定予以相当的关注：

人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。<sup>③</sup>

使人区别于与动物（禽兽）的主要之点究竟体现在何处？庶民所去、君子所存者到底是什么？在谈到君子的特点时，孟子对此作了进一步的阐释：

君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。<sup>④</sup>

对孟子而言，君子作为人的完美存在形态，集中地体现了人之为人的品格，而君子的具体特点，则表现于其“存心”；所谓“存心”，也就是内在的精神世界，后者又以“仁”、“礼”为其内容。“仁”与“礼”既有德性之意，又表现

---

① *ibid.* p.232.

② *The concept of freedom is founded on a fact: categorical imperative*, *ibid.* p.238.

③ 《孟子·离娄下》。

④ 同上。

为“当然”（应当遵循的规范）：作为不同于禽兽者，人都“应当”循仁而“在”、依礼而行，这里无疑既体现了道德的理想（确立以道德意识为内涵的精神世界），也蕴含着某种道德领域的责任意识（应当循仁依礼，意味着有责任遵循道德规范）。所谓“以仁存心，以礼存心”，也就是确立和维护包含广义道德理想与道德责任的精神世界，在孟子看来，正是这种内在的精神世界，使人“异于禽兽”而成为真正意义上的人。

广而言之，以“应当期望什么”所体现的理想意识与“应当承担什么”所内含的使命感或责任意识为核心，人的境界确乎在观念的层面体现了人之为人的本质规定。就其体现了人的本质规定而言，这一意义上的境界，也可以理解为人性境界。在人性境界的视域中，人自身的存在意义既成为关注之点，也得到了不同方面的呈现。从理想之维看，以成己与成物为指向，人在确认自身即目的以及确立存在方向的同时，也赋予自身的存在以内在意义；从使命之维看，通过承担责任与义务，人既超越了有限的生存目的，也使自身不同于其它存在的本质规定得到展现，后者进一步从存在形态和存在方式上展示了人的存在意义。人性境界的以上二个方面本身并非彼此分离，如前所述，在张载那里，“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”便同时具有人的理想与人的使命双重涵义。从更广的层面看，自我通过多方面的发展而走向自由之境（成己）与化本然的存在为合乎人性发展的世界（成物），同样既是人所追求的理想，又表现为人难以回避的历史使命。

以人之为人的本质规定为关切之点，人性境界同时在二重意义上体现了存在的自觉：就何物存在而言，它意味着确认人不同于自然的存在，后者相应于人禽之别；就为何而“在”而言，它意味着以成己与成物为存在的内在指向，后者蕴含着对人自身存在意义的深沉体认。人性境界的以上内涵，既展现了精神世界的深沉性，也表现了其超乎个体的普遍品格。当然，作为观念形态的意义世界，精神世界同时又总是包含个性的差异，呈现多样的形式，但就其实质的方面而言，人性境界的普遍内涵与精神世界的个性差异及多样形态之间并非互不相容，对人

性境界普遍规定的认同，也并不意味着消解精神世界的个体性与多样性。事实上，作为人性境界具体指向的成己与成物，便蕴含着人自身多方面发展的要求，而所谓多方面发展，便包括扬弃精神形态的单一性、无差别性，形成具有个性特点、多样趋向的精神世界。

## 二

就其现实形态而言，精神世界无法离开成己与成物的过程。这不仅在于精神世界以成己与成物为指向，而且表现在它本身形成于成己与成物的过程。从成己与成物的维度看，广义的精神世界既包含人性境界，又涉及人性能力。如果说，前者（人性境界）通过指向成己与成物而确认了人自身存在的意义，那么，后者（人性能力）则从一个方面为成己与成物提供了所以可能的条件。

如前所述，人性境界首先以理想意识与使命（义务）意识展示了精神世界的人性内涵。相对于此，人性能力更多地表现为认识世界与认识自我、变革世界与变革自我的现实力量。作为成己与成物所以可能的条件，人性能力既不同于抽象的逻辑形式，也有别于单纯的意识或心理功能；以感性与理性、理性与非理性等统一为形式，人性能力呈现综合的性质和具体实的形态，并内在作用于人的知、行过程，知、行过程所达到的深度与广度，总是相应于人的不同能力；就其不同于外在的手段而体现了人的本质力量、不同于抽象的逻辑形式而融合于人的存在过程并与人同“在”而言，它既具有认识论的意义，也渗入了本体论与价值论的内涵，以“人性”规定人的能力，首先也是基于人性能力的这种本体论性质。<sup>①</sup>

然而，尽管人性能力内在体现了人的本质力量，但这并不意味着其存在与现实作用必然合乎人性发展的方向。正如在一定的历史时期，劳动的异化往往导

<sup>①</sup> 参见杨国荣，《论人性能力》，载《哲学研究》2008年第3期。

致人本身的异化一样，人性能力也包含着异化为外在手段和工具的可能。事实上，近代以来，随着科学的凯歌行进，以科学技术为主导的视域，浸然渗入社会的各个层面。在科学的领域，自然及其他存在首先被作为对象来处理。当科学取得较为成熟的近代和现代形态时，这一特点表现得更为明显。海德格尔曾对现代的技术作了分析，并认为可以用座架（Gestell）来表示这种技术的本质：

座架（Ge-stell）意味着对那种摆置（Stellen）的聚集，这种摆置摆置着人，也即促逼着人，使人以订造方式把现实当作持存物来解蔽。<sup>①</sup>

座架具有限定、凝固的意义，它把人与自然的关系限定和凝固在认识与被认识、作用与被作用等关系中，而自然（即广义的存在）则由此成为一种可计算的对象。科学与技术当然有所不同，但二者并非彼此悬隔，技术将存在对象化的趋向，也从一个方面折射了科学思维的对象性特点。事实上，海德格尔在揭示技术将自然对象化的同时，也指出了科学的同一特征：

理论将现实之物的区域确定为各种对象领域。对置性的领域特征表现为：它事先标画出提问的可能性。任何一个在科学领域内出现的新现象都受到加工，直到它可以合适地被纳入到理论的关键性的对象联系之中。<sup>②</sup>

