沟口雄三著作集

中国前近代思想的屈折与展开

沟口雄三 著
龚颖 译

生活·讀書·新知三联书店

万卷PDF书城

精品图书 期刊杂志

每日更新 免费下载

文学著作 生活时尚 科学技术

经济管理 人文科学 立志成功

教材教辅 期刊杂志 国外图书

资料教程

读万卷书

行万里路

读书从万卷开始

www.odcool.com

沟口雄三著作集

中国前近代思想的屈折与展开
李卓吾·两种阳明学（待出）
中国思想史——宋代至近代（待出）
中国的历史脉动（待出）

中国的思维世界（待出）
中国的公与私·公私
作为方法的中国
中国的冲击

ISBN 978-7-108-03661-2
9 787108 036612 >
定价：49.00元

沟口雄三著作集　孙歌 主编

龚颖 译

沟口雄三 著

中国前近代思想的屈折与展开

生活·讀書·新知三联书店

Chugoku Zen-Kindai Shiso no Kussetsu to Tenkai
Copyright © 1980 by Yuzo Mizoguchi
Chinese translation rights in simplified characters arranged with University of Tokyo Press ,Tokyo through Japan UNI Agency, Inc., Tokyo

图书在版编目(CIP)数据

中国前近代思想的屈折与展开 /（日）沟口雄三著；龚颖译. -北京：生活·读书·新知三联书店，2011.7
（沟口雄三著作集）
ISBN 978-7-108-03661-2

Ⅰ.①中… Ⅱ.①沟…②龚… Ⅲ.①思想史-研究-中国-近代 Ⅳ.①B25

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第007367号

责任编辑 冯金红
装帧设计 蔡立国
责任印制 张雅丽
出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街22号）
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京国彩印刷有限公司
版 次 2011年7月北京第1版
2011年7月北京第1次印刷
开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 14.875
字 数 283千字
印 数 0,001-6,000册
定 价 49.00元

目　录

代序　在中国的历史脉动中求真

——沟口雄三的学术世界　　孙　歌

致中国读者的序　38

绪言　44

序章　中国式近代的渊源　46

一、引言　46

二、“私”的伸张及其社会背景　51

三、君主观的变化　58

四、“天理—人欲”、“公—私”的新关系　64

五、关于对李卓吾的评价　73

六、关于对阳明学的评价　84

七、关于中国思想史上的近代　94

上论　明代后期的思想转换

导言　107

第一章　生活在明末的李卓吾　111

第一节　对虚构之理的拒绝与否定　111

第二节 “不容已”之自然的提出 133
第三节 透视处于人的本源之中的“理” 164
第二章 理观的再生——由“无”向“真” 194
第一节 破除定理式秩序观 194
第二节 导出形而下的理 224
第三节 “真空”在思想史上的意义 247
附节 《童心说》及其周围 267

下论 前近代思想的中国式展开

第一章 明末清初的继承与屈折 293
第一节 从“穿衣吃饭”到“公货公色”之理 293
第二节 转型期的思想论争和继承 321
第二章《明夷待访录》的历史地位 344
一、绪言 344
二、从民本思想脱胎而出 348
三、从君民一元化到“富民”分权式专制 352
四、黄宗羲思想在其后的发展 359
第三章 清代前期新理观的确立 366
第一节 宋学式人性论的破绽——颜元、李塨的克己解 367
第二节 社会性相关之理的创出——戴震的克己解 383
第三节 明清思想的继起性展开的一个纵断面——明代后期的克己解 402
第四章 中国式自然法的特质及其展开 419
第一节 中国式自然法的异欧洲性特质 419

第二节　中国式自然法的展开　436

附录：前近代期主要思想家年代表　459

后语　462

译后记　467

代序　在中国的历史脉动中求真

——沟口雄三的学术世界

孙　歌

一

作为日本著名的中国思想史专家，沟口雄三先生一生留下了多彩的业绩。他的处女作《中国前近代思想的屈折与展开》出版于1980年，这本并不按照常规写作因而有些难读的书虽然没有引起他后来著述那么广泛的反响，却是他一生中最重要的著作。他关于中国思想史内在肌理的结构性思考，他对于思想观念高度动态的历史性和状况性解读，更重要的是，他为思想史研究注入的具有高度人文精神的洞察力，都在这本著作中集中地呈现出来，这些构成沟口学术的基本品质，不是作为结论和观点，而是作为看问题的视角，作为推进问题的方式，潜在于他整个的分析论述过程。

在沟口学术生涯的起点，日本中国学界已经有了相当丰硕的成果。不仅老一代支那学家和东洋学家例如内藤湖南、津田左右吉等巨匠留下了宝贵的学术资源，而

且新兴的中国学领域里也有诸如岛田虔次、荒木见悟等上一代中国学大家进行了创造性的探索。对于日本中国研究而言，一个根本的问题是如何确认中国的“近代”。特别是战后日本的史学深受马克思主义的影响，中国学家大多倾向于认同“奴隶制、封建制、资本主义、社会主义”这样一种时代区分图式，同时也自觉面对打破亚细亚停滞论的思想课题，试图找到东亚历史发展的轨迹。沟口的上一代中国学家为了突破亚细亚停滞论，已经致力于论述中国的历史独特性，建立有别于西方的历史叙述模式；例如岛田虔次的中国思想史研究，不但自觉地拒绝以欧洲概念来理解中国历史，而且试图勾勒中国思想史的体系性。沟口在继承这一学术传统的意义上，继承并且修正了岛田所代表的中国学传统。

《中国前近代思想的屈折与展开》把李卓吾作为一个论述的中心点，从这样一个并未制造有效概念的思想人物入手来讨论中国前近代的历史转折，并通过他导引出一系列重大概念，是一个很特别的方式。把这样一个并非创造了关键概念的思想人物（沟口甚至强调说李卓吾因此很难被称为思想家）作为讨论历史结构的出发点，除了李卓吾的思考本身对于沟口学术的重要性之外，我觉得这至少意味着沟口学术的结构并不仅仅是一个观念的结构，它包含了那些纠结不休无法通过逻辑推论加以表述的历史特质。沟口在学术的起点上就清楚地显示了，如果思想史不是仅仅依靠概念演绎来写作的话，它需要谨慎地关注那些混乱乃至混沌的历史要素，

并找到一种有效地处理它们的方式。这种方式，正如后来沟口在自己的研究中展示的那样，是不拘泥于概念表面的统一性，而是寻找它们内在的关联方式；不言而喻，在今天学界已经习惯于用定义来理解概念的情况下，这种操作难度是非常大的。

沟口把李卓吾的“不容已”作为一个关键的环节引入了论述。他说，所谓“不容已”，就是“要从其深层的冲动之处、以其原初状态去看人之自然。从这一点上说，这是把最没有做作之意的自然态看成本来性”。（本书151页）并强调说，李卓吾与耿定向在对于“不容已”的争执中表现出来的分歧，并不应视为人的立场与纲常的立场的对立，而应该视为追求生命亦即人的自然实存秩序的不同方式。这一区分跨越了通俗的简单二分法，使得李氏与耿氏的对立得以揭示对于“纲常”的两种生命理解方式。进而，沟口指出：“李卓吾对异端的自觉意识，他的孤绝的自觉意识，不是由于他脱离了世俗之后才获得的，相反，这是他最为真挚地生活于世俗世界的结果。他通过将世俗生活中的矛盾呈现于自身，在受到伤害的自身的痛感之中，磨砺了他自身的自觉意识。”（本书164页）这个悖论的视角，恐怕是沟口执著于李卓吾的最大原因。我猜测，他大概在这个时刻已经预知了自己将要建构的那个中国思想结构内在“基体”的性格了吧。

沟口对李卓吾“不容已”的现世性和无善无迹特性的阐释，把论述导向了“穿衣吃饭之理”这一以人欲为

原点的“形而下”的天理，并在这一视野中论述了明代中后期历史的巨大转换，以及李卓吾在这个思想转换中的历史功能。

沟口指出，阳明学在明末已经不能充分把握这一时代，这是因为里甲专制秩序的崩溃和由此而来的乡村制度再建的过程，要求着与此相应的新的思想观念。李卓吾正是适应了这个时代又超越了这个时代的思想人物。与阳明学说“满街皆圣人”中以良知或者定质的善为标准的命题相对，李卓吾的圣人观则强调善不是定质的，因而无善。这种无善之善是普遍具体存在的“不容已”，它的普遍性不是抽象而来的超越之物，而是体现为个别的当下的、但却是人人都具有的“不容已”状态，这样的普遍性境界也就是不自以为圣的真圣人状态，用王龙溪的话说，就是不能以己为是以人为不是，以“有我”来区分我和人，居高临下地以秩序伦理强加于人。因此，李卓吾才能够提出“夫以率性之真，推而扩之，与天下为公”（本书 191 页）这样一个有关于公·私的命题。这个命题与日后黄宗羲对于民之私的讨论有着潜在的联系；而沟口本人则从这个视野出发，日后发展出了关于“公私”的比较社会史研究。

我不知道沟口出于什么考虑没有如同很多儒学研究家那样仅仅依靠中国思想人物本身的语汇，却在关键的分析中频繁地使用了“普遍性”这样一个用语。但是至少可以判断的是，在他使用这个词细致地论述“无善无恶”、“无人无我”、“无圣无迹”这些李卓吾的“真空”

观念的时候，在客观上他是在使今天学界约定俗成的“普遍性”理解相对化。沟口在“从无向真”的过程中重新定义“普遍性”这个被学界抽象化和定质化的西方式概念，让它在王阳明、王龙溪、李卓吾的思辨世界中获得个别性和“人人性”，并在这形而下的人人性之中一步步地瓦解既定的“超越之理”，建立与西方近代意义上的“天人分裂”和“个体的自由权利”相对的、包含了个体欲望的天理，同时也建立以调和为前提的自然法。正因为使用了“普遍性”这个词，沟口更有效地表达了他的世界史视野：来自西欧的“普遍性”概念只表达了一类阐述近代的思路，它与中国思想史中的“普遍性”相对，也是个别性的。当沟口使用这个词的时候，他其实也把自己从中国特殊论者或者文化本质主义者中区别出来了。“普遍性”在此并不仅仅是一个概念，它体现着一种视野，这个视野后来在他的《作为方法的中国》中得到了更多的阐释。

《理观的再生——从“无”向“真”》这一章最后有一个附录，专门讨论李卓吾的《童心说》。这是一篇需要谨慎对待的独立论文，它的难解之处在于沟口并不是把“童心说”简单地视为与六经、《语》、《孟》等“道理”相对抗的对立命题，更不是自由人格的根据。沟口强调说，这个有别于“真心”、“赤子之心”的“童心”固然是李卓吾自家性命的下落之处，但它却是“胡然而遽失”的，具有转瞬即逝的特征，因而只能是一个不定之定点。由此，童心说不可能成为实在的落脚点，更谈不

上是打倒既成权威的堡垒。正如李卓吾对标榜“不容已”之本心的耿定向严厉批判的那样，有目的地设定“本心”就已然是作伪了，“童心”是李卓吾求道的足迹，他借此不断追问那个“不容已”本心的内容，这不但使他的性命不会得到安歇，而且使他不会以此为根据立论。

李卓吾的拒绝立论（也就是说他不肯把他的具体主张诸如“穿衣吃饭”等作为思想的落脚点），被沟口作为他区别于其他思想家的基本特质。沟口进一步指出，正是这一“拒绝立论”的思想姿态，使得李卓吾得以代表了明末的现实。他称这一现实为“混沌的动相”。沟口承认“童心说”之于李卓吾的重要，却不同意不加任何注释地把它视为李卓吾思想的核心，这是因为将其视为李卓吾思想的核心会在思维方式上无视“童心说”的“不定之定”这一特性，从而把它确定化，甚至简化为“主张个体自由”，造成误读。沟口的这一坚持，不仅仅是贴近了李卓吾的李卓吾式解读，更重要的是，它体现了沟口对于中国明末清初这个无法被西方现代性理论简单肢解的历史巨大转变时期的动态观察和思考。他之所以选择了李卓吾，正是因为他希望建构切合这个混沌历史的普遍性叙述。而且似乎问题还不止于此。我所阅读的沟口著述中贯穿着一种明显的“得鱼忘筌”态度，他似乎并不太在意自己所提出的那些概念本身是否政治正确，也不太在意自己建构起来的这个关于中国的解释是否具有“体系性”，他急切地追踪的是一种对于中国历史的有效解释，这追踪似乎让他无法安顿。在他后期著作

中，这种无法安顿的感觉尤其强烈。正是在这篇关于《童心说》的附录中，我找到了理解沟口这种态度的线索，或许，这正是一位真正的思想史家面对历史时的“不容已”境界吧。

二

明末清初中国思想史的巨大转换，与中国乡村社会的巨大转换直接关联。沟口对李卓吾的细致解读，当然并不仅仅是思想认识论的梳理，他关注的是历史在思想人物的思考中的走向。沟口明确地指出了李卓吾的政治性，特别强调了他的无善无恶并非是对善的否定，而仅仅是对于居高临下的抽象的“善”的否定，因而是“至善”，只有这种至善才真正能够存在于民众之中；而他对欲望的强调也并非鼓吹放纵欲望。正如他晚年严苛律己的个人生活所显示的那样，他仅仅是在原理上说明社会人所必然具有的欲望的真实性，并试图在这一种混沌的“理的自用相”上确立政治治理的重点。沟口认为李卓吾的无人无己是一种万物一体的政治观，它把圣人、君主引入民众的混沌之中去，重新阐释了封建身份制度之下的支配与被支配关系，重新建立了“兵食”与“人人”之私的关系。李卓吾并非近代意义上的反封建政治思想家，但是他却在封建统治身份秩序的逻辑中嵌入了民众的人伦物理。李卓吾提供了一种以万物一体的天观为背景的公·私关系理解，它不仅不同于西方近代意义上的

公私观念，甚至也有别于同时代的其他中国思想家。这是因为他的形而下人人的客在性格，通过真正的形而下视角得到了坚持，并通过“胡然而遽失”的流动方式成为了一个定点。

沟口强调李卓吾思想的这种“不定之定”绝非故弄玄虚，这与他对明清之际具体思想论争的定位以及明中叶到清中叶三百多年历史的思想传承方式的构想直接相关。沟口给出的历史思想图谱与众不同，他不过分重视思想史中的对立，尤其拒绝强化对立而使其定格为某种观念范畴，却强调论争在历史脉络中的走向，以及它的后续历史效应。正是在这个视野里，他处理了东林派对李卓吾的批判，强调这个批判表面的对立与内在的一致性，更强调了清代批判李卓吾的思想家们对李卓吾实质上的继承。

《明末清初的继承和屈折》这一章非常耐人寻味。沟口把李卓吾去世之后所发生的东林派人士对他的弹劾作为重要的思想史线索，通过东林派对李卓吾毫无理解因而绝非公正的批判，钩沉一个重要的历史脉络：为什么并未肯定无限制纵欲而且试图通过“率性之真，推而扩之，与天下为公”的论述建立新的“公”观念的李卓吾，会被在大的脉络里具有相近思想取向的东林派视为大敌？ 这中间，除掉显而易见的一些要素（例如李卓吾的论述有可能引发社会上的思想混乱和道德沦丧、李卓吾未能完成从欲即理的论述向“公”的内涵的论述的真正过渡等等）之外，是否还有更深刻的历史原因？

沟口指出了这个历史原因。东林派把李卓吾视为异端，根本的原因在于两种政治构图之间的对立。前者是富民主导型的乡村共同体构想，而后者则是以国家共同体中民的欲望为主体、以里甲制为框架的政治改革构想。但是在这里，沟口对于两者的政治边界又各自进行了一个细致的甄别。他分析东林派的政治构想时说："他们不是要通过强化皇帝一元专制来解决皇帝方面的危机，而是以拥护乡村、城市的富民权益为第一义，要克服富民方面的危机。"（本书 333 页）这个饶有兴味的甄别与他对东林派批判李卓吾无善无恶思想的分析相映成趣，体现了沟口特有的分寸感。[1]由此可见，沟口强调的是东林派人士对于皇权专制危机的漠视和富民危机的重视，他们对抗皇权一元化专制的真正用意不是取消皇权或取代皇权，而是为富民阶层打开新的政治空间，也就是建立一种具有富民阶层分权性质的"中央集权"体制。这个基本结构，与后来的清朝富民之间以及富民与贫民之间的矛盾取代民与皇帝之间的矛盾这一历史发展走向，两者有着潜在的联系；沟口也由此解释了为什么黄宗羲之后没有出现第二第三个撰写新的《明夷待访录》以批判皇权专制的黄宗羲；这不意味着中国因此失掉了民本主义，而是由于黄宗羲从一开始就不同于西方

〔1〕 他在谈到顾宪成与冯琦标榜反无善无恶时分析说：这是"为了摘除混杂在无善无恶思想中的李卓吾要素；反过来说，由于李卓吾要素混杂其中，所以要参与反无善无恶，而不是全盘排斥无善无恶派。"（本书 317 页）

的卢梭，他的目标并非是推翻皇权或者维护皇权，而是在皇权体制内强化“自私自利”之民的自主权。因此，事实上第二个第三个黄宗羲出现了，只是由于清朝政府采取了接近于他们需求的政治治理方案，他们便不再把对抗君主作为首要目标，而把关注点转向了更为突出的“民”内部的冲突与矛盾。这个分析与日后沟口对于辛亥革命性质的论述有着内在关联，他不认可把辛亥革命定义为一次“不成功的资产阶级革命”，是因为他不能够接受无视历史脉络的逻辑推演。显然，这一论述的脉络是无法整合到近代西方的资本主义社会取代封建社会或者市民社会理论中去的。

在分析李卓吾的政治构想时，沟口指出的是，他认为只要使民众生活充足，民众就能进行自卫，振兴人伦；否则只讲人伦就是本末倒置。他的《兵食论》是最先看到了皇帝与民的紧张关系，并试图找到解决的办法，因此李卓吾的看法是正视现实而且不免带有功利性的。他否定了自上而下强加给民的“吾之条理”，但同时也期待能够顺应民意的君主出现；这样的政治构想固然是旧式的，但是由于它具有真正的民本位的性质，沟口认为他比东林派的富民主导型政治观领先了一步。（本书 334 页）

基于上述分析，沟口提出了一个具有想象力的命题：明末清初三大思想家黄宗羲、顾炎武、王船山，尽管各自都对李卓吾进行了严厉的批判，但是他们却在实质上继承了李卓吾童心说的理念。（本书 342—343 页）

也正是在这一视点的延长线上，沟口专门讨论了黄宗羲的《明夷待访录》，指出它并非是一个主张民权的文本，而梁启超、陈天华过于执著于自己的民权思想，把它视为反君主制的民权宣言，这导致了他们无法发现黄宗羲思想在后来的历史中如何被继承，反倒为没有出现第二个第三个黄宗羲而焦躁不安。

在沟口的视野里，黄宗羲力主民的自私自利，为此甚至发出“向使无君”的呼声；但是他质疑的是为君之道，并非君的存在本身，换言之，他反君主却并不反君主制。就制度而言，他反对的是明朝的里甲专制，而非一般性的君主专制。因此，沟口认为黄宗羲代表的是一种体制内的立场，是从君民一元性的专制迈向富民分权性专制的思想。

正是在这个意义上，沟口为明代中叶到清代中叶的中国思想史水脉开掘了一条隐在的通路：这是从阳明学的满街皆圣人到李卓吾的不容已的民众观到东林派的乡村共同体秩序再整编，再到《明夷待访录》的富民分权，这一思想水脉以不断否定的方式绵延不绝地传承，构成了中国前近代的“屈折与发展”。相对于岛田把李卓吾视为近代思维在中国的“挫折”这一看法，沟口的“屈折”说开辟了另外一种解读历史的思路。

《中国前近代思想的屈折与展开》虽然引起了国际汉学界中关注同类问题的专家的重视，却似乎并不是学术畅销书。这当然首先是因为它的深度学术性格把大量未受过专业训练的读者挡在了门外，但是这原因应该是

次要的。我猜想真正的原因在于这本书在事实上构成了对于强大的现行知识模式的挑战：相对于在西方理论视野的基础上建构东方历史图景的操作方式，沟口的思想史研究并不按照西方式近代的“自我”和“自由意志”的价值体系解释李卓吾和他的时代，它试图打造一个对于西方现代性价值体系而言难以理解的学术范式。而同时，它所具有的打破二元对立思维模式的历史思维（这一点通过他讨论李卓吾不立论的思想品格以及他的批判者在事实上对他思想的继承关系等等视角可以充分地感知到）也并不依赖通俗易懂的“反西方”思想模式，在它的论述结构里，强调中国历史逻辑的独特性并非遵照“与西方相对”这一标准，它有时与西方的某些观念相关或者相对，但更多的时候它并不与其形成对照乃至对峙。深深浸润于李卓吾思想营养的沟口雄三，虽然有时会谈谈学界是如何因为西方化而牺牲了中国历史的内在逻辑，但这谈论似乎与他笔下李卓吾的“童心”相似，并非他安身立命之处，只是他求道的足迹而已。应该说，沟口追踪的是一个更为本色的问题：中国思想到底是如何表现在它的思想家的论述中的？ 这些论述与同时代的历史脉动又有什么关系？

三

与通常的使用理论表述结构设想并完成体系性论述的方式不同，沟口是用具体的经验研究推进他的结构性

思考的。但与一般经验研究不同，沟口在长时段的历史时间中挑选了若干个关键时刻作为着眼点，并对这些点上的问题进行深入开掘，这些点之间的内在联系构成了他所思考的中国思想史结构，它们相互缠绕、纠结，沟口把这种关系称之为中国历史的“基体”，却基本上不把重点放在对于“基体”的正面论述上。他最下功夫的是深入展开他所开掘的若干问题群，这些问题群透射着中国思想史的关节点，而这些关节点均处在历史剧烈变动的时期，因此可以说，沟口的中国思想史是研究这些问题群高度变动的脉络及其内在动力。

如果做一个粗略的分类，沟口留下的数量众多的研究成果大体上可以分为“原理研究”与“经验研究”这两部分。前者至少包括了他对于中国儒学发展历史脉络的梳理和对中国哲学思想关键概念的思想史解读，后者则包括了他对明清思想乃至民初思想的社会史和思想史解读，特别是对于这个时期中国社会内在转型的脉络进行了深度阐释。二者合起来，构成了一个虽然尚未精细化，但是已经具有明确轮廓的结构性设想——沟口试图追问的问题是，通过这一结构性设想，是否可以相对有效地解释中国近现代历史的基本特质？ 因此，他的原理研究支撑了经验研究的思路，而经验研究又反过来丰富了原理研究的部分，这使他的文字世界构成一个具有紧密内在关联的有机结构。

《中国前近代思想的屈折与展开》后半部分讨论中国思想史中“理”的观念在清代前期是如何重新确立、

明末清初时期人性论如何转型以及朱子的自然法思想在清代是如何演变的，特别是在与丸山真男的朱子学分析相对的意义上，解释了中国式自然法的特质。这几章与前半部分的李卓吾、东林派、黄宗羲等研究，在方法论上一脉贯通，也充满了不拘泥于表面现象的历史洞察力，尤其是对戴震的历史解读充分揭示了戴震理学的社会史含量；但是在内容上，它们更偏重于对朱子学的主要概念在明清时期的变化形态进行梳理，并力图通过天理自然等概念的历史演变轨迹，揭示中国近代思想并不以个体自我确立为特质的历史逻辑。这一思考在后来沟口的原理研究中占据了重要位置。沟口著述中最为精彩的一部分是他对中国哲学史中一些关键概念的思想史研究，换言之，他不仅从哲学意义上梳理这些观念，还在思想史意义上讨论它们的历史定位以及传承关系。在此仅举收入《在亚洲思考》中的《中国理气论的形成》为例。这篇论文试图梳理中国思想史中“理”和“气”的哲学观念在历史沿革过程中如何发展变化，又如何在宋代由朱子完成了从“天谴”到“天理”的转换，从而产生了“理气论”这一思想史脉络。

这篇论文让我感觉到可以把理论（哲学）作为历史来读。准确地说，就是把理论命题置于它所由产生的历史脉络中来阅读，而这样的阅读结果却往往与非历史的理论阅读结果不同。例如：这篇论文拒绝在一般定义的意义上讨论理、气等概念，提出了这样一个问题：朱子为什么把在此前思想史上被归入“气”的范畴的“太

极”在自己的理气论中作为“理”加以对待？ 沟口给出六个理由论述了太极在朱子理气论中所具有的功能，并认为朱子不过是完成了历史赋与他的使命而已。[2]

沟口进一步指出，“我不能赞成把‘理的哲学’的理观直接视为理气论先踪的观点，我认为理气论主要是‘气的哲学’的框架通过天观的转换，通过自然法则之理重构而成，这样看比较接近于历史的事实。不过，这种自然法则之理在诞生过程中，确实也存在着‘理的哲学’的理观的相应影响，在此意义上，可以说理气论是以‘理的哲学’为媒介对它的扬弃。”[3]