与对象化的思维趋向相联系，科学更侧重于对世界单向的发问与构造，与之相联系的往往是对人自身存在意义的淡忘。就人的存在而言，科学本身当然并不仅仅表现为负面的形态，事实上，科学在敞开世界的同时，也为成己与成物的过程提供了更广的空间。然而，当对象化的思维趋向引向对人自身的理解时，人是目的这一价值原则往往会变得模糊，而人本身也容易在被对象化的同时面临物化之虞；与之相联系的，则是人性能力的工具化趋向：当人本身渐趋物化时，人的

---

① 海德格尔，《技术的追问》，载《海德格尔选集》，上海三联书店，1996，938页。

② 海德格尔，《科学的沉思》，同上，967页。

能力也将逐渐失去作为成己与成物内在根据的意义，而仅仅被视为指向科学对象或达到某种科学或技术目标的工具和手段。

避免人性能力的工具化，既涉及社会历史的层面，也关乎观念之维。在社会历史的层面，它意味着扬弃劳动的异化和人的异化、从价值导向与实践过程等方面抑制科学与技术的僭越；就内在的观念和精神领域而言，则应当对人性境界予以必要的关注。如前所述，作为精神世界的具体形态，人性境界的深层内蕴体现于对何物存在（人禽之别）与为何而在（人生目的）的关切，后者所涉及的也就是人之为人的本质规定以及人自身的存在意义。从“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”到“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”，人性境界既确认了人不同于其他存在的本质规定，又从人是目的这一维度肯定了存在的意义；以此为内涵，人性境界同时也从精神世界的内在方面规定了人性能力的价值方向，并引导其在成己成物的过程中展现人自身的本质力量，以避免异化为外在的手段和工具。

从另一方面看，人性境界固然包含价值的内涵，但离开了人性能力及其在知、行过程中的具体展现，仅仅停留于观念性的层面，则容易使精神世界流于抽象、玄虚、空泛的精神受用或精神承诺。历史地看，儒学衍化中的某些形态，便表现出以上倾向。在以心性之学为主要关注之点的理学中，即不难看到这一点。理学中的一些人物固然也谈到成己与成物，但往往将后者限定于德性涵养等伦理之域，与之相联系的人性能力，也主要涉及以伦理世界为指向的德性之知，而未能展现人的全部本质力量。以此为价值立场，人性境界每每呈现思辩化、玄虚化的形态。前文提到的“为天地立心”等等诚然体现了宏阔的精神旨趣和追求，但当这种旨趣和追求脱离了现实的历史实践过程时，便常常显得苍白、空泛。黄宗羲曾批评理学末流疏离经纬天地的现实活动，“徒以生民立极、天地立心、万世开太平之阔论，今束天下。一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云

雾。”<sup>①</sup>这种评论并非毫无所据。理学一再以所谓醇儒为理想的人格，这种人格往往也以精神世界中的穷理去欲为指向，人的多方面发展及变革现实世界的过程则难以进入其视域。在这种抽象的世界中，境界往往被理解为个体的精神“受用”。晚明心学的一些人物将心体与“归寂”联系起来，便十分典型地表现了这一点。他们视内在心体为寂然之体，认为一旦达到了这种寂然的本原，便可进入“精义入神”之境：“充养乎虚灵之寂体而不以一毫意欲自蔽，是谓精义入神而用在其中也。”<sup>②</sup>“充养乎虚灵之寂体”在此意味着形成内在的精神境界，所谓“用”，则主要表现为抽象的精神受用，它隔绝于现实的认识和实践过程之外，仅仅以反身向内的心性涵养和思辨体验为其内容。不难注意到，离开广义的人性能力及其现实的作用过程、仅仅在德性之域展开意义的追寻，人性境界便很难避免封闭、玄虚的走向。

可以看到，就观念或精神的领域而言，人性能力离开了人性境界，便往往缺乏内在的价值承诺和理想的引导，从而容易趋向于工具化和与手段化；另一方面，精神境界离开了人性能力及其现实的历史作用过程，则每每导向抽象化与玄虚化。从成己与成物的视域看，人性境界与人性能力既形成于认识世界与认识自我、变革世界与变革自我的过程，又从不同方面指向这一过程并构成了其展开的内在根据，而在以上的历史互动过程中，人性境界与人性能力本身也不断获得统一的形态。以人性境界与人性能力的如上统一为前提，一方面，通过人是目的这一本质规定的突显，人性能力扬弃了外在的形态，展示出内在的价值意义；另一方面，在融入于现实创造活动的过程中，精神境界超越了抽象、玄虚、空泛的精神受用或精神认同。就人的存在而言，如果说，人性境界的形成，使人首先表现为价值目的意义上的德性主体，那么，人性能力发展，则使人更多地呈现为价值创造意义上的实践主体，而自由的人格则以二者的具体融合为历史内涵。作为人性能力与人性境界统一的具体形态，这种自由人格同时又从人自身存在这一向

---

① 《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1992，421页。

② 聂豹，《答陈明水》，《双江聂先生文集》卷十一。

度，进一步赋予意义世界以深沉的价值内涵。作为传统的观念系统，儒学在这方面既有其历史的限度，又内含着需要珍视的思想资源，后者在今天对意义世界的追求和建构中，依然具有重要的意义。

（作者系中国 华东师范大学 哲学系中国现代思想文化研究所教授）

#### 参考文献

《孟子》，《张载集》。

黄宗羲，《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1992。

海德格尔，《海德格尔选集》，上海：上海三联书店，1996。

杨国荣，《论人性能力》，载《哲学研究》2008年第3期。

Kant, *Opus Postumum*, Cambridge University Press, 1993。

## Seeking to Meaning: The Confucianism in the perspective of Modernity

Yang Guorong

One of the internal characteristics of Confucianism is focusing upon spiritual world, which implies the seeking of meaning and entails multiple significance. Associated with inside reflection and embodied knowing, the meaning implied by spiritual world involves not only the outside objects, but also human being himself. As the later concerned, the core of the spiritual world is manifested in both pursuit to the ideal and the consciousness of obligation. The pursuit to the ideal points at question of “what can I hope” while the consciousness of obligation links to the question of “what ought I to do”. The both of the two are connected with the reflection of the question of “what is ultimate end of human being”, which displays the deep concern of the meaning of human being. The thinking of Confucianism in the above aspects is still significant today.

**Key Words:** Confucianism, Spiritual World, Meaning, Pursuit to the Ideal, Consciousness of Obligation

# Confucian Self-Identity and Self-Realization in the Modern World

Kwang-Sae Lee\*

**Abstract:** In this paper I discuss the relevance of Confucianism to modern democracy. By modern democracy is meant the fullest possible participation of the greatest number of the people, regardless of their social origin, gender, race, class, religion, physical disability, and other differentiating factors, in the relevant decision-making procedures and processes of political life.

One key concept integral to modern democracy is that of individual. I discuss the Confucian variation on the Deweyan theme of social individual as contrasted with the now antiquated notion of the classical modern Western libertarian concept of atomic individual. A social individual is an individual who can make responsible choice in social context; a social individual has social responsibilities commensurate with his/her freedom and individual rights. The sort of freedom (liberty) that social individuals exercise is positive liberty as well as negative liberty (to use the expressions coined by Isaiah Berlin as evidently inspired by Immanuel Kant). I relate Berlin's positive liberty to the Mencian twin concepts of *jadeuk* (in Korean) or *tzu te* (in Chinese), that is,

---

\* Professor of Philosophy Kent State University

acquiring the Way by self-efforts and *jaim* (in Korean) and *tzu jen* (in Chinese), to wit, assuming one's responsibility of one's own accord. These twin concepts embody "moral individualism" (to use the expression invented by William de Bary) in Confucianism. In lieu of "moral individualism," I use the expression "holistic individualism" for similar purposes.

For Confucians, true freedom means being able to perform responsible action in specific cultural, historical, and social context. Which means that becoming thoroughly familiar with the old helps an enlightened individual to project new possibilities onto the future (*onko chishin*). *Onko chishin* has affinity with Heidegger's *Zeitlichkeit* and the Deweyan concept of social individual.

I discuss the relevance of the Confucian notion of rulership of virtue or virtuous statesmanship to modern democracy, that is to say, the relevance of practicing statesmanship to show humane care (*in* in Korean and *ren* in Chinese) for the people by nourishing them, furthering their well-being, helping them to be educated, and helping to enhance their dignity. The Confucian idea of rectification of names resonates with modern democracy's idea of separation of powers.

In Confucian society, for that matter in any civilized society, rituals (*ye* in Korean, *li* in Chinese) should have primacy over the law: self-assertion should yield to deference for pride of place in civilized society. Yet the coupling of rites/rights need not be an uneasy one. I submit that an enlightened concept of rights in modern democracy is complementary to the Confucian ideal of virtuous rulership. In particular, I discuss civil rights, political rights, and social rights as advanced by T. H. Marshall in relation to the idea of the welfare state. The three kinds of rights are inextricably interwoven with one another. Civil rights lead to political rights which in turn occasion the rise of social rights. I relate them to the traditional Confucian ideal of virtuous rulership. In fine, the rights as cast by Marshall in the mold of modern democracy resonate with the

traditional Confucian ideal of virtuous rulership, that is to say, the ideal of nourishing and educating the people, furthering their well-being and dignity, and helping them realize their full human potentialities. For enlightened Confucians and enlightened liberals alike, self-identity is self-realization, that is, fully realizing one's human potentialities. Confucianism and modern democracy are the twain that, pace Kipling, has met.

**Key Words:** Confucianism, Modern Democracy, Social Individual, Moral Individualism, Self-Identity, Self-Realization

In this paper, I propose to talk of the relevance of Confucianism to the modern world and to modern democracy. Hegel infamously remarked that the concept of individual is essential to modern society. It has been mistakenly observed by culturally regressive and factually misinformed Western thinkers such as Max Weber that Confucianism constitutes hindrance to modernization in Asia. But for my present purpose, I would overlook this sadly mistaken view and move on to address the relevant key issues. I begin by stating that moral individuals have played a key role in traditional Confucian communicative community. In Confucian community, individuals are “social individuals” (to use a Deweyan expression). The dichotomy between “rugged individual” and society as conceived by classical libertarians is disavowed by Confucians as well as by Deweyans. The idea that individuals exist prior to society and society is a loose aggregate of atomic individuals bound by social contract is a myth and snare sired by conceptual confusion. As Hegel aptly observed, the idea that society is formed by pre-societal individuals drawing up a contract is putting the cart before the horse. How would pre-historical individuals be capable of drawing up a contract which is societal in nature? David Hume, being a historian as well as a philosopher, made the pointed observation that the alleged event of pre-societal individuals getting together and forming social contract is difficult of verification. To rectify the mistake made by the classical atomistic libertarians, Dewey and like-minded souls such as George Mead helped to bring about the “social turn” (to borrow the expression from Hans Joas<sup>①</sup>), thus rightly asserting that individuals can exist only in society and as Mead affirmed, minds emerge only in social context. The “social turn” is indeed on a par with the “linguistic turn” brought about by Wittgensteinians such as Wilfrid Sellars and Peter Geach. Just as Deweyans put society before individuals, so Wittgensteinians put

---

① Hans Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago : The University of Chicago Press, 1993.

language before individuals thus de-mystifying concept empiricism which created the myth that tabula rasa acquires ideas (concepts) by virtue of having sensations. Both atomic libertarians and concept empiricists are conceptually confused