如果从沟口的这个视野建构哲学史或者观念史，仅在表层意义上依靠概念进行操作的方式就将受到质疑。事实上，任何一个历史上的思想家都承担着他同时代史的特性或者说是限定性，如果对哲学和理论命题进行这样的思想史阅读，那将意味着一种全然不同的阅读结果：任何理论概念在它被抽象为一般性命题之后，都将留下一些“剩余之物”，而这些剩余之物，由于它针对了具体的时代课题，具有高度的状况性格，因而最具有思想的紧张度。当仅仅依赖抽象手段进行概念史讨论的时候，这部分最具有紧张感的“特质”将不得不被舍弃，这也是观念史讨论有时会流于肤浅的原因所在，对于哲学与理论命题进行思想史阅读，就意味着要同时关注被

---

〔2〕 沟口雄三等（编）：《在亚洲思考》第7卷，《世界像的形成》，东京大学出版会1994年版，第114页。

〔3〕 同上，第117页。

抽象的部分和被抽象所舍弃的部分，而这种关注方式，必将重新确定抽象的功能——正如沟口在他的处女作中重新界定了“普遍性”的含义一样。

沟口当然并不否定观念史和抽象论述的意义，而这与他关注“剩余之物”的历史含量也并不矛盾。沟口的工作对于哲学而言过于经验，对于历史学而言过于理论——我想，这或许就是思想史的位置，只有在这个位置上，我们才能充分把握住那些具有高浓度历史含量的“剩余之物”，并因为它的这种“剩余”的性格，洞察另一种普遍性的存在方式。

在上述探讨中国思想史哲学观念的问题群之外，另一个问题群是中国“公·私”概念的特性。这是早在探讨李卓吾的“无人无我”和黄宗羲《明夷待访录》的思想命题时就提出的一个基本问题，与天观、理观、自然观等等观念论的讨论既相关联又相对照的是，关于“公·私”概念的讨论基本上是在一个比较社会学的视野里展开的。在与日本学者的日本“公私”概念研究进行比照的基础上，沟口集中地追问的是这样的一个基本问题：中国的“公”与“私”的概念为什么既没有发展成西欧意义上的以自我权利为中心的社会契约关系，也没有发展为日本那样的缺少公理而只能以共同体为绝对前提的地域性意识呢？ 沟口在进行了相当有说服力的分析之后指出：中国的公私结构与西方的结构不同，它们之间并不存在对立关系。他举黄宗羲的“自私自利”为例，说明他的万民之私的对立物并不是公，而是皇帝的大私。

换言之，黄宗羲高举“万民自私自利”的大旗，绝非在标举个人权利，而是在反对皇帝“一人专私”，他要建立的是可以使万人之私得到满足的“公”。换句话说，黄宗羲所主张的私并非是个人之私，它实质上是至今仍然存活于中国社会的对于“公”的理解，是一种由私的连带集结而成的公，是一种以协调为前提的包容性的公，这种公区别于西方式的理解，它不以契约为手段、以保证个人权利和自由为目标，它强调的是公平与公正。同时在另一方面，当“公”被视为“公平”、“公正”的标志时，作为它在理论上的对立项，中国的“私”观念在道德上具有了劣势，这也正是天理观在社会生活中的面相。沟口尤其比较了日本的公私观念，指出使用“私”作为日语第一人称的日本社会，是把公和私作为截然分开的两个领域进行对待的，在日本的公私观念中基本不存在伦理色彩，而且二者之间只具有上下关系，没有内在联系。日本的“公”概念不具有普遍的原理性格，它虽然相对于私而言具有至高无上的权威，但是这个权威仅仅意味着“官府的事务”，而且顶点是天皇，没有高于天皇的公理，所以对于日本人而言，公的范围仅仅限于日本国内部的领域。而中国的公最主要的部分与“公理”相连，它与中国的天理观念等等相关，是高于朝廷和国家的。日本人的私也是领域性的，它是指个人的私密领域，走出这个领域，外部就是公。私和公截然分开，而且私处于受到公掌控的低端位置。问题在于，日本的公和私事实上并没有被以任何形式连接起来，它既无法以西

方的方式使私由契约关系进入公共领域，也非中国式通过私和私的连接介入公共事务乃至构成“公”本身。这就使得日本的私具有强烈的非社会性格。

沟口这部分研究与他上述关于中国哲学概念的研究，同样属于他研究中的原理部分，而且沟口正是在中国哲学的天观和理观等等视野里讨论公私概念的。但是他似乎明确地把它们分为两个部分对待，我猜想，这是因为中国的公·私观念还背负着另外一个重任，这就是解释中国的所谓“现代性问题”。虽然现代性问题在中国不仅仅是由公·私这一对范畴构成的，但是无疑，追问个体价值这一现代性的重要课题时，绕开中国的公·私范畴则将毫无所获。事实上，在天、理、道、自然等等传统哲学观念已经无法直接在当代中国的社会生活中直接找到载体的时候，公·私的传统观念却不仅存活在中国的社会生活基本规则之中，也构成了中国政治经济制度的深层理由——虽然这理由不仅会发生变形，而且有时也会遭到背叛。日后当沟口把明末清初开始的中国乡村结构的变化作为一个历史脉络追寻到辛亥革命时期，再到革命中国的治理特征之时，它也是沟口阐释中国革命和改革开放之后中国社会走向的重要依据。

四

沟口在他的著述里从未用过现代性这个词，但是在他使用“近代”一词的时候，很多情况下他是在论述中

国的“现代性”问题——亦即中国从前近代走入近代时刻的精神特质。这么做，我相信他是不得已的。尽管他最终决定放弃使用“近代”这个概念，但是当整个学界都把现代性作为一个首要问题的时候，沟口显然并不认为从一开始就放弃关于现代性的讨论是明智的。特别是关于中国宋明之后直到当代的思想史研究，由于现代性理论被以西方的方式导入，它的一些基本要素构成了讨论的视角，这直接影响到了对于中国历史的解读方式；沟口对于中国近代的讨论，更多的是出于某种结构上的质疑，他显然试图用自己毕生的研究追问同一个问题：中国这样走到今天，我们到底应该使用什么样的标准去评价这一切？

《作为方法的中国》（东京大学出版会）出版于1989年，是沟口著述中论战性最强的一本书。这本书中对于“近代”一词的使用，在很大程度上是服务于论战需要的。但是，沟口基本的视野和认识，在这个他还不拒绝使用“近代”一词的时期就已然成型，所以如果细读文本就可以发现，“近代”（或者现代性）在这部著作中并不构成关键词，毋宁说它很像是一个不太顺手的工具，是一个得鱼之后随时可以放下的“筌”，而不是立足点或者前提。

什么是中国的近代？ 沟口承认中国的近代过程受到了西方的冲击，并且发生了某些历史性的变化，但他不认为这个变化可以表达为与“旧社会”的决裂。他做了一个比喻：中国的近代过程是蟒蛇的蜕皮过程，它改

变了蟒蛇的面貌，却不能说蟒蛇不再是蟒蛇。因此，把这个过程看成是中国的再生更准确。他举了一个例子来说明这个问题：这就是清朝后期关于议会制的讨论。沟口以具体例证强调这一议会制“中国化”的过程，特别指出它在清末往往被使用中国传统的地方制度名称加以讨论，例如乡士、里正、乡约等等。这个在制度形式上完全来自西方的议会制论述，在内容上却是传统中国的，正如上述用语表达的那样，它显示了地方分权的趋势。在此意义上，把西方的冲击过分夸大为摧毁了中国的传统带来了全新的时代，并不符合历史的复杂状态，沟口认为近代中国只不过是传统中国的基体在西方冲击这一媒介之下改变了形态而已。

正如在明中叶之后变动的历史时期里沟口关注从阳明学的乡村重建运动到东林派的富民阶层分权主张这一历史脉络的重要性一样，他在这本书里强调了清末时期洋务运动的重要功能。沟口认为，洋务运动是一场波及了政治、经济、社会、文化的广泛而深刻的运动，它显示了中华文明世界在迫于欧洲文明压力的时候，出于危机意识而摄取异质文明以图再生。无论它是否成功，它的历史定位都不能依靠“体用之说”表述，它是一个有机的文明转换环节。此书收录的关于洋务派和“反洋务”的两篇论文虽然在沟口的中国思想史整体论述框架中并非最重要的关键之点，但却具有不可替代的起承转合作用：在这两篇论文中，沟口对照地讨论了清末洋务派代表人物张之洞、李鸿章和被视为守旧派反洋务的刘

锡鸿在历史转折期具有深度内在关联的时代功能：他们以不同的方式同样地推动着清末的地方自治和地方分权，实现着在西方势力入侵时中国传统社会转型的构想。值得注意的是，沟口在上世纪80年代就尖锐地提出："中国的洋务派再评价，一言以蔽之是服务于'现代化'的，这也是一种从目前需要反观历史而成的近代，不客气地说，它与过去从革命出发反观历史的做法一样，也是为了满足现代的时代要求、现代的政治课题，只是切割必要的部分，或者扩大必要的部分，为了现代的需求而重新整合。可以说这是满足'革命'被'现代化'取代之需要的另外一个被歪曲了的近代。"〔4〕

《作为方法的中国》不能单独阅读。这部著作的认识论独特性，只有在结合了沟口著述中经验研究的主要成果、尤其是他晚年所初步完成的关于中国思想史整体构想之后才能呈现出来。

这里我想仅仅谈及沟口的两本重要的后期著作：《中国的冲击》（东京大学出版会2004年版）和《中国思想史》（与池田知久、小岛毅合著，东京大学出版会2007年版）中的第三、四章。

《中国的冲击》收录了沟口在上世纪90年代中期以后至2002年之间的一些论文，也由三个部分构成：第一部分讨论如何从中国的"外部"观察中国、如何承担包

〔4〕 沟口雄三：《近代中国图景没有被歪曲吗》，载沟口雄三：《作为方法的中国》，东京大学出版会1989年版，第202页。

括战争责任在内的历史责任等问题；第二部分讨论中国的“近代”特质；第三部分检讨五四时期中国知识分子的历史观和“礼教”的历史功能。其中最值得关注的是三篇论文：《再考·辛亥革命》、《礼教与革命中国》、《另一个“五四”》。

《再考·辛亥革命》是沟口有关辛亥革命研究中最早、最简洁的一篇，它可以视为沟口辛亥革命论的基本问题意识解说。沟口简明扼要地表述了他不同意把辛亥革命视为“不彻底的反帝、反封建、反殖民地”的资产阶级革命的理由，以及如何为辛亥革命时期的地方军队亦即后来的军阀定位等问题。沟口指出，辛亥革命并非是一次不彻底的资产阶级革命，它是中国几千年王朝制度终结、从集权走向分权的划时代革命。它与其后的中国革命具有内在的历史连续性，但是却具有不同的性质；前者旨在地方分权，后者旨在中央集权。在此过程中，如何评价军阀的历史功能是一个关键问题。如果根据辛亥革命与新中国政权建立之间这 38 年军阀阻碍集权国家形成的作用简单否定其历史功能，那将有失于视野的褊狭。沟口指出，在辛亥革命各省独立运动中，新军（即后来的军阀）发挥了很大作用，可以说，它只是为了推翻王朝旧体制而登上历史舞台的。在它完成了这个任务之后，由于它自身也是旧体制的产物，这使它成为下一个新体制诞生的障碍。沟口认为，军阀所具有的这种富于悖论性格的功能，恰恰投射出这一时期中国历史充满了荫翳的屈折特质。

这篇简短的文章后来发展为沟口建基于史料之上的辛亥革命研究。在他的视野里，辛亥革命并非一个突如其来的反清革命，它是至少从明代末期就清楚地呈现了自己基本轮廓的漫长社会革命的最终到达点。这个社会革命就是乡村自治运动。沟口指出了一个意味深长的事实：辛亥革命之际，并不存在取代清朝体制的新的体制构想。它的特质之一就在于仅仅以破坏旧体制为其目标。联想到早期的《中国前近代思想的屈折与展开》中沟口分析东林派政治构想时作出的那个有分寸的判断——东林派并非旨在突破皇权的危机，而是旨在突破富民层的危机——时，我看到了一条绵长的历史沿革线索：这个起始于明末的乡里空间自治结构，在清朝进一步扩大充实，伴随着省规模自治空间的形成，洋务运动、变法维新等上层的政治改革也在事实上强化了这个结构。最终，辛亥革命为这个历史运动划上了完美的句号。但同时这也是另一段历史的开端：尽管辛亥革命不以建立新的统一体制为自己的目标，但它留下的这个空白却必须填补，于是在中国大陆出现了多样的错综复杂的新的体制构想，最终，与外来侵略的严酷事实相表里，中国确立了新的统一的中央集权体制。

为了避免不必要的纠缠，我希望指出一个基本的事实：沟口所说的中央集权，并非西方世界炒作的“专制体制”，而是建立在以辛亥革命为顶点的“乡里空间”基础之上的现代统一国家体制，它在蜕皮与再生之后，仍然与传统中国的“基体”一脉相连。

如果把这个关于辛亥革命的长线历史论述视为一个纵向轴线的话，沟口还面对另一个课题，即横向的“西方的冲击”问题。这个冲击首当其冲的是军事侵略和经济掠夺，而中华文明在这个历史转折期处于明显的劣势。沟口在他的中国思想史结构里似乎没有过多地处理这个问题，他只是把这个视野置于他所论述的“乡里空间”的背景之中。我相信，这是沟口（也是我们）所面对的基本知识处境使然。无论是清末的维新志士还是五四时期的反传统知识人，无论日本的中国学家还是中国的现、当代学人，几乎都把这个“劣势”作为基本的立论出发点，而且以各种不同的方式论述几乎同一个问题：中国是如何在西方的冲击下摆脱它落后传统的羁绊，建立新的社会与国家体制的？ 因此，当沟口论述他的长线历史观的时候，他为自己设定的课题就意味着他必须从另一个方向上使这种主流论述相对化，在这个工作完成之前，讨论“西方的冲击”有可能成为伪问题。他需要清扫的障碍过多，这里一个重要的视点就是如何清理和继承“五四遗产”。

在进行了相当数量的族谱研究之后，沟口写作了《礼教与革命中国》、《另一个“五四”》。这是两篇素描式的论文，它们为沟口的结构意识承担了一个重要的环节：把“五四”新文化运动否定礼教、否定传统的激进意识形态历史化和相对化。在这个环节上，沟口要做的工作是对“五四反礼教意识形态”进行历史分析，指出它是特定历史时期危机意识的反映，并不能简单地等同

于礼教的历史状况本身；同时，这一以西方近代市民社会为衡量指标的礼教批判高度抽象了礼教在几个世纪中所积淀的历史内涵，把它仅仅简化为扼杀人性的上下尊卑秩序，却遮蔽了它实际上所起的相互扶助的历史功能。沟口认为，这一从明清社会发展而来的乡里空间的秩序规约，并没有因为“五四”时期中国知识分子和政治家的反礼教思想而消亡，相反，它“相互扶助”的实质，在后来毛泽东的“革命中国”时代构成了从内部规定中国式社会主义性质的要素。

对于梁漱溟和“五四”与礼教关系的个案研究，用沟口的话说，“不是结论，而是提示问题的开始。”[5]显然，如果说从阳明学到辛亥革命构成中国近代历史前一页的话，那么从军阀混战到革命中国的建立和发展这段历史，就是下一页篇章。在这一页里所包含的内容，当然远远多于梁漱溟与陈独秀、毛泽东的对立，但是沟口的基本设想却是不容忽视的，他在素描式的论文中所试图提示的问题，与他的明清思想史研究之间，具有视野上和认识论上深刻的内在关联——以地方分权的方式建立起来的乡里空间，在战乱和建国等等重大的社会和制度变迁之后，究竟转变为何等形态？ 生活在中华思想世界天理观和公私观的历史脉络中，现代的中国人究竟拥有什么样的政治感觉和世界感觉？

---

〔5〕 沟口雄三：《另一个“五四”》，载沟口雄三：《中国的冲击》，东京大学出版会 2004 年版，第 198 页。

《中国思想史》是沟口与两位学者分工撰写的大学中国思想史课程教材，该书共四章，第三章《作为转换期的明末清初》和第四章《剧烈动荡的清末民国初期》由沟口执笔。在这两章篇幅中，沟口简明易懂地阐述了他追寻一生所建构的中国思想史结构。他选取了两个关键之点：明末清初和清末民初，通过论述历史上关键的“变动环节”来勾勒这个结构。这个以变动为基点的史的叙述容量很大，沟口很注意在其中集中阐释那些体现中国原理的部分。在明末清初这个环节中，沟口特别强调了“乡里空间”这个论述明清之际开始定型的乡村自治状态的概念。在2004年出版《中国的冲击》时，他在后记中使用的概念是“民间空间”，但是他显然不满意这个词的“非官方”性格，因为他希望勾勒的，是一个“溢出体制和制度之外，或者反过来与体制和制度相勾连的、由官和民的复杂紧张关系所构筑的一种‘联动空间’”，“即使冠以‘民间’之名，它也未必是与‘官’对抗、或者自立于‘官’的‘民’，而是那种有时与官结合，辅佐官、利用官，或者与官对抗；有时又与官没有关系，或者想有关系而不得的‘民’”。[6] 在沟口年轻的合作者小岛毅的提议下，《中国思想史》把这个重要的概念确定为“乡里空间”。在乡里空间的背景中，沟口强调了这个时期社会秩序观的转换，他特别指出了“观察朱子学·阳明学·礼教”的一贯性视角问题：“对儒教

〔6〕 沟口雄三：《中国的冲击》，“代结语”，第248页。

研究专家而言，朱子学、阳明学、礼教，其命题和存在样态，用地上看近处的视角去比较，其间各种各样的差异和对立之点会显得十分醒目；特别是阳明学和礼教，谁都会把它们视为互相无法融合的油和水的关系吧。但是如果依靠从高空俯瞰的着眼于远处的视角来看的话，那么就可以理解，从宋代到元、明代再到清代，这是一个儒教道德从少数为政阶层向庶民阶层的细部不断渗透的漫长扩展的过程。”而这个过程，也正是政治秩序的承担者从为政阶层向一般庶民阶层不断扩展的过程。〔7〕

沟口的这个比喻不是很贴切，因为他高空俯瞰的视角从未停留在高空，它总是透过地面视角的具体分析来有效地捕捉那些含义丰富的经验对象，这使他的“俯瞰”成功地避免了由演绎而来的空洞抽象，同时也在切合史料的经验研究中赋与了他洞察力和穿透力，成功地避免了就事论事的论述；而这种难得的学术品质，终于使他在晚年决定放弃使用“近代”这个概念。他说，竹内好曾经把中国自身的历史发展称为中国“独特的近代”，这当然也是一种立场；但是在现在的这个时点上，我们不打算这么做。“理由之一，因为这个过程和欧洲的近代过程大相径庭，引入近代概念容易使人困惑、导致不必要的混乱。理由之二在于，为了防止这种混乱，

〔7〕 沟口雄三等（著）：《中国思想史》，东京大学出版会 2007 年版，第 169—170 页。

需要预先有一个最低限度的共识，承认中国历史上各种概念及其展开的途径与欧洲的相应情况是如何不同，遗憾的是，这一共识的成立看上去还需要相当长的时间。与此相关，第三个理由是一种担心：无论怎样强调‘中国的独特性’，只要使用了‘近代’这一用语，‘抵抗的近代’也好，‘反击的近代’也好，其独特性从一开始就被束缚在与欧洲近代的关联之中，‘独特’这一语汇本来的实质就会丧失，或者由于‘近代’这一定型化名义的阻碍，使中国自立的世界图景的自立性受到损害。”〔8〕

沟口的这个问题意识，比较容易理解的表层含义在于，他观察到大量以“近代”为绝对前提的认识论如何视中国传统宗族制和儒教伦理为阻碍近代的落后力量，从而忽略了这些传统能量中所包含的相互扶助、共同求存的部分，而恰恰是这一部分能量使得儒教伦理和宗族制度在形态上被瓦解之后不仅没有消失，反倒促使中国选择了社会主义的制度形态；因此沟口认为放弃对于“近代”指标的执著，可以更接近中国历史本身。但是沟口的问题意识在这个表层含义之下还有分寸感极强的深层含义，那就是追究中国独特性并非目的，它充其量不过是“方法”而已。沟口追求中国独特性的目的，是在世界史的视野中“求真”。

---

〔8〕 沟口雄三等（著）：《中国思想史》，第142页。

五

沟口并非“批判知识分子”，甚至也称不上是“学院左派”。但他是一个有着强烈现实关怀的知识分子。他不但对日本社会歧视亚洲邻国、恃强凌弱的潜在社会心理深恶痛绝，而且对于曾经发生过的侵略战争有着发自内心的反省和承担。但是他没有选择做社会活动家，也没有选择当批判知识分子，他选择了中国思想史。他把自己的全部现实关怀都转化成了在中国思想史领域里“求真”的动力，而且始终不允许这些现实关怀直接假学术之名以行。这个被严格遵守的分寸感觉构成了沟口学术中思想含量的底线：沟口学术的思想性和现实关怀体现为他学术认识论的针对性，而非现实问题的针对性。但是，恰恰是这种思想性与现实关怀的“间接性”，使得他的思想锋芒反倒具有了超越时空的能量。他曾经在《近代中国世界图景的再检讨》中勉为其难地阐释过自己的“立场”：“如果被迫不得不回答的话，我只能说，我是立足于基体展开论的。”〔9〕

这个基体展开论，如上所述，是一个关于中国历史从古到今的整体构想。简言之，这是关于一个多民族、多文化文明世界的哲学、思想和社会原理的整体构想，它依靠对历史关键环节的深入把握勾勒出了一些基本轮廓，依靠非凡的历史想象力建构了有准确史料依据的历

〔9〕 沟口雄三：《作为方法的中国》，第56页。

史脉络，而在这个历史脉络中，来自西方“近代”的冲击和现代中国的意识形态叙述，作为危机认识的媒介被组合进了这一历史过程，却不可能构成前提或者结论。与此相对，沟口力图追寻的，则是传统中国的儒教伦理和社会制度在不同历史时期的变化环节，以及它们被历史冲击和淘洗之后获得的新形态。我相信，假如沟口先生再活77年，他一定会向更早的历史时期进行进一步的史料钩沉，打通从先秦直到明末的思想史和社会史叙述的通路，也会更多地涉及中国多民族文化中与儒教缺少直接关联的那些部分。

但是沟口的这一基体展开论的构想，却使得他无法成为书斋里的学究，他必须磨砺自己的思想工具。这是因为，他面对了大量的认识论困境，而这些困境背后则存在着隐形的思想分歧甚至是学术政治的斗争。就中，特别牵扯了他的精力的，是如下两个方面的问题。

第一，如何设定中国研究与西方“近代”的关系。

这是贯穿沟口学术中最重要的思想认识论。在这个基点上，沟口重新定义了批判的含义。他说：对于没有中国的中国学最有力的批判，是彻底地把中国客观地对象化。换言之，他提出了一种关于“批判”的思路，这就是保持与研究对象的距离，尽可能尊重对象本身的内在逻辑。如果考虑到沟口这一思路的针对性，那么这个思路的分寸感与深度是耐人寻味的。

在沟口进行上述论述的上世纪80年代，他面对的“没有中国的中国学”并不仅仅是传统旧汉学，也包含着

对中国革命充满了认同感的进步中国学家的中国学。这些中国学家大多接受竹内好对日本严厉的批判，也因而对中国有强烈的认同。沟口敏锐地察觉到，即使在日本民族主义悄然复活的情况下，这种出于良知而认同中国的进步立场也不会因为它对民族主义的直观否定而催生真正的中国学。因为这样的知识立场不会把中国作为原理加以分析，而仅仅是把中国作为日本或者西方的“反命题”加以某种理想化。沟口的疑问是，既然要论述中国革命思想的独自性，既然要否定欧洲的中国停滞论，为什么不可以从一开始就使用“中国的视角”，非要舍近求远地使用欧洲的有色眼镜呢？ 沟口指出：“在原理上颠覆个体与总体的关系，就此而言‘使欧洲的体系·世界本身’被‘中国反过来批判和规定’，这样说是成立的；但是由于这一反批判·反规定是以欧洲体系和世界‘本身’作为基准的，因而这一‘反’，从一开始就是被欧洲的体系·世界所规定的。”[10]

事实上，沟口在自己的研究中遇到的真正阻力就在这里。他发现进入西方思想体系内部建构反西方的叙事策略，与按照西方的思想体系解释和改造自己历史的策略一样，都不能真正与中国原理相遇。当西方被潜在地规定为“世界”的时候，中国的特殊就只能是西方前提下的特殊，那些超出了西方原理因而无法解释的中国“经验”，就不可能作为原理被认知，这也就意味着，中

---

〔10〕 沟口雄三：《作为方法的中国》，第42－43页。

国只能被分解为一些碎片再被重新组装，它的衡量标准只能来自西方。

我想这就是沟口过于严厉地质疑“五四”一代反传统知识人的原因。而不能不看到，当今学界主流依然沿用着这种被沟口否定的思维方式，并在此基础上建构中国图景。正因如此，沟口对于批判的重新定位，他“求真”的学术态度，在今天也没有失去它的思想功能。

但是问题还有另外一面，沟口是否因此而拒绝西方的思想资源？

我想答案是否定的。沟口不仅不拒绝西方的思想资源，而且甚至认为西方的有些普遍性价值是必须得到共享的。沟口拒绝的是以西方理论为依据的前提和框架，而不是它的历史和思想资源。但是，正如沟口并不拒绝使用“自由”、“普遍性”等观念，但却坚持要在中国的历史语境里对其重新定义，而且也不把这些观念作为前提一样，他对于西方的态度服从于他世界史的视野。

沟口世界史的视野，就是“以中国为方法，以世界为目的”，这是《作为方法的中国》最核心的命题。把中国特殊化，同样也通过这样的媒介把欧洲特殊化，在这样的集合多元特殊化的前提下结构“世界”图景，这样的多元化才是真正的文化相对主义。

第二，建立历史学的眼光和视野。

沟口关于历史认识论的正面理论论述非常有限，而且很明显，这不是他所擅长的工作。这部分工作中完成度最高的是收入《中国的冲击》一书的《历史认识的意

图与客观性》。它提出的几个问题是值得玩味的。

首先是所谓历史研究的主观与客观两者之间的关系。沟口基于自己的研究实践，指出了进一步的问题所在：这里面还有一个历史学家的意图问题。如果说历史学是关于事实的学问，是客观实证的科学，还必须包含一个根本性的追问，即事实是根据某种意图被选择的，它的选择标准是什么？ 而决定了该标准的叙述意图又是什么？ 在此意义上，沟口不能同意使用客观（事实）与主观（意图）二分法的粗疏框架来裁断历史学。

其次，沟口提出了什么是历史学家的意图这一问题。他指出历史学家除了记录历史风景之外，还需要有一种可以突破给定的“意图”的自由精神，这就是历史家之“眼”，就是历史家的历史感觉。他提出历史学家的意图是透过“历史风景”追寻历史的动力，呈现动力的历史。这正是对他自身作为历史学研究原动力的“意图”的具体化，因为中国历史一向被偏见解释为缺少内在动力的、停滞的被动的过程；但是他能够确认的自己作为历史学家的意图，也就到这个程度为止，而在这个层面上，他的“意图”并不能直接构成他历史论述的观点，这是值得注意的。

第三，沟口提出了具有历史感觉的历史学家必须拥有放弃所有意图、在史料的海洋中游弋，并从中发现历史动力的能力。沟口在自己的研究实践中已经证明，这种放弃所有意图是一个什么样的摸索过程。他在各种已经被主流历史学固定了位置的史料中沉潜，探寻史料中

流动着的脉搏，并且追踪着这一脉动找到了历史转变期那些关键的环节。沟口思想史的历史时间是有质量的、非均质的，正是在这些高浓度的历史时间里，沟口提炼出了“历史的动力”，建构了“动力的历史”。

对于历史的动力，沟口有一个很准确的解释：“所谓‘动力’就是在众多的事实与事实的关系之间归纳性地浮现出来的虚构性的映像，无论哪一种先在的框架对此都是无济于事的。”〔11〕同时，正是这种动力，决定了历史的风貌，也决定了历史的走向。

第四，沟口强调历史的动力虽然是历史家建构的结果，但这建构并非随心所欲，它不过是呈现历史“本来状态”而已。这个所谓历史的“本来状态”，并不是外在于历史家的客观存在之物，而是更高层次的“历史的虚构”。这里所说的历史的虚构至少有两个意思，一个是它一定要通过历史家的历史感觉才能呈现，一个是它具有高度的流动性，并不具备确定不变的形态。但是只有经由了在史料之海中不带任何先入之见的摸索之后，历史学家才能把握这种内在于历史的“虚构”。沟口反复强调说，这种本来状态是历史家在深入沉潜在史料之海之后“自行浮现”出来的。但是这种自行浮现的历史动力，只有在长时段的历史视野里和具体历史事件背后那种不可视的连续脉动中才能呈现，它不可能出现在任何先在的观念框架和狭窄的课题意识里。

---

〔11〕 沟口雄三：《作为方法的中国》，第215页。

我希望在沟口提出的上述四个问题之外，再补充一个他本人没有正面论述的问题，这就是思想史研究中分析和价值判断的区别。沟口的研究由于集中呈现中国历史的内在动力，往往会被人认为缺少对中国的批判精神。我相信这与对史学研究的通俗理解有关。沟口从未美化中国历史，也从未美化礼教，他对历史动力的正面分析并不等于他对其进行肯定性评价，在今天这个思想性分析过少而价值判断过多的时代里，反倒是这个基本的知识立场，决定了沟口是以学术的方式介入思想，而不是相反，以思想的方式使用学术。然而沟口的革命性却是深刻的。他在学术领域中试图解决的那些认识论问题，关乎我们看待历史和看待世界的基本前提，甚至关乎我们从事知识生产的知性本能。

沟口先生曾经说过，李卓吾走在他的时代前面。我相信这也是沟口雄三的命运。他领先于我们这个时代一步，我们看得见却无法赶上。也许有一天世界史翻转现有的格局，知识人不得不重新寻找精神营养，那时我们才能理解，过早失掉了沟口先生，对我们意味着什么。

附记：本文集的翻译出版要感谢贺照田先生。2005年到2006年在日本客座研究的贺照田先生在密集阅读多种有关中国近现代史的研究后，重新阅读了沟口先生的一些著作，认为中国应该系统出版沟口先生的著作，以方便中国读者吸收他极富灵感的研究成果，并希望通过

对他的深入理解，为中国的思想史研究界提供反思中国思想史研究状况的契机。为此他在中间短期回国与三联书店的冯金红女士进行了讨论，并和我与冯金红女士一起初步草拟了沟口先生著作集的编选翻译方案。我在2006年赴日期间曾经与贺照田一起访问了沟口先生，获得先生的慨允，并承蒙沟口先生美意，对于本文集的编辑方案给予了直接的意见。原来我们拟定的翻译篇目远远多于现在的计划，但是沟口先生坚持去掉其中的一些内容，强调严格选篇，他对自己著述的严苛态度给我们留下深刻的印象。

本文集绝大部分的编排均遵照沟口先生的本意，少量部分系翻译组织者商议决定。在翻译过程中，沟口先生提供了无私的协助，对于大量不易查找的引文原文，沟口先生甚至亲自查找，提供给译者。尤其是本文集中《中国的公与私》中不易找到的大量引文原文，全部由沟口先生提供，对于我们这些后辈学者而言，沟口先生这方面的垂范亦会永世铭记。

在本书出版过程中，沟口先生的夫人沟口睦子女士、东京大学的小岛毅先生、京都论坛的池本敬子女士，都给予了很大关照，在此深表谢意。我们还特别希望感谢京都日本文化研究中心的伊东贵之先生，他在繁忙的教学和科研工作中为本文集出版的一些环节提供了具体的无私援助，使得本文集得以呈现给读者更好的面貌。

本文集未能在沟口先生生前问世，实属编者与译者

的一大憾事。文集的出版，寄托着我们的缅怀与哀思，希望沟口雄三先生的著作可以带来中国思想史研究方向的拓展，希望他未竟的事业可以在中国得到继承。那将是我们全体参与文集翻译工作的人们最大的期待，相信也将是对沟口先生的最大告慰。

2011 年 4 月于北京

致中国读者的序

对中国来说，20 世纪是个巨大变化的世纪。1900 年的义和团事件，1911 年的辛亥革命，北伐战争，日中战争，国共内战，1949 年的中华人民共和国成立，文化大革命，开放政策，以及即将来临的 1997 年的香港回归，是个剧烈震动的连续。如用一句话来评论这一世纪的中国，可说是，受伤的巨龙好不容易治愈了伤，现在作为再度升起的龙，正在耸身飞向天空。中国的这一复苏的过程，对亚洲来说也是一个恢复权利的过程。20 世纪的前半期，亚洲的大半呻吟于殖民地的枷锁之下；而其后半期，则随着中华人民共和国的成立，大半完成独立而建立了新的国家。

接着，亚洲急速地完成了其经济力的发展。领先的是日本，1960 年日本的汽车生产量是 50 万辆，1970 年是 530 万辆，1980 年是 1100 万辆，从 1960 年到 1980 年，生产增长了二十倍。从 70 年代后半期到 80 年代，所谓四小龙也接着兴起，完成了惊人的经济发展，形成了和欧美比肩的亚洲经济圈。

现在，终于迎来了中国的登场。1980 年，中国电视机的生产量是 250 万台，到了九年后的 1989 年是 2760 万台，产量超过十倍，跃居世界第一位。在钢铁生产量方面，1975 年是 2500 万吨，是美国的四分之一，但到了 1993 年，则超过生产量下降的美国而迅速接近于产量 1 亿吨的日本，居世界第二位。只有汽车 1993 年是 100 万辆左右，为日本 1962—1963 年时的水平。但如以日本的例子单纯地、机械地套用于中国的话，那么二三十年后预计达到 1000 万辆是非常可能的。

21 世纪无疑是亚洲及太平洋地区的世纪，尤其是中国的世纪，这是世界上多数经济专家的预测，这个预测是有充分的根据的。

这种变化，不能不给亚洲的世界观、世界的亚洲观带来巨大的变化。50 年代我在大学学完第二外语中国语的时候，在当年毕业的两千多人中，学中国语的仅 12 人，其他一千九百五十多人学法语、德语，三十多人学俄语。这就是说，当时大部分学生盯着欧美，以亚洲或中国为学习对象是奇怪的事情。到了 60 年代人们开始研究中国时，中华人民共和国的存在开始给亚洲研究者以影响，克服所谓亚洲停滞论、追踪亚洲历史的发展阶段成了共同的课题。但当时这个“历史的发展阶段”的“追踪”，一言以蔽之，不过是要在亚洲历史中寻找出欧洲历史的发展阶段。例如，近代主义者以欧洲近代的价值观为基准，提出来诸如亚洲在何时、何地、如何地产生“契约观念”以及“个人主义”、“近代的自我”的确

立等问题作为研究对象；另一方面，马克思主义者则就“资本主义萌芽”、“封建制的亚洲的特殊性”等展开讨论。这些都是要在亚洲中发现欧洲，认为只有欧洲独占了世界史上的历史价值的普遍性。

我研究中国是从阅读李贽的文献开始的，在连续一两年的阅读中，发觉容肇祖以来的李贽评价——即女性解放、肯定欲望、合理的精神、反儒教等——都非常偏向于“欧洲的近代”。当然，李贽并不是没有这一侧面，但只提出来近似于“欧洲近代”这一部分而予以评价的研究方法，完全无视了李贽思想固有的历史价值。1969年，我先提出位于李贽思想末流的戴震思想，发表了《孟子字义疏证的历史的考察》一文（本书，“下论”第三章第一、二节），继而在1971年发表了《生活于明朝末期的李卓吾》一文（本书，“上论”）。依据“欧洲近代”史观的人士，其结论不能不说这个“近代”，在明末清初遭到了挫折（什么原因呢？因为王学左派所重视的这些所谓“近代”的倾向，随着阳明学的告终，在清代就完全消灭了）；对此，我要论证的是，实际上在中国思想中存在着不同于欧洲思想史的展开的中国独自的思想史的展开，而且在人类史上，在这个中国独自的思想史的展开和欧洲思想史的展开之间，能够发现也可称为人类的普遍性的共同性。

本书在日本是1980年出版的，也就是说，本书的内容反映了我在70年代的思想。

我在70—80年代，反对一般常见的、以欧洲的历

史展开和价值观为基准、并以它为世界史的或人类普遍原则的这种欧洲一元论的思想方法；而主张多元的世界观，这就是所有的民族各有独自的历史和文化，而且在有着长久历史的民族的历史中，必定有自己独特的同时也遵循着人类历史的发展规律的展开，这个观念不久就成了我的信念而逐年加强。这个信念，是我从自宋代到近代的文献中得到的。

我对中国所持的这种多元的世界观，进入80年代以来，以和我相同的观点推进研究的人士开始发表他们的看法，同时在年轻人之中又逐渐增加共鸣者，到了现在，中国有它的独自的近代的展开这种看法，在日本的中国研究者特别是年轻的研究者之间几乎已成了常识。

在这个80—90年代，如上所述，四小龙与中国实现了惊人的经济发展，甚至可以说21世纪是中国的世纪。 实际上，如果假想一个以台湾地区、香港地区和中国大陆为中心，包括新加坡、马来西亚、印度尼西亚等国的华侨在内的所谓华人经济圈，可以说在现时点已经具备了足以和欧洲经济圈、美洲经济圈比肩的力量。

在这样的现时点，我特别想到的是，今后日本的中国学不会是只以主张中国有中国独自的历史、文化上的展开和价值就算完成任务了。

现在的世界已为资本主义的市场原理所覆盖。上述中国经济的发展实际上大大得益于引进这个市场原理，这是谁也否定不了的。从60年代到80年代日本经济的发展，也是由于灵活地利用市场原理，以低价高质的工业产品向

世界市场输出而实现的。但现在，日本正是由于这个市场原理使民俗文化的传统受到侵蚀。例如，为了抵消由于汽车出口而获得的巨额贸易顺差，日本不得不实行农产品的自由化，终于依据乌拉圭回合（Uruguay Round）实行大米进口。由于日本的水稻种植在这以前一直受到政府的保护，所以能维持大米的高价，但今后由于美国、澳大利亚、泰国、中国等的低价大米进入国内市场，日本的农业在今后二三十年间将受到毁灭性的打击。在农村，随着水稻种植而保存下来的稻作文化习俗——共同体的扶助、村社节日、季节礼仪、民俗祭祀等——也将归于消亡。

随着这种看得见的民俗文化的破坏而令人担忧的，是人间道德纽带于无形之中的破坏：根据以利己为动机、以追求利润为目的的市场原理，人的利他心等道德观念渐渐受到侵蚀，人间之爱正在从人类中消失。

我因此而考虑，21 世纪我们中国学的课题应是，批判世界经济发展之中的经济至上主义的风潮，抵制利己的和追求利润的原理，以及如何把中国思想中形成深厚传统而蕴积的仁爱、调和、大同等道德原理作为人类的文化遗产而提示于世界人类。

我对中国依据市场原理而完成的经济发展没有异议，岂止如此，我还支持把现在的开放政策作为“第二次革命”。例如我正期待着中国制造的汽车奔驰于世界各地的那一天。但另一方面，据预测，到 2030 年世界人口将从现在的 57 亿增加到 84 亿；再以泰国为例，五十年前占国土 80%的森林，现在减少到 30%，地球的自然

环境正以飞快的速度被破坏。人类与自然的协调这一课题也一年比一年更为紧迫。

以上所述，各民族的民俗文化之保护、在人类规模上的道德主义之再生、人类与自然的协调等课题，据我的观察，能够对它们提示解决方向的大概就是欧洲古代、中世的哲学思想和中国古代以来的思想文化的深厚传统。

我们应该一方面利用市场原理来完成经济发展，一方面再度检讨由这个市场原理产生的欧洲的近代原理，并且再度发掘中国思想文化的重层的传统中所蕴藏的中国的原理，从而面向为回答21世纪的课题而构筑新的原理。

在迎接20世纪结束的现在，我衷心希望中国知识界的众位先生们理解，我们外国的中国学家研究中国，绝不仅仅是出自个人兴趣和对中国的爱好，而是以完成人类的课题为目的的。请和我们共同分担这个责任吧！本书如能成为共同分担之一助，对我来说，则是没有比这更使我高兴的了。

1994年8月10日

绪　言

“近代”这一概念，本来是局部地区性的欧洲的概念，至多不过是他们欧洲人内部对旧时代进行自我讴歌时使用的概念。可是，随着欧洲不断将其自身膨胀至与整个世界同等大小，“近代”这一概念也就在不知不觉中化身成为一个世界性概念，到这时，“近代”一词甚至成了证明欧洲在世界史上的优越地位的标志。亚洲对此的表现则是或抵抗或屈服、或赞美或追随，而最终的结果都是接受了这个概念。由于经历过如此的过程，所以对于亚洲来说，“近代”一词不得不成为一个包含多种屈折的概念。

本书的意图就在于要从这些无奈之屈折走向自由。即：对欧洲既不是抵抗也不是追随。如果是已经接受了“近代”这个概念，那么索性就使其在亚洲实现本土化。亚洲与欧洲原本就“体质”迥异，但如果要在这样一个与欧洲异质的亚洲寻见“近代”的话，那就只能上溯到亚洲的前近代，将其确定为渊源，也就是说，依据亚洲固有的概念重新建构“近代”。

在今天，一方面我们无须片面地规定近代就是比前近代更进步或更优越的发展阶段进而为之唱赞歌，同时也没有必要否认近代是由前近代展开得来的历史性成果之一。作为一种历史性成果从亚洲的前近代提炼出亚洲固有的近代，并使它在现代发挥作用，这项工作绝不是徒劳无用之举。相反我认为，要使世界成其为世界、各地区自身成其为自身，我们的工作对此是有所助益的。

对“近代”抱有的屈折感促使我将中国思想作为了自己的具体研究对象，而我本心是希望通过此举认识包括日本在内的亚洲固有的或原本的历史价值。本书就是这种摸索或尝试的一个环节。现在面对本书校样，我感到自己对问题的深入挖掘还欠成熟，羞愧难当，甚至觉得现在就将这些成果公之于世还为时过早。但事已至此，我只有希望读者能鉴谅本书的拙稚意图，进而批评它、超越它。当然，我本人也将继续做出同样的努力。

序章　中国式近代的渊源

一、引　言

请允许我从李贽开始本书的探讨。李贽，号卓吾(1527—1602)，中国16世纪著名思想家——不，毋宁说是思想者（现在总该可以这样说了吧）。

李贽在他76岁高龄，还被以破坏、冒犯名教的罪名拘捕入狱，最终在狱中自刎身亡。对于这样一个人物，我们在思想史上应该如何评价呢？对李贽的评价，直接关涉到对16、17世纪即明末清初时期的历史评价问题，不仅如此，它还关涉到应如何历史地鸟瞰中国前近代的问题。更进一步说，对李贽的评价，关涉到应在何种内容上来把握中国的近代这个问题。

关于当下中国对李贽的评价问题，本书暂不论及。[1]

---

〔1〕 参见森纪子《李卓吾形象在中国的变迁》(《东洋史研究》33—4)、金儒杰编《李贽新评》(神州图书公司)等。

在日本，在这个问题上主要有两种观点。一种观点认为，李卓吾是中国思想史上过早降生的近代，这种超前，使得它不可避免地遭遇挫折。换言之，李卓吾是中国式近代的一个令人扼腕不止、万般无奈的先驱性人物。另一种观点则认为，李卓吾在封建社会末期试图重建和强化体制，他本人虽有才干，但他依然是一个濒死的政治体制的思想家。[2]

上述两种几乎完全对立的观点其实源自人们对王阳明（1472—1528）思想的不同评价。王阳明的思想究竟是清末以来中国式近代的思想远源，还是封建意识形态最后的堡垒？这是两种截然不同的看法。这些观点的当否问题留待下文详述，在此首先想举出一些明末清初的思想史上显而易见的特征，由此展开我们的思考。在这一时期，仅从现象上就可以观察到的特征有很多，这里先举出以下两点不同于以往的新变化。

第一点，肯定欲望的言说开始呈现于表面。

第二点，出现了对于“私”的肯定性意见。众所周知，自宋学至阳明学的五个世纪中，在儒学的正统语境中，“人欲”一语用在与“存天理”相对的“灭人欲”或“去人欲”之中；“私”则是与“天理之公”相对的“人欲之私”，“人欲”和“私”都被认为是必须要灭除的对象。从这一漫长的道统历史来看，明末出现的这种变化

---

〔2〕 前一种观点见岛田虔次《中国近代思维的挫折》（筑摩书房，改订版，1970年）。后一种观点见奥崎裕司《中国乡绅地主研究》（汲古书院，1978年）和岩间一雄《中国政治思想史研究》（未来社，1968年）等。

的剧烈程度，在儒学史乃至思想史上足以用“剧变”一词来形容。

而且，这里所说的“欲”和“私”，并非只是抽象性地指个体的生理性、本能性情欲的全体，或是对官和国家的私心私情等一己之内的领域，以及与利他相对的利己等道德性领域。比如说“欲望”，后文还将详细论及，这个欲望具体是指“穿衣吃饭”（李卓吾）、“货色”（冯从吾）、“富贵”（赵南星）或者最终就是指“民土”（黄宗羲）等等，其中包含着衣食等的生存欲望，也含有与此相关的财物、田地等的物质欲、占有欲。而且，“私”又是指“人各自私也，人各自利也”（黄宗羲）、“有私获积仓”（李卓吾）中所说的欲望的私有性方面。总之，这是一种与私人性所有存在某些关联的主张。传统上被定位为负面性存在的“人欲”、“私”在坐标轴上出现了由负到正的180度“坐标转位”，转而成了正面的被肯定的存在。明末清初出现的这种变化，从儒家式道统的多重的历史来看，着实令人吃惊，故而称之为“剧变”。

但是，“人欲”一语通过“坐标转位”转至正面位置，这绝不意味着就要将“天理”一词放逐到负面位置上去。

“穿衣吃饭即是人伦物理”（李卓吾）、“公货公色便是天理”（冯从吾）、“人欲之恰好处即是天理”（陈确）、“人欲之大公，即天理之至正”（王船山）等等，这些言论中没有一个人说是要把“存天理”贬斥为“灭天理”或“去天理”。天理的地位依然稳固，人欲虽说获得了它

的坐标转位，但它自身并未获得一个自立性的立足根基，甚至毋宁说它只有被包涵于天理之中才能够确保自身的存在和地位。这就是真实的情况。如果把天理看成是封建性身份秩序、人欲看成是人的欲望之自然的话，人欲反倒是封建秩序中的“公”或说是“恰好”的那部分，人欲就是以如此的身份被收编进封建秩序之中的。而天理正是在将人欲不断地收编进自身内部的过程中实现着它本身的重组和补充加强。如果我们把有关人欲、私的主张看成是与私有财产权相关的思想，然后在此基础上进一步打破封建统治、确立起市民性权力，把这个过程看成是历史的发展的话，那么上述的情形就只能说是又一个挫折。人欲的“坐标转位”仅从“转位”这一点来看，确实可称之为“剧变”，但事到如今，这一评价也变得空泛和无意义了。

我们必须要进一步深入探明人欲之坐标转位的真实面目，“人欲”中的公或“恰好处”、“私”等概念，它们得以生发的社会基础是什么呢？

首先，抄录最为著名的黄宗羲（1610—1695）《明夷待访录》中“原君”的一节。“有生之初，人各自私也，人各自利也。后之为人君者……使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之公。……然则为天下之大害者，君而已矣！向使无君，人各得自私也，人各得自利也。”很显然，这里主张的是，不要皇帝的大私，而要天下人之私。针对披着“大公”外衣的皇帝的全天下式一己性大私，这里提出的是民之私的反抗。易言之，

黄宗羲认为，所谓的公只不过是皇帝一己之私的满足状态而已，这是他对现存既有之公的弹劾，也是他对现存既有之公不过是天下人之私的亏欠状态而已这一现实的弹劾。

与黄宗羲同时代的顾炎武（1613—1682）也说："人之有私，固情之所不能免矣。……世之君子必曰'有公而无私'，此后代之美言，非先王之至训矣。"[3]这就剥去了实为天下人之私的亏欠状态的那个既有之公的欺骗性外衣。

那么，黄、顾等人认为"公"究竟应当是怎样的呢？

顾炎武说："先王弗为之（人之有私）禁。非惟弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。"[4]在他看来，"公"就应当是天下人之私的充足状态。

所谓"天下人之私"，依顾炎武上文的意思推想，具体就指"土"，指"田"。所以，天下人之私的满足状态就是指田地的充足和保障。

黄宗羲也是同样。下文还将论及，他曾说："《诗》云：'普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。'……

---

〔3〕《日知录》卷三"言私其豵"。〔顾炎武著、黄汝成集释、栾保群/吕总力校点《日知录集释（全校本）》（上），上海古籍出版社，2006年，第148页〕

本书脚注"〔 〕"中的内容是作者征引文献（多为明清刻本）所对应的国内通行点校本的卷次、页码及出版信息等，以便利读者查检。余不赘注。——编者

〔4〕《日知录》卷三"言私其豵"。〔《日知录集释（全校本）》（上），第148页〕

后世之田为民所买，是民土而非王土也。”[5]“授田之法废，民买田而自养，犹赋税以扰之；……是亦不仁之甚，而以其空名跻之曰‘君父、君父’，则吾谁欺!”[6]他所说的自私自利也就是“民土”的保障。主张要保全天下人各自的田产，这是黄宗羲最根本的想法。

如此一来，那么，作为“人欲”中的公或是那种“恰好”状态的天理，是否就是指天下人的田产以排斥皇帝之大私的形式、均等地得到保障和满足或得以保全的状态呢？问题并不是这么简单。

二、“私”的伸张及其社会背景

首先考察一下稍早于黄宗羲、顾炎武的明代吕坤(1536—1618）的思想言论。

吕坤说：“世间万物皆有所欲，其欲亦是天理人情。天下万世公共之心，每怜万物有多少不得其欲处。”[7]又说：“私则利己徇人而公法坏，……公法坏则豪强得以横恣，贫贱无所控诉而愁怨多。”[8]此处先要说明一点，正如我曾在其他地方所论及的[9]，在明末，“私”

---

〔5〕《破邪论》“赋税”。〔《黄宗羲全集》(增订版）第一册，沈善洪主编，浙江古籍出版社，2005 年，第 203 页〕

〔6〕《明夷待访录》“学校”。〔《黄宗羲全集》(增订版）第一册，第 11 页〕

〔7〕《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，王国轩/王秀梅整理，中华书局，2008 年，第 839 页〕