In the tradition of Confucianism and more broadly in the East Asian setting, there has been no need for bringing about the “social turn” for the simple reason that wholesome human beings have always been conceived as social individuals, each of whom is expected to acquire the Way and to assume one’s responsibility of one’s own accord. Individuals are morally motivated social, holistic individuals. Modern Europeans created the myth of the existence of bare, pre-societal individuals as a necessary ideological weapon to revolt against medieval totalitarianism. Further, the invention by John Locke of the concept of atomic individual human beings was aided and abetted by the concept of physical atoms invented by his friend Isaac Newton. Just as according to Newton, force is extraneous to the intrinsic nature of atoms, so for Locke social relations are not integral to the constitution of complete personhood (individuality). In the West social and political thinkers have often looked upon physicists for providing their paradigms. Now that the political needs of the early Western moderns were met, the mythical notion of atomic individuals should be let wither away. More to the point, the false rumor alleging “Asiatic despotism” as propagated by the benighted Westerners and uncritically embraced by the pathetic Eastern toadeaters blinded by enthusiasm for modernization, equated in their minds with submission to Westernization, has no factual historical ground. Except for brief periods of lapse, despotism has not been the Eastern way of rulership. Since in the East Asian scene there has been no sustained absolutist religious and/or political system against which to revolt, there was no need for inventing the ideological weapon in the form of society-independent bare, atomic individual. In addition, to the robust sense of reality that East Asians have always possessed the very idea of society-independent

individual is utterly counterintuitive. The idea makes no sense to anyone with plain common sense. Incidentally, one of the most effective ways of drawing attention to the basically anti-despotic and anti-totalitarian way of East Asians is to remember that the idea and practice of the rectification of names has constituted the relational network of Confucian communicative community. The concept of the rectification of names is essentially tied up with the very idea of differentiated moral responsibility, which underlies in democratic society the very idea of separation of powers

East Asians have never been tempted to yield to the false dichotomy between isolated atomic individuals and abstract society. The life-long history of a person, that is, the self-identity of each individual is to be located in the socially constituted process of self-development and mutual sustenance. The Confucian ideal of self-identity is not only to achieve what every person is able to be (something like Heideggerian Seinkoennen) but also to help others achieve what they wish to become. Human beings are necessarily relational, interfusing, interpenetrating, and interdependent. The idea and practice of the interdependence of human beings is pervasive of all East Asian thoughts. That is to say, Buddhists, Taoists as well as Confucians have accepted the interdependence of human beings as a given. Further, what is characteristic of Eastern thoughts is that the thoughts themselves tend to be interfusing and interpenetrating. In this respect, East Asian thoughts contrast with Western religions and ideologies which are marked by exclusivism and conflict. That is because whereas the Eastern ways are pluralistic, the mainstream Western thoughts, typically informed by the Christian faith and Platonic metaphysic, as sharply observed by Nietzsche in his masterpiece titled *Die Froeliche Wissenschaft*, have spawned the monolithic tradition of affirming and propagating the (only) Truth, the Way and the Life.

In the Confucian tradition, the interdependence of human beings should be understood not in an epistemological sense but primarily in an ethico-social-cum-

political sense. The Confucian conception of the relational interdependence of human beings has affinity with the Deweyan notion of associated life. For Confucians as well as for Deweyans, self-identity and self-realization can be achieved only through participation in and development of a common form of life and sharing common goals as combined with mutual support and sustenance, valuing respect for one another's dignity and willing acceptance of one's responsibility. Development of one's capacity for self-realization as social individual requires self-cultivation and acquiring the Way in the language of Confucianism or, according to Dewey, education. Self-development as social individual is the core of a "new individualism" as contrasted with the "old individualism" of atomic libertarianism (to borrow these terms from John Dewey<sup>①</sup>) for both Confucians and Deweyans. If Locke consciously sought a parallel between Newtonian physical atomism and his own socio-political atomism, we can readily see, if not intended by either Dewey or Confucians, a parallel between the Confucian-cum-Deweyan sense of dynamically transacting processual social individuals and dynamically interacting processive quanta in quantum mechanics.

Here it seems fitting to cast the role of social individual in the focus/field model. Each individual (focus) is a unique and unrepeatably processual self-being which reflects the field (community) and every other focus in the field from his/her own perspective. The focus/field can be aptly visualized in terms of the god Indra's net. Communal goals are developed through communication, mutual sustenance, and harmony. In communicative Confucian community, every individual participates in the developmental process of community, which presupposes the exercise of positive freedom. And full participation in communal affairs is the prime characteristic of democracy. Classical libertarians focus only on negative freedom, namely, freedom

---

① John Dewey, *Individualism Old And New*, New York : Minton, Balch and Co., 1930.

from gratuitous external interference and freedom from irrational drives and impulses. Negative freedom is not freedom in a full-blown sense. I will return to two concepts of liberty later. True freedom means being able to develop and realize what one is able to be and being able to perform one's appropriate roles and responsibilities. This is what Mencius means by acquiring the Way (possibly painfully) by oneself (*jadeuk* in Korean, *tzu te* in Chinese) and assuming one's responsibility of one's own accord (*jaim* in Korean, *tzu jen* in Chinese). William de Bury characterizes these twin notions as the crystallization of "moral individualism" in the Confucian tradition.<sup>①</sup> I name this Confucian, and more broadly East Asian, outlook, holistic individualism. So the Mencian dictum is in keeping with the ideal of modern democracy.

According to Dewey, democracy is best embodied in associated life in communicative community. Participation in communal affairs entails communication. Communication has transformative effect. Communication helps persons realize that true self-interest is socialized interest: true self-interest lies in the common good. Communication helps members of community form and develop common goals through fusion of horizons. Self-identity and self-realization are achieved only in dynamically interacting and interdependent social context. Achieving communicative community requires education, communication, trust, respect for others' dignity and care for their well-being. Hence the Confucian golden rule, as expressed in *choong suh* (in Korean) or *choong shoo* (in Chinese), which says that one should be truthful to one's heart/mind and treat others' hearts/minds as one would regard one's own. As David Hall and Roger Ames say echoing Dewey's view, democracy, which is the self-governing society of individuals, is the best way of achieving a flourishing society. I thoroughly agree with their view. An exemplary person (*koonja* in Korean, *chun tzu* in

---

① William T. de Bury, *The Liberal Tradition in China*, New York : Columbia University Press, 1983.