〔8〕《吕氏节录》卷上。

〔9〕参见拙文《公私概念在中国的展开》，载《思想》669 号，岩波书店。

这个词语有肯定性的和否定性的两种用法，虽然“私人性所有”的私是肯定性用法，但对于自我中心、一切为己的私（egoism），人们依然持否定性态度。此处引文中的“私”就是这种否定性用法的例子。

再来讨论这里所说的“公法”，仅从此处引文来看，“公法”是用以抑制豪强即拥有特权的大地主们的恣横、消除人们对贫贱的愁怨、在“皆有所欲”的状况下剔除特定人群的独占私吞、使贫富不均变为财富均等的东西。但吕坤在其他地方又说：

> “平”之一字极有意味，所以至治之世只说个天下平。……世间千种人，万般物，百样事，各有分量，各有差等，只各安其位，而无一毫拂戾不安之意，这便是太平。如君说（指对方所说“水无高下，一经流注，无不得平”之语——沟口注）则是等尊卑贱小大而齐之矣，不平莫大乎是。〔10〕

很显然，这里说的“平”与平均贫富的“平”几乎无缘，毋宁说它是要人们各守尊卑、贵贱、大小之分，维持等级，以此实现各安其位，认为这才是平安之常道。此处的“平”就是平安的“平”。换言之，吕坤所谓的公法之公既是排斥私（egoism）的公平之公，而同时，公平是平安在共同体层面的实现，公法就是为此而订立的规则。至于这

〔10〕《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，第846页〕

一规则的内容，吕坤透彻地说："富以能施为德，贫以无求为德。"[11]上流人士的本分是施恩，下层人物的本分是无所求地顺从，人们能各守本分就是平安、就是"公"。吕坤是站在这一立场上论及豪强的恣横问题的，而不是探寻豪强与贫贱——通常说地主与农民——的不平等问题。他的这一立场是既批判豪强恣横、又站在与豪强同属一个阵营的地主的立场。同时，又由于吕坤对恣横的批判也是为了谋求地主阶级统治的安定，所以他的立场不是专属于个别地主的，而是代表地主阶级整体的立场。

冯从吾（1556—1627）与吕坤大致属于同时代的人，前文提到的他的公货公色之公实际上与吕坤这里所说的公法之公的内容几乎是一样的。基本上可以肯定，冯从吾也是从追求地主的阶级性权益的安定（其中包含着可容许限度内的农民阶层的生存安定）这一立场出发进行立论的（参见本书"下论"第一章）。

上述情况在黄宗羲、顾炎武那里也绝无例外。本书后面还将论及这一点，也就是说，前面所说的"天下人"并非指把地主、农民同等并列看待的全体民众，而仅仅是指以地主和商人等富裕阶层为主体人群，加上那些从属性的、被上流阶层所掌控的全天下的民众。因此，所谓的要保全天下人的田产或家产，具体就是指保全这些富民阶层的阶级性权益。稍嫌片面一点的表述是，他们向皇帝要求的，就是要在乡村中贯彻其阶级性

---

〔11〕《呻吟语》卷二"修身"。〔《吕坤全集》，第692页〕

统治。[12]

与吕坤和冯从吾不同，黄宗羲和顾炎武特别注重向皇帝要求贯彻他们在乡村中的阶级性统治。这一差异源自二者的立足点的不同，黄、顾是从总结明朝灭亡的根源出发来立论的，即，以矿税为名的全面剥夺、由王府庄田问题反映出的皇室的名副其实的大私，这种贪得无厌的大私动摇了他们自身在乡村中的阶级性权益，黄、顾的总结不仅是针对地主阶级在明末的这些体验，它还包含了对专制体制本身的总结，这就使得其思想立论不同于吕、冯。虽然如此，吕、冯与黄、顾，他们在阶级立场上是属于同一阵营。

---

〔12〕 此处之所以说是“稍嫌片面一点的表述”，是因为在这些士大夫式的选民意识之中，保全农民等全体民众的生存是他们在经世方面的责任，是他们在主观上的自负，这是他们的另一个侧面。所谓万物一体之仁就属此类。但这也并不是要消灭地主与农民等的阶级性差别。如祁彪佳(1602—1673) 所说的：“富民者国之元气也，……富者尽而贫者益何所赖哉!”（《祁彪佳集》卷五《救荒全书小序》，中华书局，1960 年，第 90 页）就明白地显示出当时就是富民主导下的，因此反倒是企望确立富民阶层的权益（相对于皇帝的统治），这种主张在当时是此一方向上的通例。针对着皇帝的全民性掠夺，士大夫们越是企图保全天下民众整体的田产和生存，结果他们就会愈加强烈地向皇帝提出这样的要求，即：要保全富民阶层的家产田产以及基于此或以此为目标的他们自身的阶级性权益，要将他们的此种支配贯彻下去。在这个问题上，尽管这些人主观上怀抱着要保障民众整体拥有万物一体式的充足这种士大夫式的经世意图，但其结果并不遂人愿，甚至恰恰是因为这一点反而导致了上述结局。在此处一、二页中的叙述，只是强调了他们所具有的客观性方面。从另外的角度表述即是，他们在这里主张的并非直接把加强对农民阶层等的阶级性掠夺当成主要目标的富民阶层之“天下私”。

以往，在经济史研究领域中，士大夫阶层的经世意识所具有的积极性一面易被忽视。此处的论述也是在同样的意义上存在稍嫌片面之处。然而，他们提出的有关“私”的主张，确是出自那种以保全民众整体的生存为己任的士大夫式的自觉和自负，这一点不应被忘记。

倘若的确如此的话，那么，前引顾炎武“合天下之私以成天下之公”中所主张的“私”在全天下的满足究竟意味着什么就可想而知了。即，它不是要在全天下横向均一地满足个人对私有家产和田产的需求，苛刻一点说（至少客观上是如此），它向皇帝要求的是要在全天下成就富民阶层在城乡各地的阶级性统治。

果然，顾炎武在他的《郡县论》中写道：“夫使县令得私其百里之地，则县之人民皆其子姓，县之土地皆其田畴，县之城郭皆其藩垣，县之仓廪皆其囷窌。为子姓，则必爱之而勿伤；为田畴，则必治之而勿弃；为藩垣囷窌，则必缮之而勿损。自令言之，私也，自天子言之，所求乎治天下者，如是焉止矣。……为其私，所以为天子也。故天下之私，天子之公也。”〔13〕

《郡县论》的特征是“寓封建之意于郡县之内”，其主张的要点是从居住在千里以内的、即精通本地情况的人中选任县令、胜任者定为终身的官长，同时也承认事实上的世袭。上面的引文是其中的一节。虽然原则上是要选任有德、有才之士，但事实上最终的人选还是仅限于有实力的地主阶层的人物，这一点是不言自明的。

而且，顾炎武观察到，“今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也”，“其专在上”的恶劣程度已达到如此地步。他认为皇帝一元化的专制体制就是郡县制的缺陷，他的上述改革方案也是基于这一认识。于是他在

〔13〕《亭林文集》卷一。〔《顾亭林诗文集》，中华书局，1959年，第15页〕

《郡县论》中提出了与这种专制相对立的理想，即："古之圣人以公心待天下之人，胙之土而分之国。"这也显示出，《郡县论》的"天下之私"与上文所论"天下之私"是相互关联的。

根据上述内容考虑，很显然，顾炎武所论"天下之私"不只是要保全富民阶层的田地，其中还内含着要求富民阶层在当地的统治权等的阶级性权益的主张，虽说作为士大夫式的经世意图，他们的目的是要通过这一步来保全农民阶层等民众整体的生存。换言之，"合天下之私以成天下之公"一句的含意是：以往的"君—官—民"模式中，皇帝一元制专制体制是把"官"定位为"家产官僚"式存在的，而这里为专制体制设计的新构想是以承认富民阶层在本乡本土的统治权为立足点的。黄宗羲批评皇帝"以我之大私为天下之大公"、主张田地是"民土"，其根本想法与顾炎武是一致的。在顾给黄的信中，顾炎武称，《日知录》的内容十之六七与《明夷待访录》相合，或许就是基于二人立论时在根本立场上的相通之处而言的。

那么，肯定欲望、关于"私"的新主张，这些思想史上的新思潮出现的背景是什么呢？是否可以认为其背景就是以地主为中心的富民阶层在当地的经济实力以及由此支撑的阶级性统治力量的"某种上升气势"呢？这样考虑是否行得通呢？事实上，人们大多观察到，在明末，由于抗租、奴变等所谓的"民变"频发或是豪强（即特权大地主们）的兼并，造成了本地中小地主的困苦

衰落；再加上以矿税为首的各种苛捐杂税，导致中产家庭迅速破产，甚至有“邑无完家”[14]之说。来自上下左右四面八方的矛盾像这样集中到地主阶层身上，本乡本土的地主阶层的经济力量、统治力量毋宁说是处于濒临危机的状态。这种判断才是更为普遍的看法。

上述事实，确是不可否认的一个方面，但事情还有另外一面。当我们将明末清初的那些混乱、动摇一并纳入视野，对16至18世纪的情况进行宏观考察的话，就会看到：地主阶层打破了“一君万民”式的、“个体人身支配”式的里甲制的限制，一方面通过与下层的佃户、奴仆之间建立新的秩序关系来重建和加强地主制式的结构；另一方面，对上层，他们又在与清朝的权力不断妥协的过程中，事实上以相互补充的方式确立起了地主阶级的权力。总之，地主阶层在专制权力下强化了他们自己在各自当地的统治权。这一历史性过程已经在相当程度上得到了具体澄清，这也是一个不容否定的方面。

而且，在思想史上考察所得的这一时期的诸种变化，十分符合上述后一个方面的历史变化状况。虽然，我们在上文中称这种情形为“上升气势”，但那当然不是向着等级制（hierarchie）的顶点“上升”的，即不是封建领主式的上升。以“某种”作为对这种上升气势的限定词，具体是指，这种上升是在专制体制内部这一有限的框架之内的上升。

---

〔14〕《范文忠集》卷一“革大户行召募疏”。

三、君主观的变化

前述所谓“某种上升气势”是一种新动向，而反映这种新动向的另一个指标是君主观的变化。我已在另文[15]中介绍过这一点，为论证需要，现将相关内容再次列举如下。

> 夫人主之耳目惟一，而天下之耳目人主者，且万万，虽甚神圣，其聪明宜未足以遍也。时必有所寄之。[16](顾允成)
>
> 天下大矣，人主不能自理，分而寄之一相，相臣者，君所与共天下者也。[17](徐如珂)
>
> 惟夫国之有是，出于君心之自然，而成群喙之同然，则人主不得操，而廷臣操之。廷臣不得操，而天下之匹夫匹妇操之。匹夫匹妇之所是，主与臣不得矫之以为非；匹夫匹妇之所非，主与臣不得矫之以为是。[18](缪昌期)
>
> 天下之大，非一人所能周，必分而治之，要使同归于大顺。[19](陈龙正)

---

〔15〕 即拙文《所谓东林派人士的思想——前近代中国时期思想的展开（上）》(《东洋文化研究所纪要》第75册)，本书以下称该文为“另文”。

〔16〕 顾允成：《顾端公集》卷二〇“先弟季时述”。

〔17〕 徐如珂：《徐念阳公集》卷三“无欲然后可与言王佐”。

〔18〕 缪昌期：《从野堂存稿》卷一“国体国法国是有无轻重解”。

〔19〕 陈龙正：《几亭外书》卷一“随处学问”、“齐治平”。

王道必本于无欲。非无欲也，以天下之欲为欲也。夫天下大矣。……天下人各有欲也，岂独人主！[20]（钱谦益）

修曰：天为民立君，士为民事君。[21]（陈龙正）

天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。奈何以我病百姓？夫为君之道，无他，因天地自然之利而为民开导撙节之，因人生固有之性而为民倡率裁制之。足其同欲，去其同恶，凡以安定之使无失所，而后天立君之意终矣。岂其使一人肆于民上而剥天下以自奉哉？[22]（吕坤）

夫天下可以一人理乎。恃一人之聪明，而失臣下不得关其忠，则陛下之耳目有时而壅矣。凭一己之英断，而使诸大夫国人不得衷其是，则陛下之意见有时而移。[23]（刘宗周）

东林派人士的这类“公论”数量之多，不胜枚举。其论述内容均为批判君主的自我中心或一元性统制，宣传政治要为“民”（只不过是以富民为主干的——参见本书“下论”第二章），要求尊重民的声音（还有“欲”），要求分治。在这些“公论”之前，有黄宗羲、顾炎武的政治

〔20〕 钱谦益：《牧斋初学集》卷八十九《圣王必以其欲从天下之心》。〔《钱牧斋全集》第三册，上海古籍出版社，2003年，第1843—1844页〕

〔21〕 陈龙正：《几亭全书》卷一“学言”。

〔22〕 《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，第845—846页〕

〔23〕 刘宗周：《刘子全书》卷一五“面恩陈谢预矢责难之义以致君尧舜疏”。

论。即：

> 所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权寄之天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权乃益尊。后世有不善治者出焉，尽天下一切之权而收之在上，而万几之广，固非一人之所能操也，而权乃移于法，于是多为之法以禁防之。〔24〕
>
> 缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也。〔25〕

他们的《郡县论》、《田制论》、《学校论》就是在这些新的、专制分权式政治观的基础上构想出来的，这一点已无须多作说明。

正如本书“下论”中将要论及的（第二章），如果将这种政治观比拟为欧洲的民权思想，那就不符合事实，但如果单纯地将其视为孟子以降民本思想之传统的延长的话，又与历史的发展状况不符。但另一方面，如果仅仅认为它是“地主阶级自救的好方策”（谭丕模《清代思

〔24〕《日知录》卷九“守令”。〔《日知录集释（全校本）》（上），第541页〕
〔25〕《明夷待访录》“原臣”。〔《黄宗羲全集》（增订版）第一册，第4页〕

想史纲》第二章，开明书店），并对其报以冷笑，那也是我们无法苟同的。

包括黄宗羲父亲黄尊素在内的下列许多东林派人士曾为这些“公论”流血受刑，他们的血是不能被遗忘的。

魏大中（1575—1625）受到“酷刑拷审，血肉狼藉”，其尸“溃烂零落”，几乎难辨主人的真实身份。赵用贤（?—1625）受刑后“肉溃落如掌，其妻腊而藏之”，作为酷刑的证据。杨涟（1572—1625）受到“酷法拷讯，体无完肤”而死。吴中行（?—1625）则是“受杖毕……舁以板扉，……中行气息已绝。……医至，投药一匕，乃苏，……刲去腐肉数十脔，大者盈掌，深至寸，一肢遂空”。周顺昌（1584—1625）则是“每掠治，必大骂（魏）忠贤，（许）显纯椎落其齿，自起问曰：‘复能骂魏上公否?’顺昌噀血唾其面，骂益厉，遂于夜中潜毙之”。类似事例不仅限于士人。与周顺昌同时被捕的五位市井之人也是“临刑，五人延颈就刃”，还对制裁者说：“公好官，知我等好义，非乱也。”他们的从容态度感动了行刑官，以至于他们是“流涕斩之”。这些都是记录在《明史》中的最为简略的片段。

然而，仅从事实本身来看，上面这些人都是因反抗宦官魏忠贤而死的，并非死于主张新的政治意识形态。但是，在明末宦官与东林派人士之争的背景中，存在这样的事实，即：矿税等由宦官专管的无差别性税收掠夺等问题，实际上几乎就是皇帝不顾宰相以下全体官僚阶

层的反对、赤裸裸地行使其私人权力的具体表现。把这个情况一起考虑进来的话，东林派人士的抗争就不可小看，不能仅仅把它看成是一场宦官与反宦官的斗争。关于这一点我在“另文”中已作过论述。如果说，从诸多繁杂的“事实”(actuality) 中分析出“真实”(reality)，这项工作是历史学的一个课题的话，那么，可以看到，在这些牺牲之上还有公论，而且，作为“公论”的集大成之作，还有黄、顾们的君主论、制度论。联系此一过程进行观察，我们就必定能够承认：这些鲜血不是只为魏忠贤一人而流。当时的地主、商人等富民阶层为了贯彻其阶级性权益，同时也为保全由他们主导下的城市与乡村的安宁，与一己之私的专制权力进行着斗争，东林派人士们的血是为这场斗争而流，也可以说，这些血是为“公论”而流的。

通读一下申时行、王锡爵、叶向高等神宗治下万历末期的宰相们的上奏文就会发现，在册立皇太子问题之外，当时阁政的大问题是矿税和福王庄田问题，这些都是由神宗皇帝的大私造成的专断行径。“明之亡，实亡于神宗”，这是《明史》中一句著名的“论赞”，它所隐含的信息是，在神宗时期，矛盾对立已经升级到不得不进行王朝更替的地步了。

李卓吾被捕入狱时的礼部尚书冯琦（1558—1603）是因批判李卓吾而知名的东林派人士，他因反对矿税而写道：“盖珰弁四出，搜括已空，士大夫既无能为百姓作主，……不但缙绅名教之所不齿，实亦天理王法之所不

容也。”[26]可见，矛盾对立已经激化到使士大夫在乡村中的根基遭到动摇的地步。冯琦们已经明确意识到这场对立事关他们自身的存亡，神宗的专权不仅是在名教史上不能容许的，甚至是为天理王法所不容的。于是，对于宦官在第一线进行实施的这条一己性专制路线，他们是要冒死抵抗的。

或许可以认为，抗租、奴变等事件从社会下层迫使着地主统治的重构，而来自上层皇帝的掠夺又使东林派人士们濒临存亡的危机关头。这一情形反而让他们觉醒到这次危机是天理王法的危机，他们的主体意识得以提升到如此的高度。他们并没有仅仅停留在向皇帝要求善政或是要皇帝转变意识的阶段。他们认定，相对于他们自身的“私”来说，皇帝的专权是“大私”，于是他们就确立起了能使自身之私（或称欲望）在天理的名下得到承认的经济主体性。正是因为这一主体的存在，才使他们能够觉悟到事关存亡的重大性和“邑无完家”的强烈危机，是已经觉悟的主体让他们流淌了抵抗的鲜血。正因为这一主体的确立，使得他们没有停留在仅仅是抱怨恶政的阶段，而是能够提倡公论，并设计出他们心中专制权力的应有图景。

换言之，这些士大夫们没有停留在被动的或是民本层面的请愿或对政府的批判，而是得以提出了为他们自

〔26〕 冯琦：《宗伯冯先生集》卷二七“申饬计典”。

己量身定制的新体制——分权式专制体制[27]。

这就是对欲的肯定和对“私”的伸张在明末这一历史时代所具有的一项历史性意义。

四、“天理—人欲”、“公—私”的新关系

让我们再次关注明末清初时期“天理—人欲”以及“公—私”的新关系的诸种形态。首先请看吕坤的以下论述：

> 物理人情，自然而已。圣人得其自然者以观天下，……拂其人欲自然之私，而顺其天理自然之公。故虽有倔强锢蔽之人，莫不憬悟而驯服，则圣人触其自然之机，而鼓其自然之情也。[28]

此处的“人欲自然之私”一语是非常符合这一时期特点的一个新词汇，必须要加以注意。

在中国，“自然”一词的含义不同于现代日语或欧洲

---

〔27〕 此处所谓“分权式”并非拥有军事权、裁判权的封建领主式的分割统治。例如清初李塨（参见“下论”第三章）也承认说“天子不能独理”，他设计的体制是兼采封建制的藩王和郡县制的官僚这两种方式之特点的方案。具体做法是以三年为一个考核期，允许连任（不可世袭），基本上是皇帝虽被赋与任免权，但实质上的行政权限大幅度地下放给官僚。李塨所言“大纲上总，细目悉任下，与今官僚几无权限者异，必久任而求功成”（《平书订》卷二“分土”第二）即是此意。这一设想与前述顾炎武的主张之间有异曲同工之处。

〔28〕 《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，第854页〕

使用该词时的语义，它含有“本然”、“本来”的意义。早在3世纪，老庄思想的信奉者和研究者郭象在讨论造物者的有无这个问题时认为先于万物的造物者并不存在，其结论是“明物之自然非有使然也”[29]，理解中国的“自然”含义需要联系这里的用法。[30] 这句话的意思是说，万物的生成并非由于造物者或超越者的劳作，而是本来如此的。郭象还说：“天地以万物为体，而万物必以自然为正，自然者，不为而自然者也。”[31]即，万物不是依赖于某种力量的作为而成为如此状态的，只是由于它只能如此而已，这就是以自然为正的万物的本来性状态。他还称这一自然为“物之自尔”[32]，这个“自尔”或许与佛教把“自然法尔”又称为“自尔”的那个“自尔”有所关联，他想表达的是，符合规律的存在方式就是自然。本来，自然的“自”除了“自己”、“自身”的意义之外，还有“原自”、“本自”、“固自”等组合，也就是说“自”有本来、原本之意，所以“自然”就既是“本来如此”的自然性状态，又是“只能如此”的本然性存在状态。朱熹说“父子欲其亲，君臣欲其义”，这是“他自然如此，不待作为”[33]。这里就是将“自然”的自

---

〔29〕 郭象注《庄子·知北游》。〔《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，中华书局，1961年，第764页〕

〔30〕 参见岛田虔次《朱子学与阳明学》（岩波书店，1967年）第一章第一节。

〔31〕 郭象注《庄子·逍遥游》。〔《庄子集释》，第20页〕

〔32〕 郭象注《庄子·知北游》中有“自然即物之自尔耳”一句。〔《庄子集释》，第764页〕

〔33〕 《朱子语类》卷六。〔黎靖德编，王星贤点校，中华书局，1994年，第112页〕

然性和本然（来）性这两方面统一起来看待的。正因为如此，“自然”一词就轻易地从“本来如此”之意转化为“应该如此”，又因为此，“自然”得以与“天理”结合成为“天理自然”。

时代发展至此，“自然”与一直处于负面地位的“人欲”一词结合在一起了（据笔者管见，“人欲”开始向正面意义转变的情况，从出现时间上说，此用例是最早的）。中国本来就没有否定生理性、本能性的个体欲望本身，甚至连朱熹也认为“饮食者，天理也”，但他又紧接着加以限定说：“要求美味，人欲也。”〔34〕这即是说，把饮食事先规定为应有之物，于是饮食也只在本来性层面上才被认可的。与此不同，这里的“人欲自然”同时也被当作是“私”，所以它是区别于本来性的自然性存在。正由于只是如此无他，所以它是自然。当然，我们在此还不能匆忙断定，这就是“自然”中的自然性与本来性开始分裂、“人欲自然”开始确立起其独立的领域。因为这个“自然”已经被预设好了，即它必须要通过被矫正、而且也只有经过被矫正，它才能够回归“天理自然”的本来性。但是，这个向本来性的回归，它不像朱子的“饮食”那样在“人欲”一词中舍弃了其自然性，而是在承认其自然性的基础上、并以此为基体的，向本来性的回归。在朱子那里，“本来”（或者说只有“本来”）才是自然，但在这里，“本来”被当成了“自然的

〔34〕《朱子语类》卷十三。〔中华书局版第224页〕

本来”。如果把朱子的天理自然看成是本来性自然的话，吕坤的天理自然就可以说成是自然性本来。本来不是自然，自然是本来；因为自然是本来，所以要使自然成为本来。在“只是如此无他”这一点上来说，天理和人欲都是自然，更进一步，承认人欲是“只是如此”的自然，在承认了它的“是如此”的基础上，再努力将其矫正到应有的本来状态。

本书下文还将论及，上述这种差异将引发天理的质的转变。这个质的不同是基于此处提出的“人欲”的特有性质，即，这里的“人欲”不单纯是个体的生理性、本能性即一己之内式的“欲”，它是“物质”、“所有”等的外向性即社会性的“欲”。个体之欲的本然是一己之内式的反身自求，与此不同，这个社会性的“欲”之本然是作为多种欲望相互间的问题而被社会化了的。此处的“矫正”也不仅是停留在克服一己之内式的“欲”，而是含有在各种欲望之间调整私心（egoism）之意。

换言之，吕坤的天理自然是对人欲自然所具有的相互间的对立而进行的扬弃。虽说作为天理自然，这是事先已经预设好的扬弃，但只要是扬弃，对立就是前提。也就是说，吕坤的天理，它从原理上就内含着人欲的对立，这是首先必须指出的一种新变化。

那么，“事先已经预设好的扬弃”所说的“事先”具体指什么呢？在吕坤那里，这就是被赋与的“分”。他说：“圣人在上，能使天下万物各止其当然之所，而无凌夺假借之患，夫是之谓各安其分，而天地位焉。能使天

地万物各遂其同然之情，而无抑郁倔强之态，夫是之谓各得其愿而万物育焉。”[35]上层人们的凌夺、假借与下层人们的抑郁、倔强，二者要依据“分”来互相制约，这个“分”就是上文所说的“事先”。关于上文中所说的“当然”，吕坤也论道：“说自然是第一等话，无所为而为；说当然是第二等话，性分之所当尽，职分之所当为。”[36]从这里可以清楚地看到：此处的当然之分就是“性分”和“职分”这类当时的人们被赋与的身份秩序。