Chinese) is the sort of person who, as an accomplished person, can set an example for the ordinary people to realize themselves and achieve self-identity in fiduciary community. For Confucians self-identity is an achievement, not a brute fact. And as Chapter 20 of *Focusing the Familiar* (to borrow the translation of *Zhongyong* by Roger Ames and David Hall<sup>①</sup>) teaches, every human being is able to attain sagehood, that is, able to become fully human. Attainment of sagehood (becoming fully human) depends largely on one's own efforts. Human dignity and worth are not a given but something to be earned by each individual striving for becoming a fully moral being. Whatever is to be achieved by each person depends on that individual's existential commitment to a life-long, never ending process of way-making and self-realization. Confucianism teaches that every human being, regardless of class distinctions and other differentiating factors, has equal moral capacity for becoming fully human and self-realization. Confucianism locates the primary source of human equality, not in the legally guaranteed rights or God's grace or any other source external to each individual's determination for self-realization, but in common human moral aspirations and capacity. This is a form of robust humanism which accords ultimate worth and dignity to human capacity for self-realization through self-determination and self-efforts. This Confucian outlook is what William de Bury characterizes as "moral individualism" in Confucianism. If the concept of individual is essential to modern society and modern democracy, then Confucians have practiced the noblest form of individualism for millenia. For recognition of the dignity and worth of moral individuals has always been an integral part of East Asian culture, philosophy and practice. If democracy is to work, every member of community should be able and willing to perform his/her responsibility. And the twin notions of *jadeuk*, being educated and enlightened

---

① Roger T. Ames, David L. Hall, *Focusing The Familiar: A Translation And Philosophical Interpretation Of The Zhongyong*, Hawaii : University Of Hawaii Press, 2001.

(acquiring the Way) and, *jaim*, being able and willing to assume one's appropriate responsibility of one's own accord, are essential to making democracy work.

The culturally benighted and conceptually confused would-be scholars, whether they be Westerners or pseudo-Westernized Easterners, have expressed the opinion that the idea of freedom and individual has never existed in East Asia. Hegel is known for his infamous remark that Chinese and Indians do not belong to the "philosophical history" of mankind. Let us set aside the false, the now irrelevant, but not altogether innocuous, utterances. Indeed, as Richard Rorty has observed, the concept of freedom is a modern European invention, which is relatively "parochial." Further, it is plain that just because the concept of freedom did not exist in the traditional East Asian scene, it does not mean that every person was in chains in East Asia. It is just that the concept was not on the philosophical agenda of traditional East Asians, for there was no need for the concept. In East Asia, the focus was on what it means to perform morally responsible actions in situationally fitting manner. For Confucians, civilized behavior means deferring to others, not asserting oneself at the expense of others in situations riven by conflict. The civilized mode of comportment is to conduct oneself in such a way as, if at all possible, to avoid conflict with others by performing other-regarding deeds. More of it later. Hence *choong suh*: treat others' heart/minds as you would regard your own. For Confucians, having recourse to the exercise of one's rights to resolve conflict of interests should be the last resort even in modern society. Confucian society even in the modern world should not be primarily rights-centered. Deference is the preferred way. The concept of individual rights is a useful tool for combating brutal despotism, stifling totalitarianism, and systematic political repression. Yet one should be shy of invoking one's rights in comporting oneself in civilized circles. In any civilized society, East or West, it is rituals, not the positive law, which should guide one's conduct in normal everyday life. The modern European liberal Immanuel Kant has

placed primacy on ethical laws and duties over juridical laws and duties. It is better to perform one's ethical duties of one's own accord according to one's moral conviction than to be forced by the government to perform juridical duties according to the positive law. This point is precisely what *jaim* (assuming one's responsibility of one's own accord) is about.

Truly responsible actions can be performed only in a specific cultural, historical, and social context. The Confucian idea that becoming thoroughly familiar with the old helps enlightened persons project new possibilities into the future (*onko chishin*) evinces the Confucian manner of the moral individual performing responsible action in fittingly situated context. For as enlightened Western intellectuals such as Dewey, Heidegger and Rorty have remarked, freedom means the ability to perform responsible action in historical context. As Heidegger has observed, a human being (*Dasein*) finds himself/herself "thrown" onto historically, culturally, and other relevant backgrounds and then projects new possibilities by exercising freedom conditioned by thrownness. The Heideggerian counterpart of *onko chishin* is being resolute at the visionary moment (*Augenblick*), which is Heidegger's *Zeitlichkeit* (the gathering at present of having-been and what-is-to-come). East Asians have always been clearly aware of the plain fact that human beings are necessarily born onto and situated in specific cultural and historical context. The process of learning and enculturation is the process of becoming civilized through learning and performing rituals. Getting civilized through learning and performing rituals, that is, learning and being engaged in historically evolved pattern-governed behaviors, is learning how to breathe, move, think and have being in a specific cultural framework. Confucians have always recognized that without acquiring the Way (without learning and enculturation), a person is not able to make genuine choice and perform responsible action. The paradigm of the accomplished person who can so act is the exemplary person. The exemplary person knows how to perform rituals

as inspired and informed by the sense of humane care (*in* in Korean, *ren* in Chinese)-cum-the sense of situational fittingness (*eui* in Korean, *i* in Chinese). The exemplary person is the sort of person who performs ritual acts unreflectively but not blindly (to paraphrase Heidegger's phrasing) in civilized community.