然而，这种身份性秩序已经不同于那种把自然一元化式地统摄于本来之中、不由分说地将其紧紧束缚在身份等级制中的固定式身份制，而是一种新型的身份秩序。其特点即是：在保证社会上层已有的优越地位的同时（只限于将经济上的优越地位比照成为身份上的优越地位这种情况），承认“上下之分”的对立，并试图调和这种对立。至少，在原理层面上，这一秩序被认为是调和“分”之间的对立所应遵守的条理。从此，理开始被看成既是确定上下方向（不是左右平等的方向）的、又是调和阶层内相互间对立的社会性条理。这种对于理的认识上的转变是我们要指出的第二种新的变化。

那么，条理之所以成为条理的原理是什么呢？吕坤继续论述说：

---

〔35〕《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，第819页〕

〔36〕《呻吟语》卷一“谈道”。〔《吕坤全集》，第653页〕

世间万物皆有所欲，其欲亦是天理人情。天下万世公共之心，每怜万物有多少不得其欲处。有余者盈溢于所欲之外而死，不足者奔走于所欲之内而死，二者均，俱生之道也。常思天地生许多人物，自足以养之，然而不得其欲者，正缘不均之故耳。[37]

这段话的背景中贯穿有传统的万物一体之仁的思想，而它所反映出的理念则是，万物各自生成为独立的个体并且各全其生即是天理的调和状态，这种调和之理的原理就是“均”。

但是，此处所说的“均”当然不是对等、平等之意的“均”。

虽说如此，针对地主们相互之间的关系，还可见“造册之届期，恳革大蠹（即豪强、特权大地主），……平人心……以均众役”[38]等论述。这里的“均”如同均田均役的“均”一样，暂可算是在对等立场上的均分之意。上文吕坤所言“均”中当然也包含此义，但同时，它在另外的层次上也包含了地主与佃户奴仆之间，“在上者好施、在下者不求”这样一种意义上的“均”。正如要求象与鼠各取所需一样，此处的“均”只限于让二者按其自身分量“平等”地取用自己应得的那一份。

---

〔37〕《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，第839页〕

〔38〕《几亭全书》卷三七“辛巳役法议”。

然而，世间有“不得其欲者”的存在，老鼠所应得的部分也会被收缴殆尽。看到了这种不和谐，进而意识到这是一种“不均”，换言之，意识到“在下者”也是欲望冲突的诸方面中的一员。基于这种认识，希望“均”的条理不再是仅用来对付下层的，而是要同时推及对上、下双方的相互性管制。这一条理中的此种“均＝相互性”的追求，是我们要指出的理的第三种新变化。

总之，虽说依然是在“上下之分”的框架内的变化，但在理的内容里，已经开始关涉欲求间的对立、调和的社会性秩序、具有相互性的均这三个问题，这种新变化在思想史上是一种质的转变，而这一转变的基础就是在理中承认欲。

“欲”在理的名义下获得承认，这种状况一方面反映出“欲”缺乏自立性；天理通过将人欲纳入其中，重组并加强了其自身；另一方面，也就是从反面看，在理的名义下，欲在正坐标上的位置得到承认，藉此，“欲”在传统中的地位反而得以巩固。而且，也由于欲被统摄于理之中，欲反而开始向理渗透，最终使理的内容出现了本质性变革。

理的此种质变当然也波及到了“公—私”关系，如前所述，宋学以来的“公与私”的二律背反关系由此开始崩溃。“私”已经开始意味着欲望中的“个人之私”，而对“个人之私”弃之不顾的“公”，亦即皇帝一己的、也就是仅仅听任上层恣意妄为、无视“天下人”存在的所谓“一己之内”的天下大公，已经在原理层面上遭到

了否定。这种“公”，已经被以全天下人各自的“个人之私”为媒介而建立起来的更高层次上的公所扬弃。个人之私并不是与公对立的存在，个人之私既在公之中，又是被公贯通的，但这个贯通个人之私的公，使公的性质转变为立体性或结构性的存在。

宋学说：“公则一，私则万殊。至当归一，精义无二。人心不同如面，只是私心。”〔39〕这个平面上的“一”之公，即要将个别的“万殊”统摄到“一”的定理之中，换言之，这是一个要将一切都整齐划一到君君臣臣的身份等级秩序中的平面的、一元的天理之公。上述吕坤所论之“公”与宋学的这种“公”两相比较，其差异显而易见。至此，天理之公无论是在何种意义上都已不再是普遍绝对的“一”了。

李卓吾早已有言在先：“夫天下至大也，万民至众也，物之不齐，又物之情也。中无定在，……使其就吾之条理，而约之于‘中’，齐其不齐，而使之无太过不及之病也。是欲强天下使从己，驱天下使从礼，……礼为人心之所同然，本是一个千变万化活泼泼之理，而执之以为一定不可易之物，故又不知齐为何等，而故欲强而齐之，是以虽有德之主，亦不免于政刑之用也。……好恶从民之欲，而不以己之欲，是之谓礼。”〔40〕他的意思

〔39〕《河南程氏遗书》卷十五。〔《二程集》，程颢/程颐著，王孝鱼点校，中华书局，1981年，第144页〕

〔40〕《道古录》（卷上）。〔《李贽文集》第七卷，社会科学文献出版社，2000年，第364—365页〕

是说：至大至众的天下人人是个别多样的存在，要按照上层的“吾之条理”（即一成不变的并且是主观专断地确定下来的理的观念）将众人整齐划一地约束起来，这是不合道理的做法。这是刑政而不是礼政。所谓“理”，它不是“一”，而是千变万化、活泼泼的东西，个别多样的、具有主体性的灵活运用的姿态，才是真正的礼。

吕坤也曾说：“天下之事，有己所不欲而人欲者，有己所欲而人不欲者。这里还须理会，有无限妙处。”〔41〕无论是无善无恶派还是反无善无恶派，他们都认为理在现实的诸关系中有多种多样的呈现。这种认识已经成为当时的主流看法。此种状况意味着，不论是理还是公，它们在现实的诸关系的对立中，开始多层次地、或说是立体地发挥作用了。天理之公已不再是要依靠对“一之理”的一己之内性内求而被静态地感悟到的东西，而是作为个别多样的诸关系的条理秩序而被客观地加以认识的东西。这一点就是被称为经世治用或考证学的清初以降的“儒理学”（待后述）新潮流的先驱性活动，这种活动在思想史上应受到关注。

综合以上几点，我们称明末对欲的肯定和对私的伸张，是一种“剧变”。

---

〔41〕《呻吟语》卷三“应务”。〔《吕坤全集》，第728页〕

五、关于对李卓吾的评价

那么，对李卓吾的评价又是怎样的呢？本书后面还将详论，此处仅概括指出，不必说在对欲的肯定、对“私”的伸张方面，李卓吾是位先驱者，他还提出了不以君为原点、要以民为原点的政治观，主张理的多样性呈现，等等。在上述各方面的变化中，李卓吾都堪称先驱者。

在此，首先对岛田虔次氏的观点作一些探讨。在岛田氏看来，李卓吾是近代思维的挫折。

此处有必要申明，岛田氏所说的“挫折”并不是在“中国思想史的挫折”这一意义上使用的。不仅如此，甚至可以说，岛田氏是最早地、并且正确地提出“要把握明清之间连续的基础结构”（《中国近代思维的挫折》序）、并以此作为自己的研究课题的学者之一。在其思考的根柢处，内含有岛田氏的如下意图，那就是要发现宋代以后儒学思想之历史性展开的独特表现，据此研究成果来打破“亚洲停滞论”这一无稽之谈。岛田氏的该著作脱稿于 1948 年 4 月，比中国革命取得胜利、新中国建立早一年半，而该论著的构想则形成于更早时候的 7 年以前，即太平洋战争爆发的前一年，可见岛田氏的上述研究意图是多么地先行于时代！因为，在大约同时期构想成熟的丸山真男氏的《日本政治思想史研究》依然认为中国是个停滞的社会（这并非丸山氏本身的责任，正如丸山本人在该书“后记”中所述，当时中国学界的主流观点就是如此），他的研究也是依此立论的。联想到这些，我

们会更进一步理解岛田氏研究先行于时代的前瞻性。

岛田氏的此种研究意图，以及相关附带的一些具体观点，例如应当从连续性的角度来把握明清时代、要对儒学的作用给予积极的评价、中国的近代的完成应是人民共和国革命而不应是资产阶级市民革命，等等，所有这些地方都是能够引起我本人的共鸣的地方，换言之，我在这一切问题上都只不过是岛田氏的后进晚辈，属于受到启示而动的“后发者”。

岛田氏对于中国思想史完全没有“挫折”之感。既然如此，那他为什么曾一度提出“挫折”，而我为什么又要举出《中国近代思维的挫折》一文加以探讨呢？

岛田氏说：“比起从一开始就高举中国之独特性的大旗而放弃对它的理解这种做法来说，目前的最佳选择是，以整理得最为完善的各种欧洲式学术概念为指标，从中国里读出欧洲来。”（见《中国近代思维的挫折》“后记”）上述问题的理由就在于这个对欧洲的理解和领会，或者说是我认为原因在此。岛田氏所说的“从中国里读出欧洲来”，其蕴意当然不同于第二次世界大战前后出现的那批研究中常见的、把欧洲的概念生硬地套在中国身上，即以欧洲标准看中国或是欧洲式地读解中国。这一点在岛田氏自己的表述中清楚可见。他说要考察“自阳明至黄宗羲、顾炎武等的思想史中的路德式的、洛克式的、卢梭式的等思想”（见《中国近代思维的挫折》“补论”，着重号为岛田氏所加），此处的“某某式的”这种表述是慎重而意味深长的。（按照岛田氏的研究来说明

这里的“式的”之含义的话，那就是，黄宗羲虽然并不就是卢梭，但他在中国以不同的方式发挥过卢梭在欧洲曾发挥过的作用。如前所述，对这一点我也有同感。）

但与此同时，对岛田氏的观点我也有不同意见。他说：“自阳明至黄宗羲、顾炎武等的思想史中的路德式的、洛克式的、卢梭式的思想是片段的、扭曲的、错杂的，然而又绝非没有自身体系的，而是使人感到存在某种体系。”我不赞成的就是紧接在前述引文后的这个“片段的、扭曲的、错杂的”说法。这是由岛田氏通过欧洲的概念读解出来的中国式独特性——仅限于以欧洲式标准被判定为非的“非欧洲式中国”——虽说是有其自成一体的独特体系的，但它依然被看成是不完备的。我对岛田氏见解的不满，乍看可能有吹毛求疵之嫌，但是，实际上，这其中蕴涵着一个植根于日本近代的、不容小看的问题——此处暂不讨论这一点。

问题就在于，岛田氏缺乏一种既要通过研究欧洲去研究中国的独特性，同时又要以同样的操作利用研究中国得出的成果去观察欧洲，这样一种相互性的视点。换言之，至少在岛田氏写作这部论著的时候，他的视点在以下两方面较薄弱，即：一是在从欧洲看中国的同时，同样地反过来从中国看欧洲；二是从欧洲看中国的时候会感到中国是片段的扭曲的，同样的，反过来从中国看欧洲的话，欧洲也会是另一种方式的片段和扭曲。也就是说，欧洲是完备的或是不完备的，与此相同，在“即自性”或称“对自性”的意义上来说，中国也是完备的

或是不完备的存在。岛田氏在对这两方面的坚守和立场的严正性上是薄弱的。因此，我和岛田氏之间的差别就包含在“从一开始就高举中国之独特性的大旗而放弃对它的理解”这句话中。就我而言，我从一开始就把理解中国之独特性当成是自己的任务，不是对此项工作放弃与否的问题，而是把它看成必须的前提，我甚至认识到，放弃这一点就是不去读解中国。我想认清在相对的独特性意义上的完备而又不完备的中国。然而，并不是说现在已经认识清楚了。我说自己与岛田氏的理论有不同之处，但更准确地说应该是，目前还只有“不同之感”，尚未形成“不同之论说”。即便如此，在对岛田氏的观点很有共鸣的同时，我也还持有这样的“异见”，由于这个“异”，我特地举出了《中国近代思维的挫折》一书。

然而，我提出上述异意，恐怕并不符合岛田氏的本意。为什么这样说呢？对于岛田氏来说，以欧洲概念为指标，这只是无奈之举的第二手段，因为他的真正初衷就是要探明中国式的独特性，而非其他。但是，如果回到四十年前、岛田氏提出他的研究的时候来考虑的话，情形显然与今天有很大的不同。在当时，中国式独特性就是亚洲式独特性，而亚洲式独特性更多地意味着停滞、落后的独特性。联系这些情况来说的话，在岛田著作公之于世的时候，如果“高举”中国式独特性的话，这一行动对岛田来说几乎就是与“不读”中国同义的。假设此说法能够成立的话，那么，我这里的立异之说就不是针对岛田氏个人的，而是针对岛田氏成果发表之前

的以及从那以后至今的日本全部的中国思想史研究的成果而言的。不止于此，应该说，正是因为有了这些成果，我才有可能立异的。所以，从这个意义上说，这里的立异并非真正的“异”，而应当说它是对以往研究的继承。那么，我作为“后发者”、“后进”提出的“异”具体是什么呢？

岛田氏所说的“近代”严格地说是指近代的萌芽，但问题是，在这一“近代”中，引入了很多几乎是日本明治维新以来的近代概念，例如由于天人分裂而带来的人欲之人对天理性社会的自立、内在性人之自然对于外在性规范的自立，或者说是个人（私）对于社会（公）的自立等等。在这一见解的理论背景中，不必说我们能够窥见源自神、人分裂的欧洲近代市民社会，但岛田近代概念的特征是将天理看成封建桎梏，而把人欲性的或是人性的自然看成是与之背离的、对抗的存在。

然而，即使在清末，自由、平等被当作天理（严复、康有为等），三民主义被推为公理（孙文），还有人把革命大势认定为理的力量（李大钊）等等，这样观察一下中国历史上的理的道统就可以发现，“理”并非只是作为一个词语残存下来的，而是作为主导当时的社会性正当、具有影响力的概念而存在的。这样一个“理”，并非在清末突然再生出来的，而是经历了明末清初的上述本质变化后，又经过戴震（下文详述）的理观这一环节，才切实地使理自身发生了变革，最终演变出这一结果。换言之，应当这样考虑，即：理在经由清代这一历

史过程中，它从一个封建秩序的原理很快地蜕变成为清末共和秩序式的原理，完成了它的自我转换，在这一点上，中国式近代——作为天理式展开——的相对的独立性显现出来。

岛田氏把李卓吾看成是“中国近代思维的一个顶点”，把“童心”看成是“良知的成年”（前举书，第183页），其依据是，毕竟这是针对“外”之天理式规范的“内”之人类自然的彻底的对于自我的主张——此处有个性自我之自律的萌芽。但是，仅用针对“天理（外）的人欲（内）”这一视点来把握“童心”是不能完全把握得了的。本来，我对于岛田氏将“童心”看成是“良知的成年”这一点并无不同意见，甚至对于很早就论证了“王阳明—李卓吾”这一思想史上的展开脉络的岛田研究深表敬意。但如今我看到，岛田氏把“童心”认作“良知的成年”的依据是阳明所说的“理障”（作为命题是“无善无恶”）的彻底的成长（下文详述）。

如所周知，“理障”并不是存在论式地否定佛，而是针对那些由“分别”空想出来的所谓“假佛”，让人们见到作为无分别、自然法尔之当体的真佛。换言之，他们是为了选定相对于假理（宋代以来既成的“定理”、上文论及的“吾之条理”）的真理（立足于明代社会现实的理、上文论及的新理、即不是“去人欲”式的而是“存人欲”式的）而斗争的，最早参加这场斗争并且将其进行到底的就是李卓吾的“童心”（=理），我是在此意义上称之为“成年”的。称其为“最早”，是因为当时虽然

已经能够把自然解释为“情之自然”，但仍然还停留在把“情”仅看成是孝悌之情的层面上，“童心”说最早打破了当时的这种本来一元化的限制。所谓“彻底”，是指它最终把“穿衣吃饭”归入自然来把握。

但是，李卓吾只能借助“真空”这一佛教概念来界定“童心”，虽然称之为“人伦物理”，但并未昭示存人欲式的理的内涵，更没能将其命题化。结果，具有讽刺意味的是，反倒是李卓吾的批判者王船山提出上述“人欲之大公即天理之至正”的口号，才终于将“童心”命题化。由于存在这样的演变过程，“真空”恰好就如一个在存在论层面上否定理、背叛理的异端而不得不遭到批判。然而，事实是，就连“空”、“空定”这类他说的“真空”才真正是朝着真的理的目标而进行的艰苦斗争。关于这个问题，本书“上论”部分还将述其大概，同时，荒木见悟最近也有更为详细和明确的论述[42]。

换言之，准确地说，李卓吾是对于既成的天理的反逆者，这种反逆的坚决彻底和极度激烈使他陷入了孤绝状态。而全然不将自己的孤绝状态放在心上的那种过分狷介的作风，使李卓吾显得格外背叛理并成为“个”性的存在，这一切就是事实的真相。

由于这一点，李卓吾无一例外地遭到了黄、顾、王等本应是其思想继承者的人们的排斥，被他们视为异

---

〔42〕 荒木见悟《佛教与阳明学》，第三文明社，来格鲁斯文库，1979 年。同氏《明末宗教思想研究》，创文社，东洋学丛书，1979 年。

端。这种情形几近异常，李卓吾的“个”性化的主体，让不少人感到它更适合在市民社会中得到继承，这种个性化主体在当时社会很突兀。

然而，上述事实并不意味着李卓吾已经跳出了专制体制，在自由的天地中飞翔。不仅如此，他还积极地要做一个忠孝之人，这一点十分清楚，不必多费篇章。李卓吾并非孤身一个脱离了他所生活的时代，他只是与当时大多数无善无恶派人士一样，由于强烈地渴望“不事家产”的人生道路，靠自身超凡脱俗的远见，不断地在追求人的本质。同时，他将儒、佛之间的界限一扫而光，过于真实地透视了“真空”，因此就过度偏离了带有政治规划性质的、由地主主导的乡村重建的运动。

在当时，皇帝与地主、特权大地主与一般地主之间，地主与自耕农、地主·自耕农与佃户·奴仆、商人与地主·自耕农·佃户等等的各阶层之间的矛盾开始错综复杂地显露出来。李卓吾自不必说，黄、顾、王等许多人士分别生活在不同地域，经历不一、生活时期不同、气质性格各异，但他们都从各自不同的立场出发、以各自的视点不约而同地抓住了这些多层次多形态的矛盾。他们之间各方面的差异造成了他们各自的思想活动的不同，或者说，尽管产生了一些矛盾和对立，但是，透过各种矛盾可以发现，他们几乎全部殊途同归，其目标就是欲·私的伸张或政治观的变革。他们同样都是明末清初时期的时代之子。

总而言之，李卓吾追求个人化、个性化自我的独

立，因此，他的一切理应得到上述这种继承发扬。但他却是孤绝无傍、单枪匹马的先驱，结果，这种先驱性因他的独特风貌而一直被视为异端。虽然如此，由于李卓吾思想活动的真髓是历史的真髓，所以他的思想得到了历史性继承。针对这种情况使用“挫折”一词时，在思想史上并不是恰当的表述。之所以说它不恰当，是因为这一表述没有对上一节讨论的该时期出现的新变化给予正当的评价，也没有对在这些变化中李卓吾所具有的真正的先驱性给予正面评价。

岛田氏所设想的近代，是内在的自我的确定（个性化自我的自立）和对外部世界的客观性合理性的把握。这一设想也影响了他对清代考据学的评价，他一方面正确地认为清代考据学“在最深层的意义上是明代心学的继续，是展开”，但同时又说“这不是自然的展开，而是被强制的、被扭曲的”展开（《朱子学与阳明学》“后记”）。对于清代思想的这种不幸状况的具体内涵，岛田氏未必已经充分探明，但至少可以说，如果采取清代思想是一种被扭曲的展开这一视点的话，那就不仅无法彻底解释明清之间的连续性，更无法解释清末革命思想的历史性继承。仅仅是基于这一思考，我才对岛田氏的李卓吾评价提出异议的。（可以预想，对阳明学的评价也与此相关，详见下一节。）

此外还有一种观点，就是把李卓吾看成是与政治体制直接相关的思想家，从这个角度对其进行考量。由于这种观点最直接地关涉到对阳明学的评价问题，所以我

将主要论证留待下节内容。但是，正如下节所述，这种看法还关涉到另一个问题，即，把明末清初看成是思想史上的终结，认为清代在思想史上毫无价值可言这样一种判断。在此只就这方面问题陈述己见。

认为清代在思想史上毫无地位或是认为它是黑暗年代的观点影响相当广泛。之所以如此，是因为这一观点自有其根据。

根据之一，黄宗羲、顾炎武、王船山这批在思想史上受到高度评价的人，他们无一例外都是反清的所谓“守节遗老”；清末以章炳麟为代表的革命派通过反清开辟了反专制的道路，即，反清是共和革命的起点；还有，以鲁迅为代表的民国初期的新文学、新思想运动中的反封建言行，实际上是矛头指向清代以来由地主掌权的父家长制式的宗法统治制度的；再有，毛泽东革命要打倒的“政权、族权、神权、夫权”等“封建家族统治体系的思想与制度”及其“全部权力根基”的地主政权（见《湖南农民运动考察报告》）正是清朝政权的特质和遗制。中国的这种反清＝反专制＝反封建的认识，与战后日本的反法西斯、反封建的各种潮流以及从中国革命的胜利望见了亚洲的曙光这种人民式憧憬之间，产生了一定的共振作用，这种共振感觉成为历史学专家们“反清”视点的一个内在性根据。

此外，稍有别于上述根据的另一情况是，日本战后的中国哲学研究，打破了二次世界大战以前的经学式研究的框架，将朱子学・阳明学纳入哲学固有的视野加以

把握，尤其在理气论研究方面取得了重大成果。但在获得成功的反面，理气论为中心的视界无法充分把握清代思想丰富多彩的局面，也就是说，目前的问题是，我们的研究尚未能克服这一视点的局限性。

认为清代考据学是针对心学泛滥作出的自我反思，或是迫于清政府的思想压制而进行的自我限制——这类俗论的影响余威尚存。然而，性理学—心学—经世治用—考据学……如此的范畴划分虽有其便利之处，但这种便利有时反而也会产生出受其局限的弊害。而且，借助范畴进行的辨异的工作已使手段逐渐化为目的本身，这种现象上的差异究竟是在怎样的基础性结构之上发展起来的呢？综合性地把握这一问题的史学研究工作几乎没有进展。因此可以说，相对于清末革命思想研究所达到的高水准而言，清代思想史的研究水平过低，二者相较，有失均衡。清代思想史研究的这种现状又与前述“反清”视点纠缠在一起，导致了人们对清代的评价总体上是否定性的。

另一方面，众所周知，清代又是一个人才辈出的时代，以颜元、李塨、戴震、章学诚、纪昀、袁枚为代表的大批人物在思想、历史、文学等领域广泛涌现，丰富多样的文化使这一时代堪称是商人、地主等“富人文化”的全盛期。

抹杀这个时代的历史意义或是认定它为黑暗时代是无视事实存在的做法。要言之，综合性地把握这一事实的视点就是自己主动认可那些在我们中间尚未确立起来

的东西。这一点与在思想史上分析找出中国式近代的工作密切相关，故在此附言说明。

六、关于对阳明学的评价

有种观点认为，朱子学是封建思想在中国的确立，阳明学是在朱子学＝中国封建思想动摇·解体时期，对这一封建思想的重建和补充加强。这一观点的主旨大意如下。[43]

朱子学是以君臣上下式的身份秩序（忠）为其基轴，同时以亚细亚式的血缘性上下之分（孝）作为其补充的学说。这个血缘性“分”的存在，反映着封建土地所有者一方面以官僚的身份从体制的内部参与到王朝的权力机构之中，同时在这一体制的系列当中还要把地主·佃户的父家长式的拟制血缘性关系包含进去。但在明朝建立后，由于在乡地主的没落、奴仆沦为佃户或走向自立之趋势的增强以及佃户地位的提高等因素，乡村的血缘性结构面临动摇和解体的危机。要应对这一危机的王阳明试图通过全面扩大以良知＝孝为基本视角的拟制血缘式意识形态，来补救现实的拟制血缘式秩序解体的危机。但最终的结局是，王阳明的这一尝试在明末清初时期以遭遇自身内在的矛盾这种方式，事实上以挫折而告终。因此，这种观点就认为中国思想史在时间长河

---

〔43〕 持此观点的学者有守本顺一郎和岩间一雄。见守本著《东洋政治思想史研究》（未来社，1967 年）、岩间著前举书。

的这个节点上已经“终结”乃至被“冻结”了。[44]

---

〔44〕 岩间氏认为，李卓吾一方面把自立性人之自然（即有童心之人）看成是人之本性，同时又把彻底否定自我或无条件的恭顺（孝）看作人之本性，他陷入了自相矛盾之中。据此，岩间认为：卓吾之学中亚细亚式的（血缘成分）、古代性的（佛教式思维）、封建性的（身份秩序）诸种要素“几乎是显而易见地分裂着，这就是为补充和巩固朱子学而诞生的阳明学的终结”（前举书第292页）。

奥崎裕司在大的线索上援引了上述岩间的思路，认为“阳明学是中国式封建思想本身的失败”，阳明学是支撑封建制度末期这一历史阶段的“最后的思想、最后的幻想”，所以这之后就只有“混乱与低迷”。而作为阳明学继承者的李卓吾也就因此成为在重组、巩固方面很有才干的、统治者方面最后的思想家，例如，奥崎把李卓吾对欲望的肯定看成是试图将农民的欲望纳入统治者的思想之中并对其作无害化处理的努力。同时，奥崎还认为，自此以后，新思想难以创出，以至于思想被“冻结在清王朝的军事政权之下”（奥崎前引书第398—405、450、474等处）。

岩间在此所说的“古代性的”或“自我否定”都是援用了守本氏的独特的佛教观，意即：把佛教视为否定自我＝肯定现实的思维，这种思维也即是奴隶统治的思维，所以佛教是古代性的思维。立足于这一观点，岩间氏就在论文《李卓吾思想中的历史性性格》（《科学与思想》十三号，新日本出版社）中评价说，李卓吾的“真空”思想“出人意外地具有保守性、正统性”。不仅如此，该论文还说，李卓吾因为与“以全体为真实、以个体为空无的佛教式思维”有关，所以他“不得不联通依赖佛这一全体，个体才能成立，即个体只有在观念性虚构中才得以成立的世界”等等。换言之，“在李卓吾看来，佛是最原初地生出人类始祖之一切诸鬼的最初的父母＝‘初生爷娘’，佛就是作为这样一种存在而君临一切诸灵（＝灵）之上的。……这样，原先靠理统合在一起的地主等的封建联合体，如今被转换为由佛来统括的、圣贤主导下的生产者联合体即爱的共同体……即：个体与某种只有在观念的虚构中才得以成立的世界联通了。”此处的“初生爷娘”是《观音问》中的用语，意思是指佛教中的所谓“父母未生前”即“本来面目”。上文岩间氏所谓“最原初地生出人类始祖之一切诸鬼的最初的父母”这种奇异的解释不知出自何方!?初生爷娘即本来面目是指自己即佛的本体。《观音问》中的“初生爷娘”虽然观念性色彩较强，但从该词的本义上说，其语义是很清楚的。“坦率地说，分析如此坚韧的思辨活动，本人的脑力过于贫弱”（岛田氏对岩间氏的评论。《中国近代思维的挫折》的“后记”），这就是我的感想。

另外，针对奥崎氏的李卓吾论，我的不同意见已发表在《明末清初思想研究的当前问题》（《历史学研究》第468号）一文中。

上述观点的特征是，把皇帝和地主的联合统治体制看成是明代的封建体制，认为明代的主要矛盾事实上就是农民与地主的对抗关系，把农民的自立·地位上升直接认定为动摇上述封建体制的主因。从这一观点出发，王阳明本人就被认定为体制内部的一分子，针对乡村中血缘性关系的动摇，他试图依赖人们重视血缘关系的思想去重建、强化封建体制。对王阳明这个人物的如此定性所带来的后果是，阳明学在中国思想史上被定位为明代封建体制的意识形态，于是阳明学就长期被农民方面视为应被瓦解、变革或必然应被瓦解、变革的对象。

如果仅就把阳明学看成是重建、强化体制之学这一点而言，那么，从它的出现与“十段法”的实施时期相重合这一事实推测[45]，阳明学是针对里甲制动摇、瓦解的现状，致力于对乡村秩序进行某种重组和强化的思想。对于这一点，应该没有太大的反对意见吧。然而，这里的问题首先是，这种重建、强化的结局如何呢？采取上述观点的论者认为，阳明学的尝试带来了新的矛盾，接下来就是在明末时期遭遇了挫折。这等于是把阳明学看成是为里甲性体制＝封建体制殉葬的意识形态。换言之，持此观点的论者所认识的明代封建体制仅仅是里甲式专制体制这一种形式，武断地认为这种封建体制的动摇和瓦解就是贯穿明清两代的中国封建体制的动摇

---

〔45〕 参见小山正明《明代十段法研究（一）》（仁井田陞追悼论集《前近代亚洲的法与社会》）、《同前（二）》（《文化科学纪要》十号，千叶大学文理学部）。

与瓦解，于是，以重组和补充强化里甲制方式重新建构了新的封建体制的清代专制体制事实上被置于讨论范围之外了。

但事实上，如前所述，如果说是重组和补充强化的话，王阳明的尝试被李卓吾—黄宗羲、顾炎武、王船山等人所继承，并在思想史上得到了发展。这一发展过程与清代封建体制新的展开过程是相对应的，也就是说，王阳明在重组和补充加强方面所作出的努力最终获得了成功而非遭受了挫折。

换言之，王阳明在主观上是要重组和强化里甲制，但客观上却使这一体制进一步遭到了瓦解，因为他的重组是非里甲式的，而是在乡村中由地主主导的、带有反明代专制体制这种性质的重组，这一点正体现了阳明思想的历史意义。

如果对宋代以后的中国封建时代作一个暂定性历史分期的话，我认为，王阳明生活的正德朝至明末清初这一段是个过渡时期，以此为分界线，此前与此后的封建时代可以清晰地分成前期和后期两个阶段，我所观察到的“后期”已然不是毫无新思想的、行将毁灭的“冻结期”，而是继续一边继承前期、一边迎接新的展开的时期。正由于这种新的展开，反而孕育了新的矛盾，即：出人意外地在其自身内部开始孕育出“近代”这一“鬼胎”。以辩证法的思维来看的话，此一时期是处于“反”的发展阶段。

行文至此，我联想到了田中正俊的研究，他曾说，

研究封建制的第一大课题即是“通过讨论封建制的解体过程、变革过程以及解体＝变革的主体是什么这些问题来阐明封建制”。[46] 在这一限定上找寻符合条件的正当的所谓“解体＝变革的主体”的话，依前述论者的观点看，这一主体就只能狭义地限定为处在地主和佃户的对立之中的佃户（或奴仆）方面了。换言之，王阳明等出身于地主阶级的士大夫阶层未被赋与作为变革主体的历史任务。退一步说，即便是被赋与了某种任务，也只不过是一种“负面主体”的作用，即，王阳明们对封建体制进行的修补性的重建进一步激化了矛盾，反而加速了封建制的解体。

那么，在封建制向后期推移的过程中，阳明学在思想史上究竟发挥过何种作用呢？现概述如下。

（一）王阳明看到朱子学式的理观（君臣上下一元化的“一”之定理）已无法充分应对当时的乡村内外的各种矛盾，在这种现实认识的基础上，他针对各种矛盾具体探索能适应现状的秩序伦理（事上磨炼），并且，他还把这种伦理判断的实施全权委托给了实际面对这些矛盾的现场当事人。即，理并非作为外在之定理而存在，而是存在于各人的内在的道德主体（心即理——致良知）之中的。阳明这样做的结果是，如岛田氏所论，王阳明强调不要从教条而是从心＝主体方面出发关注现实，他

〔46〕 田中正俊论文《中国的变革与封建制研究的当前课题（一）》，载《历史评论》第271号。

没有把经典教条化、绝对化，而是历史地将其化为相对性存在。

（二）在宋学中，士大夫独善其身式的道德完善程度被认为是乡村统治的关键所在，对于依靠士大夫的道德风尚由上而下地感化民众持乐观态度（新民），而另一方面，士大夫们严格律己的道学式修养（学以至圣）成为必须之举。王阳明就是挣脱了这种认识和方法论（格物穷理），将自己置于“民”的水平上（亲民、万物一体之仁），寄希望于民众发挥他们的当下良知（满街皆是圣人），阳明不把道德的承担者仅仅限定在士大夫、官僚身上，他要将其扩大至地主阶层、市井商人阶层，甚至于农民、工匠阶层，换言之，自父老、布衣以至于田父、野老以及市井的庶民阶层，这些都是阳明要扩大吸收的对象。此种努力带来的后果是，一方面，体制意识形态（主要是孝悌）有望渗透至乡村和城市的各下等阶层，但反过来，这种努力又唤醒了上述各阶层的主体意识，理被各阶层共同承担的结果就是与此处的前一项即（一）一起，承认了对理的个别多样性的发现，由此开辟出使理相对化的道路。

（三）排斥将既成的理的观念（定理）以外部强加给现实或是将现实情况硬塞进既成的理的观念的框架之中的做法（无善、无恶、理障），主张“吾心之是非”，要在现实之中发挥心＝理的功用，这样做的结果是，现实被反映到理的观念之中，很快地，欲望进入理的内涵之中的路径也被打通了。

上述（一）（二）（三）方面（不必说李卓吾思想在这三方面都是“成年”）进入清代后带来了对现实性理的秩序的探索（经世治用之学、存人欲之天理）、经典的进一步相对化（考证学）、历史学的自立（浙东史学）、在社会性关联中以欲望为基础的理观的成立（戴震理学）等等，而这些活动又更进一步深化、发展了（一）（二）（三）的各方面。这个情况该是人所共知的。换言之，李卓吾对于他后面的一个时代来说是先驱，而王阳明则是更早的先行者，本章第五节之前的内容中所述“新变化”就是以阳明学为渊源生发而来的。

总之，王阳明思想并不是在令现有事物的整体结构继续保持原状的状态下，仅仅另外寻找一个东西来遮掩既成事物上显露出的那些破绽，而是要以存在于现有事物之中、又必然性地导致现有事物出现破绽的异物或新生事物为轴心去重组现有事物的结构方式本身。无论王阳明本人的主观愿望如何，从客观上看，他对意识形态的重构就是背离体制的重构[47]，依据这一点，阳明思想理应算作变革当时体制的主体。

基于以上论述，在此作一点补充，探讨关于把李卓

---

〔47〕 附带说明一下，阳明的理（良知）中包含孝悌等家长式的秩序伦理的内容稍多，这反映出阳明的理是为了应对乡村模式的秩序而不是针对君民一元化秩序的，这是一种不同机能的体现。有人认为阳明的理的这种特征与当时乡村模式的（=血缘性）秩序的解体现状成背道而驰之状，属应对不利，这种看法太表面化。更不必说，这更不是岩间氏所谓的“孝的全面化”那样单纯的问题。王阳明的理反映了丈量、矿税、救饥、施贫、吏胥、均田均役等明末重组乡村的事业中最为紧要的各项事务，这些例子可清楚地明证笔者的上述论点（参见“另文”第234—235页）。

吾视为体制思想家的问题。

如果把王阳明—李卓吾称为“体制思想家”的理由仅仅是因为他们使封建体制由前期转入后期，或者是把这种转换中出现的体制上的变化称为“体制思想家”的重组、加固的话，这是借用“体制”一词确定的一种称呼，这只是源于修辞偏好的一种称呼而已。从这个角度即“与体制有关的思想家”的意义上称王、李为“体制思想家”的话，我并无异议。

但是，假如这个“体制思想家”中的“体制”一语是从封建统治体制即是变革对象，或者说作为封建秩序担当者的士大夫的思想从根本上就是变革对象这样一种观点出发而采用的用语的话，那么事情就不止限于修辞上的偏好问题了。

问题在于研究者对以下两种态度作何种选择。一种态度是，承认士大夫＝知识分子在历史上是作为变革的主体而存在的；另一种态度是，认定士大夫与农民是隶属于不同统治阶级的，他们的这一立场决定了其思想意识虽然也包含有一些表面看来尚属进步的内容，但实质上不过是不得已的妥协或是为自救而采取的补救措施，因此，是必定要被瓦解的思想意识，或是在加速了统治阶级自我瓦解的意义上才承认其价值，换言之，就是将士大夫的思想意识看成是变革的“负面性主体”。能否把李卓吾的思想看成是维护体制的或者是对体制进行重构和补充加强的？如果在这一点上存在争议的话，恐怕问题就在于以上两种态度的不同。

在此一并讨论一下毛泽东的农民一元史观。毛泽东把三千年来中国封建社会的主要矛盾定为农民和地主之间的阶级矛盾，认为“只有这种农民的阶级斗争、农民起义和农民战争，才是历史发展的真正动力”。[48]不必说，这一历史观承载着以无产者的农民为变革主体的中国革命的当下课题，作为“观”的历史，它需要纵观过去发现今日之变革契机、身处现在而能察觉出未来的变革契机，毛泽东认清了这一点。从这种自觉的立场来说，只能承认唯有这个农民一元史观才使得革命时期的中国的历史学成为“学”。至少对置身于中国革命时期的当时的人来说……[49] 就是说，我们本来没有资格评判毛泽东历史观的正确与否，但对于身处今天的日本的我们来说，如果能这样限定自己的立场的话，那么对我们来说，学习外国史尤其是中国史、尤其是与近代直接相关的那一时期的中国史，这个事情就具有了“自身内在性意义”，而且是像“回飞镖”（boomerang）那样，成为一个掷出后、在击中目标的同时又立即返回我们自身的问题。

不必说每个人与中国学发生关系的具体关联方式以及接触中国学的契机，即便是这些中国学的相关人士他

---

〔48〕《中国革命和中国共产党》第一章第二节。毛泽东在该文中还进一步说：“……在这样的社会（指封建社会——沟口）中，只有农民和手工业工人是创造财富和创造文化的基本的阶级。”

〔49〕关于这一点，最近《光明日报》上刊载郭子亮的文章，认为“农民战争只起‘助产婆’的作用”（1979 年 12 月 6 日）。这是站在推动四个现代化的立场上的发言，也算是当前一“观”。

们本人与当今日本社会的关联方式，以及他们如何去建立关系的自我意识和各自的打算，我都无意在此作出论述，幸而也没有容纳这些内容的篇幅。在此只阐明本书的主旨，即是要探明思想领域中的亚洲近代的主体性本质即我们的当代性思想——它包括日常性思维、意识、价值观的历史性本质。从这一目的来说，把李卓吾思想判定为“体制的”、“非体制的”，还是“反体制的”，这只是一个第二义的问题。

换个角度说，如果仅把李卓吾看成是变革的对象而非主体的话，那么，他希望对当时的既成社会的“什么”作“怎样”的变革这一在其思想活动中体现其主观能动性的侧面事实上就是被弃之不顾，而与李卓吾干系重大的那个“什么”和“怎样”的历史性本质就会遗憾地欠缺了纵断面，与亚洲的一个近代脉络相通的一个亚洲式主体（它即是相对于欧洲的自为的存在）就会被消融于农民一元论的中国内在的、自在性的视点之中，宛如作为个体的蚕茧被还原成了一根普通的生丝。我正是因为忧惧会发生这种事情，所以才彻底地将李卓吾思想作为一个有生命的个体、一个主体性个体来看待的。同样的，从主体要变革“什么”、“怎样”变革的视角来看，王阳明也理应称得上是一个变革的主体。但是，即使最终的结果是导致了重组新体制，对阳明思想的评价——无论这种评价是否是农民式中国式的——相对于本书的主旨而言，它依然只能是第二义的。

七、关于中国思想史上的近代

目前的遗留问题是，在思想史领域中该如何去俯瞰前一节所论之封建时代后期？当然，这个问题与从何种视角去看待近代这个封建后期的直接延续时段的问题紧密相关，即与如何提炼作为中国独有之近代的历史性或主体性本质的问题密切相关。

关于中国近代，首先是时代划分问题。我赞同大多数人的划分意见，即把太平天国前后作为一个分界线，这之后是近代。我的理由是，自这一时期之后，旧有的“分”的意义上的均、平从其历史性本质上来看，已经开始向近代性平等转化了。我认为，这个近代在政治、经济思想上有孙文的资产阶级主导型的共和思想——其中兼有民生主义这一点是中国所独有的——逐渐孕育蓄蕾，最终使继起的人民的民生革命成熟开花，中国的近代也因此而跨越了一个阶段，开始踏入现代。之所以把上述结局看成是“开花”，是因为我认为只有农村中的无产阶级革命＝土地革命才是中国革命的主流。这一事实或许被认为是理所当然，但它实际上却很重要。因为，王阳明以后所见到的上述新潮流在明末清初时期以针对“王土”主张“民土”的形式呈现出来，后来又有颜元、李塨、戴震、龚自珍等人或直接或间接地围绕这个“民土”问题发出议论，这些议论在以佃户的上升为其背景的状况下的确是充实了“均”与“平”。将这一志向看作一个潮流的话，它在太平天国时期激流勇进，流入了近

代；换言之，我所谓的封建后期在思想史上能够被定位为近代的胚芽期或胞胎期。就这方面而言，它是为近代作准备的事前阶段，称之为“前近代时期”也是可能的，这也是拙著使用此语的缘由所在。我虽然对岛田氏的观点提出过异议，但其实在大的方向上我与岛田思路大体一致，即，不妨把王阳明看成是中国近代的远源。换言之，那些所谓的对封建体制的重组、补充加固是对于地主制式分权式专制的先驱性追求，这种追求反而必然地孕育了近代的胚芽。还可以理解为，以明末清初时期为转折点的地主主导的阶级性重构（将商人、自营地主引为同伴），诞出了佃户的阶级性应对，这种阶级对立一方面与专制性“公”的权力复杂地纠缠在一起——例如它一方面向乡绅地主们妥协，另一方面又在与之对立中对其加以限制，还有与之互补完善的方式——但从最终的结局来看，以地主制式结构为基础的中国最后的专制回光返照般地发挥了巨大作用，这一后期封建性结构的发展，反而不得不孕育出了民生主义式的近代。这一自我否定式（paradoxical）发展过程的胚芽就是阳明思想的出现。

那么，哲学思想上的状况又怎样呢？前述戴震的理学就是这个时代的成果之一。戴震所论作为“自然之分理”的理，是在各种欲望之间发挥调和作用的、相互间双向性的道理，戴震思想的这一点是继承吕坤而来的，但他又有不同于吕坤之处，即，吕坤的“分”是由“性分”、“职分”等表示的、作为上下秩序式的“分”，这些

是被预先规定好的东西，戴震则已经不同于此。戴震的“自然之分理”，如本书后面所论（“下论”第三章），它源于促使血气之自然（欲）调和的心知之自然（道德性先天知），而不是上下秩序式的“分”直接成为道理。道理源自人的心知，它并非性分或职分，从原理上说，心知作为一个整体是与人对等的存在。“分理”的“分”至少作为原则，它是人们相互之间“分有”或“分界”之“分”。不仅如此，存人欲式的天理也可被比拟为共同体式的“分理”，这样的“分理”得以确立起来的时候，朱子学以来的理观就彻底改变面貌，为清末的公理观开辟了道路。从这个意义上说，称戴震的理观为“近代的萌芽”确是名副其实的。

或许有人要问，在清末民初，儒学作为封建的吃人礼教难道不是主要应被打倒的对象吗？

的确，清朝也曾试图以朱子学作为其正统的体制教学以达到统辖人们思想的目的。然而，作为专制性体制教学的儒学，它与阳明以后直至戴震的儒学是不一样的，所以不能够用“封建的礼教”对二者一言以蔽之。为了避免出现这类用语上的混乱，我使用“儒理学”一词来概括上述后一种思想脉络。具体表述如下。

朱子学是担当宋代这一新时代的意识形态，正如《朱子行状》所说“一旦刚毅正直、守道循理之士出其间，则群议众排，指为道学，加以矫激之罪”。朱子学在当时甚至是常被指为“矫激”的昂扬新思。正如守本氏

曾以其它方式所论述的[50]，宋代朱子学在宋代自有其历史使命。

然而，由于朱子学以理的世界观为基干建立了自身的思想体系，使得它与唐代以前的儒学有显著的本质性差异，它也因此被称为“新儒学”或“理学”。这个“理的世界观”不是为宋代朱子学所独有的，经过了明代的阳明学，它一直被传承至清代，清中叶的戴震以后，其思想体系虽然渐趋多元，但理的基干性地位大致保留下来，直到清末前的时期，它都是不断展开的。在上述各时代的展开过程中，分属于不同的学术脉络的人们之间出现过争执和对立，但综合来看，这些争执和对立都是围绕理观的争执和对立，换言之，都是与理观的变革问题有关的争论。针对理气二元论，有理气一元论；针对性即理，有心即理；针对为善去恶，有无善无恶；针对

---

〔50〕 前举守本著书。在此附带讨论一下。守本氏认为理的固有性质有两方面，即内在性、原理性自然性以及超越性、实体性、超自然性，由于具有后者的性质，所以它被认为是封建性的。在封建时代，身份秩序被看成是所与之物，这一点反映在理的观念之中，如果是在此意义上认为朱子学的理是封建性的话，那是不会有人提出异议的。在这种情况下，或者也可以说理发挥着其超越性的功能。但是，如果要说理的固有性质的话，我认为它与“自然”概念一样，应被概括为被赋与性、先验性（即内在性）的，并且是正当、合道理（即原理性）的。问题在于正当、合道理被当作是被赋与的先天之物的这个被赋与性。当这个被赋与性被认作身份秩序时，理固然可以发挥超越性的作用，另一方面，这个被赋与性在后来的变迁中被认识为欲望或天赋人权的时候，理由于其内在的、原理性被赋与性，反而起了反抗或破坏身份秩序的作用。换言之，绝不可将超越性确定为理的固有性质之一。观察实际的变迁即可清楚地看到，阳明学致力于破坏宋学式理的实体性功能（定理），之后理就切实地获得了人性自然的内涵，实际的情况是，理固然已不发挥其超越性的功用，实体性超自然性的功用也丧失殆尽了。

去人欲式的天理，有存人欲式的天理，等等，这些争执、对立的流变过程，可以说也就是理观变革的流变过程，我用“儒理学”来概括、把握这一过程。如此一来，朱子学不仅具有使儒理学得以确立的划时代意义，它还建立了适合宋代的理观，从这一点上说，朱子学在儒理学史上可以被定位为“宋代朱子学”。如此一来，阳明学就是一方面继承儒理学的这一大方向，一方面又克服宋代式理观、建立起明代式理观的思想，清代诸学也是在儒理学的脉络中，一方面否定地继承明代式理观，同时又将其发展至清代式理观。对于明、清思想可以作如上的定位。换言之，虽然每个时代各自的理都是以不同的形态出现的，如朱子、王阳明、李卓吾、吕坤、王船山、颜元、戴震等等，但“儒理学”是对各时代具有各自的“理”这一理学潮流以及理观展开的流变过程的总称。能够作这样的处理的话，那么就可以认为这一儒理学展开的前方是康有为、谭嗣同、孙文等的理观。可以认为，他们依托这种“理观”最终获得了反专制、反封建的理念，确立起了“打倒封建礼教”这一意识形态上的主体。

那么，被视为该打倒的“礼教”是什么呢？从根本上说就是朱子学，但又不是甚至被指为“矫激”的宋代朱子学。经过了明、清两代，朱子学已成为科举的中心，被抬高为专制统治的思想理论，而宋代朱子学是作为君臣、父子上下秩序的理论发挥其功用的，它并不等于那个在整个明清时代普遍适用的、作为体制性教化之

学的朱子学。对后者，可称之为“体制朱子学”，或采用更为一般性的说法就是“体制儒学”。当然，即便是这个体制儒学，它也不是宋代朱子学如化石般一成不变地延续下来的东西，回应时代要求的本质性变化也在不断出现着。而且，这个体制儒学和儒理学并非一方拥护体制、一方反对体制这样地截然分为两个阵营、相互对峙，儒理学起着对体制儒学进行重构、补充加强的作用，体制儒学则对儒理学的展开起着限制甚或规定其发展方向等的作用，二者是相互影响的关系。在此意义上说，这二者像两股索条绞编成一根绳子那样，浑然一体成为潮流。因此，有时这两股线索并不分明，看起来像是只有一股潮流在活动，但是，体制儒学严格固守上下贵贱的身份秩序（忠与孝），而儒理学则不同，它很快就在清代中叶以后自行打破了这种上下秩序的框架，成为对抗“上下型秩序”的逆子叛臣。依据这样的变化过程来看，上述两条线索还是应当区别对待。

换言之，体制儒学始终都只是由上而下的、专制性和父家长式的思想理论，而儒理学则不同于此，它总是在与现实紧密结合，或者说是在与现实矛盾的斗争过程中不断将这些斗争反映到理观之中，对自身进行着变革。而随着时代的发展，体制儒学的僵硬和脱离现实就造成了它与儒理学之间的分歧，儒理学在近代性方面的成熟（除此以外还有来自海外的基督教、进化论、近代欧洲市民思想、马克思主义的影响，内部的公羊春秋、佛教、诸子学等的纠葛）使得它与体制儒学之间的分歧进一步加

深，最终导致体制儒学成为了儒理学的变革对象。

如果上述解读能够成立的话，那么二次世界大战结束后由山井涌、山下龙二等人努力探索的“气的哲学”的谱系就可以在儒理学的系统中重新加以把握。同时，还能够一并得到确认的是，气哲学的目标并非要使气压倒理或是否定理以使气确立起来（这一点常被误解），而是要通过扩大气的比重或是通过加强气的渗透去实现对理的变革。

透过理观考察中国哲学思想（从同为士大夫的经世之学这一儒学、儒理学的共通的独特之处来说，它又同时拥有政治、经济思想的一面）的展开，这一观点是以解明中国思想的近代式展开的独特模式为前提和结果的。例如，理所附带的“天理自然之公”的天、自然、公等诸概念与日本的这些概念或欧洲的神、自然、近代联邦概念相比，具有何种相对的独特性？并且，它们在与理一同展开的过程中，其内涵有些什么变化？为这些问题寻求答案，无论是作为前提还是作为结果，都是必须要完成的工作。