In the tradition of Confucianism, if Mencians, whose view has been predominant, have affirmed the primacy of humane care (*in* in Korean, *ren* in Chinese) over rituals (*ye* in Korean, *li* in Chinese), Xunzi and his follows have tended to focus on rituals. Rituals encompass social customs, conventions, codes of manners, etiquette and other things related to "outward" human behavioral patterns. Rituals have to do with good form in conduct. Rituals are often compared to performance of music and dance because the core of ritual behavior is social harmony. Codes of ritual conduct are cumulative effects of culture and history. A person who has been thoroughly enculturated, trained, and moving around in civilized circles can perform ritual acts artfully, that is, unreflectively but not blindly. For the ritual conduct of an accomplished person is comparable to a consummate pianist playing Beethoven's Emperor Concert without trying to remember the musical notes or to an experienced carpenter engaged in hammering without straining to recall every move he/she needs to make or to a rabbit hunter who throws away the rabbit-trap after catching a rabbit (to borrow the example from *Chuang Tzu*). The artful ritual conduct of the exemplary person is *wu wei*, acting artfully, acting unreflectively but not blindly. The pattern-governed behavior of the exemplary person is implicitly "rule-governed." Moral wisdom is "knowing-how," not "knowing-that" (to borrow Gilbert Ryle's expressions<sup>①</sup>). In civilized circles, codes of ritual conduct are seldom explicitly invoked but simply assumed as shared understanding (in the sense in which the early Heidegger and the later Wittgenstein

---

① Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London : Hutchinson, 1949.

used “understanding”). Patterns of ritual conduct are aptly compared to veins of jade. The rationality of civilized conduct are immanent in history, culture, and social practice. Codes are invoked only in exigencies or when pedagogical need arises for educating children or for civilizing “barbarians.”

It is the forte of Xunzians is to stress the point that the sense of humane care can be learned and finessed only through ritual practice. Even if it is granted that the predisposition for being “good” is “innate” as Mencians have believed, it would be naive to suppose that the development of full-blown moral dispositions needs no educational process, which is a social ritual. Yet the merit of Mencians is to highlight the point that the rectification of will/mind should be presupposed if we are to make sense of meaningful ritual performance as inspired and informed by the sense of humane care-cum-situational fittingness. If ritual training is essential to the full development of the sense of humane care-cum- situational fittingness, then for the purpose of distinguishing between meaningful ritual performance and merely going through meaningless formal motions, we need to assume the primacy of the sense of human care and situational fittingness over ritual acts.

Confucians would fully agree with Heidegger who says that what makes a human being a human being is what he/she does in social context. For Confucians, a person realizes himself/herself only by playing the moral game of culture and society. Here Confucians evince affinity with the pragmatists such as John Dewey and George Mead as well as with Heidegger and the later Wittgenstein. For all of them to be human is to be relational. In the web of human relations, conceived on the focus/field model aptly exemplified by the god Indra/s net, each individual (focus) is best conceived as a center of gathering. For the early Heidegger of *Sein und Zeit*, the present is the center of gathering (of having-been and what-is-to-come). There is continuity between the living past which Dasein inherits and possibilities that Dasein chooses to project. And the

moment of vision is the moment of gathering. Similarly, Confucians talk of becoming thoroughly familiar with the old and “knowing”(projecting) the new. Here for both Heidegger and Confucians, gathering is temporality. Yet when Confucians talk of manifesting the clear character of one’s cultivated self by regulating one’s family, then moving to bring order to one’s state, and, as Chang Tsai makes the point explicit, reaching out to the edge of the cosmos to form bonds of love with all manner of beings, the cultivation of one’s personal life is the center of gathering. And when Heidegger talks of Mit-Sein (better, Mit-Dasein) that radiates Fuersorge, he is saying that Dasein manifests solidarity with fellow beings. Here Dasein is a center of gathering, and Dasein and his/her/its fellow beings (Daseins) “belong together” through gathering, just as for Confucians, each human being who manifests humane care becomes a center of gathering thus forming circles of “belonging together,” For both Confucians and Heidegger, “belonging together” through gathering are spatiality as well as temporality. Put differently, human beings, being relational, are both spatiality and temporality.

Civilized ritual conduct is not mere blind conformity to established social conventions. Accomplished persons are not like computers which mechanically and blindly conform to the punching movement of the keyboard. Nor are they like sun flowers which turn to the sun unreflectively and mechanically. As Book 3, Paragraph 3 of *The Analects of Confucius* teaches us, there is no use for rituals or music to a person who is not touched by humane care. Going through formalities of rituals unaccompanied by humane care is meaningless vacuity. If humane care is the source of inspiration for civilized conduct, the sense of situational fittingness helps to schematize the general sense of care in a manner fitting for specific situations. The exemplary person acting in a situationally fitting manner is being creative in meeting a new challenge and resolving a problematic human situation, thus making an advance over the old. There is a parallel between the Confucian sense of situationally fitting

action, on the one hand and George Mead's concept of action performed by the "I" and Heidegger's notion of projecting possibility, on the other hand. The sense of projecting possibility makes its reappearance in his *Beitrage zur Philosophie (Contributions to Philosophy)* in the form of Seynsgeschichtes Denken (beyngs-historical thinking), which is Dasein's response to the call of Beyng, more plainly, a human being's artfully fitting response to a contingent novel situation. Which is exactly what is meant by humanely concerned-situationally fitting-socially responsible individual moral conduct. Humane care, situationally fittingness, and ritual are inextricably interwoven.

For Confucians, there is affinity between the ethical and the aesthetic. Contrast this with the Kantian Rationalist view which grounds the Categorical Imperative in the logical principle of consistency. Being engaged in *in-eu-ye* moral conduct is affine to creating a work of art. "Aesthetic order" rather than "logical order" (to borrow the expressions from David Hall<sup>①</sup>) underlies Confucian thinking. Confucian morality places primacy on particularity and contingency over universality and necessity.

In politics, Confucian moral conduct is embodied in rulership of virtue or, to use a modern term, virtuous statesmanship. Rulership or statesmanship is an extension of moral life. In the Confucian tradition, the prime reason for practicing statesmanship is to show humane care for the people, to nourish them, to further their welfare, to help them to be educated, and to enhance their dignity. The overall aim of virtuous statesmanship is to provide opportunities for the people to realize their full human potentialities. Virtuous political leadership requires cultivated moral character as well as political skills on the part of political leaders whether they be monarchs, presidents, prime ministers or any other sort. The *raison d'être* of rulership is to serve the people.

---

① David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet And Poet Of The New Pragmatism*, Albany: State University Of New York Press, 1993.

And the heart/mind of Heaven is the hearts/minds of the people. That is why the Mandate of Heaven is embodied in the Mandate of the people. An unworthy leader should share the fate of the outcasts Chieh and Tchou. As Mencius pointed out, a ruler who “mutilates benevolence” and “cripples rightness” should be cast aside.