如果完不成上述工作，那么下面的问题就显而易见。即，无论是“从自然到作为”的理解框架，还是模拟神人分裂框架的天人分裂，或是针对整体的个体独立等各式各样的欧洲式或日本式的指标，也就是以欧洲或日本的近代为依据的评价基准，对于中国的近代几乎是完全不能通用的。

举例来说，上文已略有提及的、“自然即本然”这一

独特的中国式自然观就属于这类问题。这种自然观是不承认人为性介入的本然性自然观，它阻止了将道德从自然中分离出去；而且，这种自然观与其说它视自然为“如是”，毋宁说视之为“如是无他”的本来性形态，因此，这种自然观阻碍了将自然视为“如是”之对象并对其加以分析的自然科学的发展。然而，正是由于这种本然性自然观的存在，人们容许并承认在理的许可范围内的社会性欲望，又由于这种本然性自然观，人们把欲望的调和看成是先验性存在，也即是造就出从道德上把握政治的独特的近代政治观（公理性政治观）。除此之外，由于本然性自然观不将自然看成是分析性研究的对象，因此还产生了综合把握人类身心的本然性状态之独特的中医学等。

而且，由于“天人合一”的思想，中国人将“天则”性秩序认作内在于自身的自然，这种思维一方面阻碍了把政治看成是理性之作为的欧洲式近代自然法，另一方面，由于“天人合一”的天与其说是宿命性的“天行性天”，不如说它是“理”性的天[51]，正如本书“下论”第四章还将论及的那样。不久，由于理之内涵的展开，人们反倒把平等当作天赋人权来把握，而且以天的整体性、普遍性为背景的平等，也不只被看成是政治权利的平等并且在其中也包含全民性经济平等。而且，中国的

---

〔51〕 参见拙论《天人合一中的中国式独特性》，载日本思想大系《佐藤一斋、大盐中斋集》，岩波书店，1980 年。

“公”与日本的“公”(读音为 ōyake)性质不同，在语源上它具有“通、共”的意味，在道德原理上它与“私”是二律背反的关系。因此，与荻生徂徠式的即日本式的“公”(ōyake)不同，中国的公没有产生出自我的领域性自立(参见《辩名》)，相反地，在中国，产生出了针对“奸邪”之私，作为“通”、“共”的“平分”[52]，或者说是针对少数人的利己之私、作为多数人或全体人的反利己的公，产生出了反私、反专制的国民性公[53]。

关于中国思想史上这些概念的相对独立性问题，今后还需要细致地研究解明。在目前阶段，我粗略地俯瞰得出的结论是，这些概念从中国近代思维的角度而言，它们已经呈现出值得提炼分析的独特的发展形式。

虽说我们无法从中国的近代中分析出“个人的自立”这样一条思想线索，但却可以预见到，中国的近代是其独特的共和革命、人民革命，中国的近代思想要从共同体式的、例如万物一体之仁——大同思想的潮流中分析提取出来。而且，天、理、自然、公就是那些共同体式的思想的体现，在思想史上，亚洲的一个近代的历史性或曰主体性本质也理当能够通过这些研究，得到探索并确定。

本书的工作不过是为探索这种本质所做的第一阶段的工作，探索是为确定而做的工作，虽说如此，毕竟第

---

〔52〕《说文解字》释义：“公，平分也。”〔《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，上海古籍出版社，1988 年，第 49 页〕

〔53〕参见拙论《公私概念在中国的展开》，《思想》第 669 号。

一步是迈向第二步的必经之路，在这一点上说，本书的工作也还是有意义的。

以上，一方面围绕李卓吾思想，一方面从为近代溯源的观点对明清思想的展开过程中呈现出的中国式独特形态及其存在的问题等，以“序章”的形式进行了概括性论述。



上　论

明代后期的思想转换

导　言

在像本书这样的体裁的著作中，下面的写作或许有些另类。因为整个“上论”完全用在了从人的思想内部叙述生活在明末的一位思想者——李卓吾的生平。有几点需要指出，一是，明末（16 世纪末、17 世纪初）这一时期在中国思想史上是异常独特醒目的，它充满了光芒，异彩纷呈。也正因如此，这又是一个局面复杂、不易解读明了的时期。另一点是，李卓吾作为此一时期最具典型意义的思想者——很像民国时期的鲁迅——被提炼出来加以研究，也即是说，李卓吾的生涯将明末这一时期的历史性矛盾极为尖锐地呈现出来。再有一点是，在我看来，李卓吾是个“思想者”而不是“思想家”，他没有提出比如像王阳明“心即理”那样的命题，换句话说，他没有建构起自己的思想阵地。如果说李卓吾有些什么的话，那仅仅是他拒绝和否定既成的秩序伦理的“觉悟”这样一种彻底的非或背（叛）的存在。另外，李卓吾以 76 岁高龄狱中自刎，从这种极端的赴死方式可以看到，虽然他是那一历史时期最具典型意义的生活者，

但也许正因为如此，李卓吾已经遭到了他所生活的时代的排斥打击，更进一步的结局是，被视为其思想的继承人的下一代即明末清初的代表性思想家（黄宗羲、顾炎武、王船山等）甚至也视其为异端，大加排斥。

这些情况一方面使我对李卓吾这个人物本身产生出强烈的人学方面的兴趣，另一方面也强化了我的另一种想法，即：不了解李卓吾本人，就无法探明其思想活动的轨迹以及在他身上自然而然地体现出的“明末”这一时代的风貌。然而，要了解三百几十年前生活在异国的某一人物的情况，绝非易事。首先，如果对该人物所生活的时代的整体状况不了解，那么这件事实际上就是不可能的。不过，我还是要斗胆挑战这一不太有把握的尝试。我阅读了与李卓吾同时代的、尤其是与他关系深厚的人们的著述，同时，为了解其历史地位，也阅读了他之前和之后时代的有代表性的人物的著述，在黑暗中不断地摸索前进。我之所以敢于这样坚持着，首先是由于我对这个人物的作为人本身的兴趣——或者说他的文章透过曲折的表达令我感受到了一些可共鸣之处——持续不断。更进一步说，我直觉地感到这个人物是思想史上的一级人物，而我正是想以自己的方式去证明这一判断。此处的“一级”之意是指他作为一个历史性典型，若从中国哲学史的常识来看，这个人物没有严密的体系——他的学说中没有理气论，没有天理人欲论，也没有人性论，甚至没有经世论，不仅如此，他本身又是个非儒非僧之人。但我有种直觉，就是：李卓吾的这种脱

离常规的足迹才正是明末的时代状况的典型表现。研究的结果是，对这种直觉的确信进一步得到了加强，那就是，这个被视为异端的人物才是在那个时代最真挚地生活过的人，换言之，他才是与当时的历史最现实地密切相关的人物。

因为有这种经历，所以我在这篇“导言”开头就交代过，作为一部思想史性质的著述，本书的写作体裁十分另类，几乎没有先例。特别是第一章，我甚至有自己已经与李卓吾合而为一的感觉，这也让我难免感到惭愧。但是，如果容我斗胆辩解的话，那就是，这个阶段也是早晚都要踏入的必经之路。缺点虽多，但反过来想，通过采用这一方法，通过紧扣李卓吾倒也使得当时的思想状况中存在的问题得以探明，也才有可能在本书第二章中作为第二阶段的工作，对他的“无”或“真空”思想在思想史上的地位和意义，加以阐述。

对于明治维新以后的近代日本人来说，中国思想尤其是儒学思想是被忘却的或是说应被克服、被超越的，人们在把欧洲思想置于“此岸”的同时，中国思想尤其是儒学思想越来越被疏远至“彼岸”，或是被看成应遭唾弃之物。由于有这样一个历史过程，所以，对于生活在当代的我们来说，任何一个儒教术语，都已经不再是“老熟人”。更不必说在建构逻辑思维方面，我们也已经习惯了欧洲式套路，对于中国式的逻辑本身有“不对路”的感觉。鉴于此，一上来就紧扣人物展开论述也许会令读者费解。本书“上论”提出的问题在“下论”部

分还将转换角度即从人物的外部对其重新加以审视，所以，读者根据自身情况从“下论”开始读起也不失为一计良策。当然，正因为是不易接近的领域，紧扣一个具体人物展开阅读也许反而更容易理解，果真能够如此，那也不失为“歪打正着”。

本论著的初衷是要了解明末这一时代的特征，但仅靠这本书并未能完全达到这一目的。通过解析某一个人物来实现上述目的的方法本身，从方法论意义上看，它从开始就是有局限的，即，相对于目的来说，方法本身就有矛盾。本书原本就是作为一种尝试而进行的大胆之举，作为研究工作第一阶段的尝试，也有不得已之处，敬请读者海涵。

第一章　生活在明末的李卓吾

第一节　对虚构之理的拒绝与否定

自我性命之道—本来与自然—对真正之理的渴望

南方人以米为常食，北方人以黍为常食。这都是由于他们感到这样的饮食最合自己的口味。

南方人李贽（卓吾）(1527—1602）周游北方时的某个冬天，天寒地冻，雨雪交加三日不住。李卓吾已经一周没有进食，饥寒交迫、疲惫不堪。在体力不支将要昏倒之时，李卓吾向某个人家乞食。这家的主人可怜他，给他做了黍饭，李卓吾忘我地把黍饭吞下喉咙，根本无暇分辨吞下的是米饭还是黍饭。很快，他就把眼前的饭食一扫而光，自己也总算恢复了一些元气。他如梦初醒似的对主人说道："岂稻粱也欤！奚其有此美也?"主人听罢笑着说道："此黍稷也，与稻粱埒。且今之黍稷也，非有异于向之黍稷者也。惟甚饿，故甚美；惟甚美，故

甚饱。子今以往，不作稻粱想，不作黍稷想矣。”

李卓吾闻听此言慨然叹道：“道之于孔、老，犹稻黍之于南北也”，“使余之于道若今之望食，则孔、老暇择乎！”这是他在名为《子由解老序》的序文中追忆自己上面的早年经历后写下的。他还说自己“自此专治《老子》，而时获子由《老子解》读之”。[1]

上面故事的真伪不必深究。

孔、老之间的界限——可以预想，这同时也是孔、老、佛三教的界限，更是基督教、回教等等所有教派之间的界限——被饥饿感打破了，把这一结论看成一段编织巧妙的故事就可以了。李卓吾也是想表达这样的意思。

饥饿使人忘我、使人丧失自己，因此也使人失去了辨别各种界限的从容。李卓吾通过上述故事就是想表明这些吗？

李卓吾的确说过上述的话。然而，还有另一个自我在旁观、在宣告：你把黍饭忘我地吞下了，丧失了你自己。这个宣告者不是陷入饥饿的自我，而是意识到饥饿的自我，是从被意识到的饥饿的底层宣告“三教界限不存在”的那个自我。不是由于忘我而看不到界限，而是饥饿的强烈、意识到此种强烈的自觉意识之强大将那些界限拂拭殆尽。能将三教间的界限拂拭殆尽的饥饿感十分强大，其强烈就是伸张自我的强大力量。完全可以这

---

〔1〕《焚书》卷三《子由解老序》。〔《焚书》，中华书局，1975 年，第 110—111 页〕

样说。但是，毋庸赘言，这并不是在主张要充实自身。不是对所谓“自我”的伸张，这是对自身之空洞状态的张扬。三教之界限，换言之就是既有秩序、既有的道统观或社会上的通行观念……上述的张扬不是针对这类现存的既有事物来张扬自我，它要张扬的是：依靠现存的既有事物并没有使自我得到满足，是对这样一种空洞状态的倾诉。

下面看一看与李卓吾大约生活在同一时代的周汝登[2]的“饥饿”。有人问周汝登：“象山、阳明之学杂禅，是否?”他回答说：“夫禅与儒名言耳。一碗饭在前，可以充饥，可以养生，只管吃便了，又要问是和尚家煮的、百姓家煮的……只在门面上较量，不思自己性命求个实落安顿处，真为可悯可悲之甚也已。”[3]

---

〔2〕 下文中将对与李卓吾有某种联系的人物围绕他们的交往情况择要作相关的简单介绍。

周汝登（1547—1629），字继元、号海门。浙江省嵊县人。他与杨复所一起师从罗汝芳（近溪），并受其影响。《明史》卷二八三《王畿（龙溪）传》中记载说：“初任南京工部主事，因权税不及额，谪两淮盐运判官。……起元为清修娖节，然其学不惮禅，汝登则更合儒释，会通之。”在《憨山大师梦游全集》和《东越证学录》中分别收录有他与憨山德清之间的来往书信，证明他曾与这位明末高僧之一的人物交游不浅。另外，周汝登在《东越证学录》卷九《题卓吾手书》（《李温陵外纪》卷三中也有收录）中说：“试出此幅（卓吾作品）示人，当必有爱之者，尤必有恶之者。”爱、恶皆至其极，则不可磨灭，故必传世。“字以爱传者古来多矣，以恶传者自卓吾老子始。”（引文见《东越证学录》，明人文集丛刊第一期，沈云龙选辑，文海出版社，1970年，第740页。另请参照同书《题秣陵纪闻》、卷十六《吊李卓吾》。）可见周汝登对李卓吾的理解相当透彻。周、李二人之间如果在人性方面没有相通之处的话，周就不会对李卓吾作如此评判。

〔3〕 《东越证学录》卷一《南都会语》。〔明人文集丛刊第一期，第121—122页〕

另有与李卓吾有过长期交往的焦竑[4]曾写信给耿定向[5]说：

---

[4] 焦竑（1540—1620），字弱侯，号澹园，江苏省江宁人。《明史》卷二八八记载说他师从耿定向，也曾向罗近溪问疑讨教。《明史》还记载说他是“博极群书，自经史至稗官、杂说，无不淹贯”，他以博学多识之士著名。《焦氏澹园集》四十九卷多处有藏，本书所引根据内阁文库藏本（万历刊）。（为方便读者查阅，译本引文以中华书局1999年出版的《澹园集》点校本核对。）另在内阁文库、尊经阁文库藏有《焦氏澹园续集》二十七卷（万历刊），笔者尚未见到。焦竑尚有《集氏笔乘》等多部著作存世，此处全部省略。他是与李卓吾交情最深厚的人物之一，总览《焚书》、《续焚书》，其中给焦竑的书简最多。

仅以我通读《澹园集》的感想而言，焦竑对性命的探讨很温和，远比耿定向的张扬自我淡薄了许多。对于当时的所谓“进步”思潮，焦竑几乎不抱任何偏见，他甚至还涉猎稗官杂说，这种态度就是一种具体表现。（李卓吾曾经向他求书说：“有《水浒传》，无念欲之，幸寄与之，虽非原本亦可。”[《焚书》增补二《复焦弱侯》]他还写信给焦竑说：“《水浒传》批点得甚快活人，《西厢》、《琵琶》涂抹改窜得更妙。念世间无有读得李氏所观看的书者，况此间乎？”[《续焚书》卷一《与焦弱侯》]可见二人在这方面也有交流。）虽然如此，焦竑的性命之学并非他的独到见解，而是将“进步”思潮中那些大路货的内容拼凑在一起的东西，是无伤大雅的“进步”性意见，带有浓厚的这种色彩。李卓吾与耿定向之间曾有过那么激烈的冲突，而焦竑的立场与耿定向类似，但李卓吾几乎没有向焦竑挑起过争论，这也与焦竑不突出他个人主张的温和态度有关。李卓吾在焦竑面前甚至像个撒娇的孩子那样写信倾诉身边琐事，坦露自己的内心，在晚年，他还很惬意地与焦竑一起共读《易经》。只有一次，李卓吾对焦竑的《刻苏长公集序》（《澹园集》卷十五）挑起过论争（《焚书》卷四《征途与共后语》），但是，与以往和耿定向之间惨烈的争论相比，这次的论争不过是交换意见程度的讨论。可以推想，无论李卓吾怎样激烈地对待焦竑，后者都不会强硬地反驳，甚至总是不加指责地全部接受下来。焦竑很善解人意，对于李卓吾这样的个性强烈之人来说，这样一个朋友是必不可少的。李卓吾看到的焦竑就是这样一个人，而焦氏也只能是这样的人物。

[5] 耿定向（1524—1596），字在伦，号楚侗，湖北省黄安人。明末知识界的代表人物。本书原著所引根据日本内阁文库所藏《耿天台先生文集》（二十卷，明刊本），为方便读者查阅，译本引文以影印本《耿天台先生文集》（明人文集丛刊第一期，沈云龙选辑，文海出版社，1970年）核对。下称“《耿天台文集》”。从耿氏与李卓吾交往的深度来说，应述内容颇多。但也正因要讲的内容过多，在此只好全部省略割爱。本书正文中也多有介绍，故请阅读正文以了解大概。

孔孟之学，尽性至命之学也。独其言约旨微，未尽阐晰，世之学者……不能骤通其意，释氏诸经所发明，皆其理也。苟能发明此理，为吾性命之指南，则释氏诸经，即孔孟之义疏也，而又何病焉！……学者诚有志于道，窃以为儒、释之短长，可置勿论，而第反诸我之心性。苟得其性，谓之梵学可也，谓之孔孟之学可也，即谓非梵学、非孔孟学，而自为一家之学，亦可也。盖谋道如谋食，……终日论人之品味，而未或一啜其胾，不至枵腹立毙者几希。[6]

不捐事以为空，事即空；不灭情以求性，情即性。此梵学之妙、孔学之妙也。总之非梵学之妙、孔学之妙，而吾心性之妙也。[7]

有趣的是，李卓吾的矛头是直接指向耿定向的，而耿定向却不是直接反击李卓吾，而是针对周柳塘进行自我辩解。在与李卓吾的论争中，他显得有些难以招架。仅以我通读《耿天台文集》的感想而言，其思想大有革新的一面，拒绝既有的条条框框也很坚决。由于和李卓吾之间的论争，耿天台往往被看成是与当时体制关系紧密之人，从李卓吾给耿氏的书信来看，这一点似乎也难以否认。但其实，李卓吾有夸大事实之嫌。双方在没有完全理解对方思想的情况下误将自己的想法认定为对方的真意，因此，仅以李卓吾方面的史料出发看耿定向是很危险的，这一点不同于对焦竑的考察研究。另外，耿定向在写给周柳塘和吴少虞的信件中述及他与李卓吾之间的论争，这些信全文收录在《惕若斋集》卷一中，只是内容稍有差异。关于耿定向与管东溟的交往参见荒木见悟著《明末宗教思想研究》第二章“管东溟与耿天台”。

〔6〕《澹园集》卷十二《答耿师》。〔《澹园集》，焦竑撰，李剑雄点校，中华书局，1999年，第82—83页〕

〔7〕同上书。〔《澹园集》，第82页〕

何为自家性命？我的性命是怎样的？它应当是怎样的呢？——所谓的“志于道”就是立志探明这些事情。这个道无疑就是这些人饥饿的对象，暂且称之为“性命之道”吧。“空洞”一方面是拒绝、否定既有道统观的姿态，另一方面又是表达对于性命之道的饥饿感的词语。那么，他们拒绝、否认的是什么，又是怎样做的呢？还有，性命之道是怎样的“道”呢？

舜险些被他的异母弟活埋于枯井中。象认定舜已死，就到舜的居室中准备夺取他的财产和妻子。但他一进屋，却看到大难不死的舜已经回到房间，惊讶万分。象忸怩作态地掩饰道：我很担心，所以来看你。舜说：你不能和我一起治理百姓吗？孟子的弟子万章问孟子说：“舜不知象之将杀己欤？”孟子回答道：“奚而不知也？象忧亦忧，象喜亦喜。”万章又问：“然则舜伪喜者欤？”孟子答：“彼以爱兄之道来，故诚信而喜之。奚伪焉？”〔8〕

对于此处万章与孟子的问答，李卓吾认为孟子以舜为真喜是不对的。他说：“若如轲言，则是舜不知象之杀己，是不智也；知其欲杀己而喜之，是喜杀也，是不诚也。”那么，舜为何而喜呢？李卓吾说：

> 夫舜明知象之欲杀己也，然非真心喜象，则不

〔8〕《孟子·万章（上）》。〔《四书章句集注》，中华书局，1983年，第303—304页〕

可以解象之毒，纵象之毒终不可解，然舍喜象无别解之法矣。故其喜象是伪也，其主意必欲喜象以得象之喜是真也，非伪也。……舜为伪喜，非过也。以其情其势，虽欲不伪喜而不可得也，以中者养不中，才者养不才，其道当如是也。养者，养其体肤，饮食衣服宫室之而已也。如尧之于朱，舜之于象，孔之于伯鱼，但使之得所养而已也。此圣人所以为真能爱子与悌弟也。〔9〕

朱熹注曰："象素憎舜，不至其宫，故舜见其来而喜，使之治其臣庶也。孟子言舜非不知其将杀己，但见其忧则忧，见其喜则喜，兄弟之情，自有所不能已耳。"程子说："象忧亦忧，象喜亦喜，人情天理，于是为至。"〔10〕程、朱之说与孟子的观点大略一致，既不承认象的糊涂，也否认舜的伪喜。乍从这一点来看，他们似乎是律己主义式的，但从另外的方面说，实际上又带有浓厚的牧歌式色彩。又可以说，他们对人之恶的看法是单一色彩的。因为程、朱的说法使人感到，他们相信只要标榜兄弟之爱，那么加害行为与受害者之间的所有一切都将冰消雪化。但在善恶爱憎的外在表现形式变得复杂多样，以至于上面这种爱的标榜已经行不通的时代，把这种爱或无伪认定为天理之至的思想一旦成为某种规

〔9〕《焚书》卷二《与友人书》。〔中华书局版第74—75页〕
〔10〕《四书章句集注》。〔中华书局版第304页〕

范，这种规范就会由于它的非现实性而成为律己禁欲主义式的东西，成为非人性化的存在。李卓吾认为，这样的无伪既是“不智”，同时也是“不诚”。

《论语》有言：“或曰：‘以德报怨，何如?’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”〔11〕李卓吾针对这一节写道：

> 尝谓君子无怨，唯小人有之；君子有德必报德，而小人无之。……若小人非不报德也，可报则报，不可报则亦已而勿报，顾他日所值何如耳。苟祸患及身，则百计推托，逃避无影矣。虽有德，将安知乎？……苟势盛于我，财多于我，我又可藉之以行立，则怨反为德，又其常也。
>
> 夫君子非无怨也，不报怨也；非不报怨也，以直报怨也。……既谓之直，则虽无怨于我者，亦必如是报之矣，则虽谓圣人未尝报怨焉亦可也。若曰“以德报怨”，则有心矣，作伪矣，圣人不为也。〔12〕

在李卓吾看来，象的杀心不会因舜的“兄弟之情”而幡然悔悟。事态之严峻不能够以那种牧歌式的态度去对待。不能够认为报德者的行为完全是出于“有德”。无论多么高尚的君子，完全无怨之人的现实性令人难以置信。

---

〔11〕《论语·宪问》。〔《四书章句集注》，第157页〕

〔12〕《焚书》卷四“八物”。〔中华书局版第159页〕

“以德报怨”这类行为只能让人感到行为者在“作伪”。

面对意外出现在眼前的舜，象立刻开始掩饰自己，孟子用“忸怩”一词描述象当时的样子，而朱熹则认为象的神态是“惭色”。象真的是为自己心怀杀机而惭愧吗？李卓吾认为不是，象不过是在掩饰杀意、蒙骗舜。舜已经知晓是象企图把自己活埋于枯井中，这一点孟子也已明言，说舜“奚而不知也”？李卓吾认为，如果在这种状况下还要把象厚颜无耻地表白“我很担心你”这样的话看成是“爱兄之道”，那这就是把舜描绘成一个“不智”之人。这是对象的“爱兄之心”的怀疑还是对于“爱”的悲观主义呢？都不是。李卓吾不过是在现实地看清事实。以他的现实主义——这同时也是明代的现实主义——而言，象的杀机绝不会消失，舜显然已经看穿了象的蒙骗做法。在这种情形之下依然有“喜”的话，那也就有可能是为自己被杀而喜，然而，作为事实，这是不可能的。李卓吾认为，把不可能存在的事实说成是实际存在的，这种做法就是“不诚”。

有报德一方之德、有被报答一方之德，在二者间嗅出算计之心，或者认定以德报怨是“有心”“作伪”之举。李卓吾这样做都不是出于他对德本身的怀疑和悲观主义，而仅仅是由于他认为那些解释没有贴近事实。因为不符合事实，所以既是不诚，又是作伪。

爱一个对自己怀有杀机的弟弟、君子无怨、以德报怨——认为这些情况事实上不可能存在，也即是说，从明代人的现实主义来看，这些情况作为“人之性情的自

然之本来”是不可能存在的。

“人之性情的自然之本来”这一用语稍嫌繁琐，但却不得不这样说。就此需要做些补充说明。因为前面论及的“性命”清楚地体现了这里的“自然”与“本来”相即[13]的情形。

是如何“相即”的呢？首先讨论“性命”问题。王阳明(1472—1528)的高徒王龙溪（1498—1583）写道：

> 性与命，本来是一。……春秋之时，性学不明，世人以欲动处为性。故孔子提出“天命之性”以示人。……以欲为性，即非自然之生理矣。战国之时，告子以“食色为性”，以诿于所遇为命。故孟子从性命重处立法以示人，正是性命合一之宗。世儒分属气质、义理，便非合一之谓矣。“甘食说色”，人之所欲是性，然却有个自然天则在，若一向任了欲去，不成世界。立命正所以尽性，……论性而不及命，“君子不谓之性”也。……一则推夫天理之自然，一则本诸自然之生理，使人从重处用力，以归于合一之宗，此是孟子立法最善形容处。非性待命补、命待性救，故欲分而二之也。[14]