The ideal of Confucian politics has affinity with the ideal of modern democracy. The ideal of modern democracy is the fullest possible participation of the greatest possible number of the people, regardless of their social and regional origin, gender, race, class, religion, physical disability, and other differentiating factors, in the relevant decision making-processes of politics. Since the most effective way to ascertain what “the will of the people” is to hold elections, the modern democratic procedure of holding general elections open to all sane adults accords with the ideal of Confucian politics. To phrase the point more sharply, the ideal of Confucian politics necessitates holding such elections. Further, that every person should have an opportunity to gain access to the governing structure to become its active member also accords with the ideal of Confucian politics. The traditional examination system in East Asia for recruiting officials of the government was in principle open to all eligible male persons, minimizing class distinctions. This system showed egalitarianism in substantial measure. The main thing to note here is the underlying general idea of egalitarian meritocracy. So this is one more element in the traditional Confucian practice which can easily be related to the idea of democracy.

The classical Confucian concept of the rectification of names resonates with the democratic concept of separation of powers. The core of the rectification of names is that each person should fulfill his/her appropriate roles /functions without unduly interfering with others’ performance of their appropriate roles/functions and in turn without being gratuitously interfered with by others. What underlies both the rectification of names and separation of powers is the idea of differentiated moral

responsibility. Confucians and liberal democrats share the idea that each person plays (should play) an appropriate role in community/society, and by creatively playing one's roles, fulfilling one's responsibilities, and by sharing common goals with fellow beings, an individual can achieve self-identity and self-realization.

Is the Confucian idea of rituals which implies deference compatible with the idea of rights as embraced by champions of rights-based liberal democracy? Affirmation of individual rights seems to imply self-assertion, which is *prima facie* incompatible with the idea of deference. The idea of rights as conceived by libertarianism and particularly by classical atomic libertarianism which concentrates on individual rights with little regard for commensurate social and political obligations and responsibilities is clearly incompatible with the Confucian idea of rituals and deference. However, we should not conflate regressive libertarianism with enlightened liberalism. Earlier in the paper we already drew attention to this difference in alluding to Dewey's distinction between the "old individualism" and a "new individualism." "Let us talk of enlightened liberalism and cast the idea of rights positively in the mold of enlightened contemporary liberalism. In the recently published (in 2009) book titled *The Future of Liberalism*, Alan Wolfe addresses himself to three kinds of rights: civil rights, political rights, and social rights.<sup>①</sup> The three kinds of rights Wolfe discusses are due to T. H. Marshall - a sociologist and a longtime professor of the London School of Economics. Marshall put forward the idea of the three kinds of rights in his 1950 lecture "Citizenship and Social Class." According to Wolfe, this is what Marshall said in the lecture. Civil rights are meant mainly to protect, among others, the lives and the properties of individuals. This is basically an 18th century idea. Political rights are designed to guarantee the fullest possible participation of the people in politics. This is in essence a 19th century idea.

---

① Alan Wolfe, *The Future of Liberalism*, New York : Knopf, 2009.

Social rights are associated with the welfare state policies. This is for the most part a 20th century idea. The important point is that these three kinds of rights are inseparable. That the three kinds of rights are inseparable is, as I think it should be stressed, to a large extent a 20th century idea.

Social rights are indeed inextricably interwoven with civil and political rights. At this juncture, I wish to make explicit the point that here lies the basic difference between enlightened liberalism and regressive libertarianism. According to liberalism, the exercise of civil rights gives rise to the need for political rights. For exercising one's civil rights fully, to wit, exercising one's liberty fully, one should be able to exercise positive as well as negative liberty – a point touched on earlier – to fall back on the twin concepts first proposed by Immanuel Kant and subsequently reconstructed by Isaiah Berlin in his "Two Concepts of Liberty."<sup>①</sup> Negative liberty protects an individual from, among others, external intrusion. Positive liberty enables an individual to fulfill his/her human potentialities. And an individual cannot fulfill his/her full capacities as a social individual without being able to take active part in the relevant political procedure including participation in elections. And the effective exercise of political rights requires educated, civilized, healthy, wholesome citizens whose well-being is guaranteed, protected and enhanced by institutional arrangement. In fact, according to Wolfe, to improve and civilize oneself is a social duty in liberal democracy. So social rights are an imperative of civilized life in liberal democracy. Meaningful exercise of civil and political rights would be incomplete without being able to exercise social rights. Social rights which are associated with the welfare state practices and policies should include, in my view, the provision of universal and comprehensive health care, old age pensions, unemployment insurance, disability compensation, suitable assistance

---

<sup>①</sup> Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press, 1969.

for qualified persons' education at all levels, and legal aid.

Exercise of social rights does not lead to patent conflict between interests of individuals. On the contrary, social rights are instrumental in advancing the well-being of every person in civilized society, and furthering a person's basic well-being is essential for full realization of his/her human potentialities. Now and here are the time and the place to recall the teaching of Confucianism that if one wishes to realize oneself fully as a human being and achieve one's goals, so do others. So every person should do what he/she can to help others to achieve their aspirations. Caring for fellow beings' well-being and valuing their aspirations are an integral part of self-realization. In my view, social rights are a useful instrument in promoting at a collective and institutional level everyone's well-being so that he/she may live a fulfilling life. The idea of social rights connects with Confucianism. Wolfe says that the welfare state is an institutionalization of the moral idea of empathy and fulfills a moral obligation. I share his moral sentiment. After all, for Confucians, the sense of humane care actuates civilized conduct.

Now it should be clear that the ideal of enlightened liberal democracy resonates with Confucianism. Confucianism has taught that sage rulership includes nourishing the people, to wit, caring for their overall well-being and providing educational opportunities for them. Confucians with a robust sense of reality have been well aware of the plain fact that without taking care of the basic well-being of the people, it is meaningless to talk of their self-realization. Ergo, enlightened Confucians would readily agree with enlightened liberals that something like the three kinds of rights adumbrated above would be a useful tool for the people to live creative and fulfilling life. Here we can see that Confucianism and liberal democracy are the twain, *pace* Kipling, that has met.

In human situations conflicts occur. On occasion claiming one's rights by having

recourse to legal means instead of deferring to others may be necessary. However, as Roger Ames and David Hall say in *Thinking from the Han*, appeal to the law is a communal admission of failure.<sup>①</sup> It is rituals which provide refined guidance for civilized comportment, and resorting to the law in a dire situation is minimally acceptable. As Hume observed, justice not accompanied by care and sympathy is the coldest thing. That is why the Human Annette C. Baier says in her *Moral Prejudices*<sup>②</sup> that we should conduct ourselves in such a way that interests are no longer opposed. Sympathy, as Hume has reminded us, is and ought to be the source of our conduct. Human sympathy finds ready sympathy in Confucian *in* or *ren*. Remember *choong suh* (in Korean) or *choong shoo* (in Chinese): Be faithful to yourself and treat others' hearts/minds as you would treat your own. Or the following formulation of the Golden Rule: Do not do to others as you would not be done by.<sup>③</sup> Put differently: Place yourself in the position of another person.<sup>④</sup> In fine, the sense of humane care is the peaceful abode of human beings and the sense of situational fittingness is the straight path. Confucian wisdom is eminently relevant in the contemporary world, East and West.

---

① David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, New York :State University of New York Press, 1998.

② Annette C. Baier, *Moral Prejudices: Essays On Ethics*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1995.

③ *The Analects of Confucius*, Book 12, Paragraph 3

④ *The Analects of Confucius*, Book 6, Paragraph 28

## Reference

- Alan Wolfe, *The Future of Liberalism*, New York : Knopf, 2009.
- Annette C. Baier, *Moral Prejudices: Essays On Ethics*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1995.
- David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet And Poet Of The New Pragmatism*, Albany : State University Of New York Press, 1993.
- David L. Hall , Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, New York :State University of New York Press, 1998.
- Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London : Hutchinson, 1949.
- Hans Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago : The University of Chicago Press, 1993.
- Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press, 1969.
- John Dewey, *Individualism Old And New*, New York : Minton, Balch and Co., 1930.
- Roger T. Ames, David L. Hall, *Focusing The Familiar: A Translation And Philosophical Interpretation Of The Zhongyong*, Hawaii : University Of Hawaii Press, 2001.
- William T. de Bury, *The Liberal Tradition in China*, New York : Columbia University Press, 1983.

## Glossary

choong suh (in Korean) / choong shoo (in Chinese)	忠恕
eui (in Korean) / i (in Chinese)	义
in (in Korean) / ren (in Chinese)	仁
jadeuk(in Korean) / tzu te(in Chinese)	自得

jaim (in Korean) / tzu jen(in Chinese)	自任	
koonja (in Korean) / chun tzu (in Chinese)	君子	
mu yu(in Korean) / wu wei(in Chinese)	无为	
onko chishin (in Korean) / wen gu zhi xin tzu (in Chinese)		温故知新
ye (in Korean) / li (in Chinese)	礼	

## 儒教的自己本体性、自己实现与现代社会

Kwang-Sae Lee

**中文提要：**我在本论文中探讨儒教与现代民主主义的关系。现代民主主义对决定意见过程或政治性的生活，不约束于社会身份地位或性、宗族、阶级、宗教、肉体性障碍，以及任何差别性因素，追求尽可能最大的成员、尽可能最高的参与。现代民主主义所涵盖的重要的概念之一就是关于个人的。我据在儒教的多样性以社会的个人(social individual)的杜威哲学(Deweyan)的主题来，对比探讨现在已变为陈腐的现代西方传统的自由主义者的概念。作为社会性存在的个人是，在社会的脉络上能够有负责的选择的个人，并且具有自己的自由与个人的权利相应的社会性责任。作为社会性存在的个人经验的自由(freedom 或 liberty)是，我们借用深受康德(Immanuel Kant)影响的柏林(Isaiah Berlin)的话，那么有多少否定性自由(negative liberty),还有多少肯定性自由(positive liberty)。我把柏林的肯定性自由与通过自己的努力自得的“道”和享受自己责任的自任的孟子的双胞胎概念联在一起。在儒教中，这个双胞胎概念借用狄百瑞(William de Bary)的意思的话，就是“道德性个人主义(moral individualism)”，我认为，由种种原因，不称之为“道德的个人主义(moral individualism)”，而称之为“整体论的个人主义(holistic individualism)”。

对于儒学者们来说，真正的自由就在特定文化或历史上、社会性脉络上，意味着能够做出负责行动的存在。这就是使个人对未来的做出新的可能性，即“温故知新”。“温故知新”类似于海德格尔(Heidegger)的“时间性(Zeitlichkeit)”或个人概念，以杜威派的社会性存在。

我认为儒教的“德治”或“道德君子”概念与现代民主主义能够联在一起。

即参与政治的意思是照顾老百姓，并且让他们过得更好、帮助他们受好教育，让自己提高自己的尊严，给他们显示出“仁”。儒学的“正名论”相应于现代民主主义的权利分散理念。

在儒教社会当中，礼先于法，像这样，在任何市民社会当中，个人的主张要随着市民社会的高阶层。当今，惯例(rites)与民权(rights)联系起来不是那么不自然。我认为在现代民主主义中能够弥补儒教的德治概念，以启蒙的民权概念。尤其是与福利国家的理念相关能够次序的探讨马歇尔(T. H. Marshall)的公民权(civil rights)、政治性权力(political rights)、社会性权力(social rights)。这三种权力不可分离。公民权引导政治性权力，再次露面社会性权力。我把它们与传统的儒教德治理念联系起来。如依马歇尔脱掉民主主义的模的民权，不仅照顾教育传统儒教的社会成员，也让他们过得更好、提高尊严性，助于他们自己尽可能实现人类的潜在能力，就符合德治理念。启蒙的儒学者与启蒙的自由主义者是相似的。自己本体性是自己实现，即完全性个人的人类潜在能力的实现。儒教与现代民主主义是应当要见面的搭档。

**关键词：** 儒教，现代民主主义，社会的个人，道德的个人主义，自己本体性，自己实现