---

〔13〕“相即”一词来自佛教用语，指融洽、密切地在一起。——译者注

〔14〕原书注明此处引文据《龙溪王先生全集》（二十卷本，万历刊，日本内阁文库所藏）卷九“性命合一说”。本书翻译时所引原文据《王畿集》核对。《王畿集》，凤凰出版传媒集团/凤凰出版社，2007年，第187—188页。——译者注

在这里，首先必须要注意“性”的特点，龙溪认为，性使气质与义理合二为一，因此这里的性就是将“甘食说色”的情欲看成性的固有之物的性。宋学认为，性命之性为义理之性，具体指仁义礼智，这是人的“本来相”，在这个性中，事实上是不包含应称为“自然相”的气质之性的。宋学还认为，命是天理流行之姿，天理在人身上的具体呈现即为性，这个性就是义理之性。在宋学看来，性命是所谓的“命即性”、“性即理”这样的本质上一元性的存在。气质之性所具有的人之情欲应当被敛入其中，因此，气质之性固有的活动领域事实上是被舍弃的。与宋学的这种看法不同，王龙溪的性命之性则是包含情欲在内的、承认情欲之固有领域的性。在本书“序章”中，我指出了自然的本来性与自然性这两个方面，这里再次借用这个说法，即，与宋学式的本来性一元的性命观不同，王龙溪的性命观是把自然性与本来性“相即”地加以把握的思想。并且，王龙溪自己在前引文中将这种“相即”的状态描述为“一则推夫天理之自然，一则本诸自然之生理”，也许在此已不必重复，那就是，这里的“天理之自然（=命）”的自然是指所谓的“本来”，而“自然之生理（=性）”的自然是指“自然”。将这个本来（=命）植根于自然（=性）之中并使二者合一，这就是王龙溪所说的性与命的“相即”状态。在这里，他将性命看成是在气之中的生生不已的人的性命（生命）加以把握的视点是很明了的。然而，虽说如此，性并不就是生生不已的情欲本身。即便是情

欲，那也是情之欲，严格地说是情的作用，据此而言，性命之性一方面植根于情的作用之中使其正确地与命（理）合一，即一方面承认（下述）食色之欲，但主要的还是期待发挥孝悌作为情的作用。所以李卓吾认为“以欲为性，即非自然生理”。欲不是自然，如“序章”中所见“欲之自然”的用语尚不能成立。自然必须是生之理，情欲只有作为理被发挥出来的时候才有可能成为自然。虽说如此，但这里的性命不是本来一元的，是作为植根于自然的本来，使本来与自然相即，更正确的说法是“使本来相即于自然”这一点，我们必须要深为留意。

上面所论“性命之道”正是对这个意义上的“性情的自然之本来”（即与生之自然相即的天理、天则）如何进行探求的路径。

至此，我们对明代后期的王龙溪思想获得了以下几点认识，即：性命一语被认定是自然的本来性存在方式，是植根于性情之自然的天理、天则；并且在明末阶段，性命一语作为各人自身的性命或性命的同义词的“心性”（虽然与“性命”同义使用，但该词语以命为心的用法在体现主体性上更为鲜活），以“自家性命”、“吾心”的用法在实际运用中体现出更强的主体性；与宋学相比，这一时期在对人的当前性自然的宽容方面的比重加大了，不止于此，这正是作为当前性自然，开始向具体的人显著倾斜了；这里的“性命”、“心性”之语在这一时期广泛地一般性地流行开来。

重新回到舜和象的故事。

现在，假设将程、朱所说的“兄弟之情”当作先验的“天理人情之至”。无论弟弟是否有杀兄之意，哥哥都爱他，如果把这种爱情看成是本来性自然的话，那么畏于对方杀机的兄之情就不是本来性情之自然，而“天理人情”也就成为对于兄之情之自然的一种外部强加的冷酷无情的规范。另一方面，这一外在规范也正是由于它是外在的，反倒更容易使人陷入自我满足和自我欺瞒的陷阱。换言之，他只是在外在的礼节上不憎恨弟弟就可以了，只要是将怨恨之心藏而不露就可以了，甚至相反地给弟弟送些礼物更能显示他的以德相报。随后防身自卫，以备不测。只要照此行事，他的做法与外在规范就完全没有任何抵触了。

当事人没有必要深刻反省自己的内心，也没必要考虑自己对弟弟完全没有兴趣是比憎恶他还要冷漠的事情。他只要在口头上说着舜的话，迈着舜那样的沉重步伐就可以了。如果只把上述这些看成是符合本来之天理的生存方式的话，那么当事人甚至没必要意识到这种自我满足和自我欺瞒。

班彪在《汉书·成帝纪》“赞”中写道：“成帝善修容仪，升车正立，不内顾，不疾言，不亲指。临朝渊默，尊严若神，可谓穆穆天子之容者矣。”李卓吾把这段话录于《藏书》中，评论说：“画出一个道学先生。”[15] 众所周

---

〔15〕《藏书》卷三《守成令主》。〔《李贽文集》（第二卷），社会科学文献出版社，2000年，第51页〕

知，这里的“升车正立……不亲指”[16]一节是描述孔子的庄重姿容，结果是，这种虚构出来的“道学先生”的庄重姿态反而难免成为符合天理之人的姿容了。

这种无视人的真实性而对上述“庄重姿态”所作的虚构正是李卓吾最为憎恨的。不单是李卓吾，在明代，只要是有心的士人，他们都在反对这一点。

王阳明的弟子董萝石（1458—1534）就是其中的一位，他反抗上述虚构的方式就是寓身于诗的世界中。他与同乡的诗人们组织诗社，“旦夕吟咏，忘寝食，弃生业，不顾时俗之非笑，以为天下之至乐”，被视为“奇人”。董萝石偶然在会稽山见到王阳明，获知世上有否定“虚构”之学。他感叹道：

> 吾见世之儒者支离琐屑，修饰边幅，为偶人之状。其下者，贪饕争夺于富贵利欲之场；而常不屑其所为，以为世岂真有所谓圣贤之学乎，直假道于是以求济其私耳！故遂笃志于诗，而放浪于山水。今闻吾夫子良知之说，而忽若大寐之得醒，然后知吾向之所为，日夜弊精劳力者，其与世之营营利禄之徒，特清浊之分，而其间不能以寸也。[17]

从此他舍弃过去的一切，拜倒在阳明的门下。此时的董

---

〔16〕《论语·乡党》。〔《四书章句集注》，第122页〕

〔17〕《王阳明全集》（上）卷七“文录四”《从吾道人记　乙酉》。〔王守仁撰、吴光等编校，上海古籍出版社，1992年，第248页〕

萝石已经六十八岁。[18]

由这个事例可知，虚构之学是多么地令有心人士生厌，他们又是多么地不满足于这种做法，同时又在内心深处强烈地希求真正之学。同时还说明，这种批判精神或求道精神又驱使人们踏上文学之路或真正的圣人之道，也正是这些人支撑着明代的诗文、小说以及圣人之学——说到底就是良知之学。

王阳明的良知之学从某一方面看，可以说它其实是对上述那种虚构状况的现实性暴露。

他们不容许自我满足、自我欺瞒，因为那不是本然的生活态度。与此同时，他们也不去追求非现实、非人性的禁欲主义，因为它违背了人的性情之自然。

在舜那里，真的兄长之爱究竟是什么？舜在那时表现出喜悦之情是历史事实。但那是作伪的事实，他伪装了自己的本心，那也是事实。如果爱是不容许伪假的话，那就不是爱，称之为爱就是虚构。但在不得不作伪的情况下，有作伪之心是真实的，而且也是本心。这是李卓吾所认为的。承认自己的伪就是伪，那是诚。舜是不得已而作伪的。李卓吾认为舜除此以外没有消除象的杀机的办法。为什么这样说呢？因为他认为，象的杀舜

---

〔18〕 蓝沄（萝石）的传记在《续藏书》卷二十二《理学名臣传》中也有收录，均将此事记载为68岁（《明史》卷二八三以及《明儒学案》卷一四也是同样），只有《焦氏笔乘》卷三记载为67岁，这是正确的。请参照入矢义高论文《蓝萝石——其人与诗》（山田无文老师古稀纪念集《百花集》、山下龙二论文《蓝沄（萝石）〈从吾道人语录〉研究》（《名古屋大学文学部研究论集》LXIX）。

心源自他的贪婪的生之欲望。无论是谁，人都欲生。既然如此，那就使人们获得自我满足吧。于是李卓吾说："故其喜象是伪也，其主意必欲喜象以得象之喜是真也，非伪也。……舜之于象，……但使之得所养。"排斥了虚构，真实地贴近于性情之自然而定立起本来性的话，那就只能这样考虑。所谓爱，就是使对方之生得所养——这是对于舜之爱非伪的虚构所作出的一种解答，这也是只有以良知之学为起点才能够获得的解答。

关于这个问题仍需稍作补充。

王阳明的良知之学又被称为"心学"，这种称呼与称朱子学为"理学"有某种对抗意味。然而，这种称呼法实际上很危险，其危险性就在于它舍弃了历史地连续地看待由"宋学"到"明学"这一思想流变的视点。这一称呼容易误导人们以为这两者是人（心）的觉醒奋起对于规矩准绳（理）、或内在性权威（心）对于外在性规范（理）的挑战等等。

由"性即理"向"心即理"的命题转换，它展示的不是性向心的发展，而是由宋代理观向明代理观的展开，即由"理"向"理"的展开，是理在质的方面的展开。描述这个质的展开过程，其实就是描述中国思想史的展开过程，这项工作不能只靠插入一点补充性说明来完成。在此仅指出一点，即，阳明的理学（姑且用此称呼）与其说它是对宋代理学的反叛，莫若更准确地说，是针对宋代的理观已不适应明代的状况这个事实而进行的反叛，其宗旨是要探索或者创造出真正适合明代的理观。

宋代理学把性（本来）置于情（自然）的最深层，要让性（理）不断地收敛包含恶在内的浮动的情（现实状态）；阳明学则将性情未分之态整体看成是天理的完全呈现之态，这样一种阳明理学的兴起[19]，显示出它不是一般性地针对所有人，而是要应对明代人的现实状态建立起新的理观这样一股明代的思想冲动。王阳明说朱子分心与理为二，这也表明宋代的理观已经不能适应明代人的心了。

在明代，最应引起关注的思想潮流之一是，有意识地主张理气一元，主张道（形而上）与器（形而下）、道心人心、义理之性与气质之性等等的“相即不二性”。

宋代的理（本来一元）在明代的现实主义者眼中已化为虚构。所以上述思潮是对这一虚构的拒否，同时它又是要探索和确立适合明代人的性情之自然的明代之理（自然本来）。因此，这里的理气一元或相即不二性的主张，与其说它是针对理与气等的关系而言的，不如说它在强烈要求理的内涵发生本质性改变。良知之学认为理是统合地或相即不二地当下时刻存在于性情未分的心之整体中，它拒绝与自身性情之自然（心）不相应的理，从这一点上说，良知之学把理强烈地引向了人类自然（气）这一方面，使理的内涵发生了质变。

以下将概述明代的圣人观，以便补充说明有关这方

---

〔19〕 参见荒木见悟《佛教与儒教》（平乐寺书店，1963 年）第四章，尤其是第 375—377 页。

面的问题。“人学而皆可成圣”，这里的“人”指“气质性自然人”，“圣”则是“义理性本来性的人”，这一思想是宋学遗留下来的独特足迹。然而，众所周知，宋学中圣人的形象是极为严肃高迈的，义理、道心（本来性）相对于气质、人心（自然）的优越感直接反映在人们与圣人之间在道德方面的距离感。朱熹说：“圣人万善皆备，有一毫之失，此不足为圣人。”[20] “学而至圣”的圣人在朱熹看来实应如此。但到了明代，情况就有所不同，早在元末明初的宋濂（1310—1381）就曾说：“世求圣人于人，求圣人之道于经，斯远已。我可圣人也，我言可经也，弗之思耳！”[21] 明初吴康斋（1392—1462）、陈白沙（1428—1500）等人为圣人呈现我身而在日常生活中激情行动，有关此类情况岛田虔次已有介绍。[22] “呈现我身”这种主体性祈愿是要将本来性的人之状态在最为具体的自我的当下状态中发挥出来，这就将本来性大幅度地拉近到自我的现实存在状态了。这一思潮的一个高峰是王阳明。前述董萝石曾在出游归来后对阳明报告说：“今日见一异事。”阳明问：“何异?”董答说：“见满街人都是圣人。”王阳明闻罢此言笑答道：“此亦常事耳，何足为异?”[23] 结果是，王心斋受此风潮影响说

---

〔20〕《朱子语类》卷第十三。〔中华书局版第232页〕

〔21〕《宋学士全集》卷二七。今据容肇祖《明代思想史》第二章“明初的朱学”。〔齐鲁书社，1992年，第8页〕

〔22〕参见前举岛田虔次《中国近代思维的挫折》第一章。

〔23〕《王阳明全集》（上）卷三“语录三”《传习录（下）》。〔上海古籍版第116页〕

出“圣人之道无异于百姓日用，大凡与此异者皆是异端”[24]之语，邹德涵（邹守益之孙、号聚所）见到弟子针对“人皆可以为尧舜”说“只一念善念，便是尧、舜”，他指正道：“一日之中，善念有几，却有许多时不是尧、舜了。只无不善处，便是尧、舜。”弟子又问：“见在有不善处，何以是尧舜。”邹德涵回答说：“只晓得不善处，非尧、舜而何?”[25]时至明代后期，罗近溪(1515—1588）写道：“古今学者……不晓圣人在己，往往别寻圣门之路，一旦自以为得之，不知已去圣万里。”[26]还有，周汝登与门人之间的问答中有下面一段对话：

> （周汝登问）信得当下否？
>
> （门人答）信得。
>
> （周汝登问）然则汝是圣人否？
>
> （门人答）也是圣人。
>
> （周汝登）圣人便是圣人，又多一“也”字！[27]

---

〔24〕《重镌心斋王先生全集》卷三。据内阁文库所藏万历刊本。正文六卷外，有《疏》、《传》合编二卷。

〔25〕《明儒学案》卷十六《聚所先生语录》。〔《黄宗羲全集（增订版）》第七册，第402页〕

〔26〕《近溪子续集》乾。据东京大学东洋文化研究所藏明万历刊本。

〔27〕《明儒学案》卷三十六《尚宝周海门先生如登》。〔《黄宗羲全集（增订版）》第八册，第113页〕

这就愈发把本来性具体等同于自身的当下性自然了。[28]

如此看来，本节开头所提到的“自家性命是什么？是如何的？应当如何？”这些问题几乎是可以置换为“自己是什么？是怎样？应当怎样？”等问题来解读。

---

[28] 补充说明几点如下。即使宋濂说过“我可圣人也”，但这并不直接等同于明末出现的那种性质的圣人观。例如明初薛瑄（1389—1464）写道：“在一心之理，与在万事之理，本无二致，惟圣人一心之理能通万事之理者，以其纯乎天理之公也。”“惟圣人之心，自然真一虚静，无一毫之杂念”（《明儒学案》卷七。〔《黄宗羲全集(增订版)》第七册，第134、133页〕），这是一种严格主义的圣人观，这种圣人观也影响到吴康斋的圣人观。因为吴康斋一方面说：“程伯淳见猎心喜，乃知圣贤犹夫人也，孰云不可学而至哉！”同时又说：“圣贤所言，无非存天理、去人欲，圣贤所行亦然。学圣贤者，舍是何以哉。”（《明儒学案》卷一。〔《黄宗羲全集(增订版)》第七册，第3、7页〕）这里的“犹夫人也”就是体现。宋濂的“我可圣人也”也属此类。

与宋学的“学而至圣人”相比，“我可圣人”与“圣贤犹夫人”的思想是大大地接近“人”了，但也因此使得人成为极其狂热的修道之人，这一点由吴康斋、陈白沙的故事清晰可知。所以，当然要与人性论、理气论关联到一起，问题是使圣人下降至气质之人，那就必须要使气与理紧密相联，承认人性中的气质等问题与此并行不悖。例如，在转折点上的一个人物是王廷相（1474—1544），思索他的如下言论也很有意义。他说：“……性之善者，莫有过于圣人，而其性亦惟具于气质之中，但其气禀清明淳粹，与众人异，故其性之所成，纯善而无恶耳，又何有超出也哉？圣人之性不离乎气质，众人可知矣。……是性也者，乃气之生理，一本之道也。”（《答薛君采论性书》。〔《王廷相哲学选集》，侯外庐等编，中华书局，1965年，第163页〕）在这里，虽说理依然被认为是气的清明淳粹，但那个原本与圣人同位的本然之性对形气的超拔性质却被明确地否定了，我或人依据气质而存在这一点获得了承认，气质的人被认定为“我可圣人”。与此相同，崔铣也说：“造化流行，四时者气乎。春当温，秋当凉者，理乎？理乃气之条段，虽纷纭而不可乱者，温凉以时，圣人也。”（《明儒学案》卷四十八《文敏崔后渠先生铣》。〔《黄宗羲全集（增订版）》第八册，第465页〕）他把圣人看成是气之条理的状态。

阳明的“满街皆是圣人”，王心斋的“圣人之道无异于百姓日用”、“百姓日用条理处，即是圣人之条理处”（《心斋全集》卷三“语录”）等之所以能成为明代圣人观的一个高峰，是与这种理气论、人性论的展开密切相关的。

当时的人们认为要接近理，就要通过性命之道，所谓“凡为学皆为穷究自己生死根因，探讨自家性命下落”。[29]之所以如此，是因为明代后期的理观以“自家性命”四个字来表达是最恰当的，而且从这一观点来看，“性命”二字在这一时期也是使用率最高的。恰似明代中期的理观用“心”或“良知”来表述的地方最多。

焦竑面对三教提出“一家之学”或“吾心性之妙”用以坦露他自己，这也是在上述思潮涌动的大背景下做出的举动。只要是按照自身的心性之自然的要求难以遏制地去追求的东西，那个追求目标就是第一义的本来性，

聂豹（1487—1563）写道：“盖义理随事变以适用，非讲求所能备；事变因时势而顺应，非格式所能拟；义理事变有圣人所不知不能处，非一人所能周。”（《明儒学案》卷十七。〔《黄宗羲全集（增订版）》第七册，第444页〕）他指出了圣人的有限性。同样的，归有光（1506—1571）也说：“天下不能尽归于圣人之治者，势也。……四海之广，兆民之众，风气之异，嗜好之不同，刚柔善恶之殊性，其势有不能尽一者，圣人亦且奈之何哉。”（《归有光全集》“另集”卷一“圣人之心无穷”，广智书局）他一方面指出作为为政者的圣人的有限性，同时又指出圣人之所以是圣人的原因就在于“不可必者天下之势也。不容已者，圣人之心也。以其所不容已而思其不可必，则圣人之心也”（同上），人是多样的，不能使其整齐划一或必定怎样，即使如此，圣人之心依然如故，希冀无“一人之不食不衣”的心就是圣人之心。这里已经认识到不以形气为落脚点的悬空的理是无法治世的，而如果没有上述人性论、理气论的展开，这一认识是无法达到的。对于明末的圣人观应从这样一种展开的延长线上加以把握，像李卓吾下面的一段话就是典型例子。他说：“夫天下之民物众矣。若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。是故寒能折胶而不能折朝市之人，……何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。是故圣人顺之，顺之则安之矣。”（《焚书》卷一“答耿中丞”。〔第17页〕）

〔29〕《续焚书》卷一“答马历山”。〔中华书局，1975年，第1页〕

从这一立场出发，并且从取此立场后醒悟到的饥饿意识的角度来说，那些用以区分三教的东西都不过是第二义的。

更进一步，毋宁说是，对于这些想要破除有名无实之理、直承当下的自身所禀赋之理的人们来说，要超越现有规范的老庄之学和把现实的自身完全等同于佛本身的禅学，就是他们不能缺少的“米饭”。

由此可知，对于饥饿的自觉意识就是对于空洞的既有理观严加拒绝和否认的自觉意识。这种意识的强烈程度直接体现为他们要探讨“自家性命”的强烈的求道精神。

针对外在的规范，明末人士并没有主张充实内在的自我，反而是如本章开始部分所论，他们主张内在自我的“空洞”状态。之所以这样说，是因为我看到，他们要以真正的理去填充已沦为虚构的、有名无实的理所带来的饥饿以及由这种饥饿造成的“空洞”，而他们表达出的这种强烈的要求，使我们看到了明末人士对自我意识的表达。他们既不打算反对外在性规范的严格主义以追求人的解放，也没有打算“对抗社会理性、实现个体理性的独立与自律”，或是“反对天理性社会、追求人欲性社会”以求自立，而且他们的意图也不在于实现“对于精神来说最根本性的区分”即“天与人的分裂”[30]——由“天则”转变为人的自律。他们不是主张在此意义上的自我。

---

〔30〕 以上4条引用据前出岛田虔次著《中国近代思维的挫折》一书的第3、236—237页。

针对虚构的天则之自然，明末人士追求真正的天则之自然，换言之，他们追求真实的性命；针对虚构的非人性的规范，他们追求真正的人性规范。他们之所以拒绝、否定外在性规范的严格主义，是因为那是虚构的严格主义，但他们拒绝、否定宋学式的天理却并不是因为那是天之理，而是恰因为对于明代的现实来说，那已经不能成其为天之理。因此，他们宁可主动地以严格主义的精神去实际获得自身心性所应具之理（见舍弃诗的世界走上问学之路的董萝石的例子）。

在明末人士中，李卓吾之所以能成为岛田虔次氏所说的“无比独特的存在”和一名特异分子（particularist），并非由于他是“几近于西欧所谓的‘近代精神’”的“过早的诞生”[31]，而是因为他对饥饿的自觉意识——拒绝虚构的“假”、渴望应有的“真”，达到了无与伦比的深度。

下面将观察分析李卓吾对于性命之道的饥饿的本质是怎样的无比独特甚至“孤绝”的。

第二节 “不容已”之自然的提出

纲常的立场—“不容已”论争—无善无迹—意识到自己是异端

李卓吾写道：

---

〔31〕 岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，第177、214、250页。

弟学佛人也，异端者流，圣门之所深辟。弟是以于孔氏之徒不敢轻易请教者，非一日矣。非恐其辟己也，谓其志不在于性命，恐其术业不同，未必能开我之眼，愈我之疾。我年衰老，又未敢泛泛然为无益之请，以虚度此有限时光，……且如（兄所云）"亲民"[32]之旨，"无恶"之旨，种种"不厌"、"不倦"[33]之旨，非不亲切可听，的的可行。但念弟至今德尚未明，安能作亲民事乎？学尚未知所止，安敢自谓我不厌乎？既未能不厌，又安能为不倦事乎？切恐知学则自能不厌，如饥者之食必不厌饱，寒者之衣必不厌多。今于生死性命尚未如饥寒之甚，虽欲不厌，又可能耶？若不知学，而但取"不厌"者以为题目[34]工夫，则恐学未几而厌自随之矣。……况望其能不倦也乎哉！此盖或侗老（指耿定向——沟口注）足以当之，若弟则不敢以此自足而必欲人人同宗此学脉也。何也？未能知学之故也，未能自明己德故也，未能成己[35]、立己[36]、

〔32〕《大学》。〔《四书章句集注》，第3页〕

〔33〕《论语·述而》。〔《四书章句集注》，第93页〕

〔34〕此处的"题目"一词在李卓吾的文章中虽然也有包含主体性的用法，如"只自各人自有各人之事，各人题目不同，各人只就题目里滚出去，无不妙者"（《续焚书》卷一"与友人论文"，第6页），但大多情况下李卓吾使用该词语时都是贬义的，如："明明德者，自然之用固如是也。非认此为题目，为学脉，而作意以为之也。……今人把'不厌'、'不倦'做题目，在手里做，安能做得成，安能真不厌不倦也！"（《焚书》卷一"复京中友朋"，第21页）

〔35〕《中庸》。〔《四书章句集注》，第34页〕

〔36〕《论语·雍也》。〔《四书章句集注》，第92页〕

尽己之性[37]故也。惟德有未明，故凡能明我者则亲之；其不如己者，不敢亲也；便佞者、善柔者皆我之损，不敢亲也。既不敢亲，则恶我者从生焉，我恶之者亦从生焉，亦自然之理耳。……弟非薄于故旧之人也，虽欲厚之而其道固无从也。[38]

这段话的意思是，饥饿之人食不厌饱。渴望求知的人学而不厌。但是，自己应当学什么？为什么而学？自己是谁？应当如何成己？如何使自己“立”而“达”？自己的性为何？如何才能尽性？“生死”、“性命”对于自

---

〔37〕 出自《易·说卦》。宋学的命题。

〔38〕 《焚书》增补一“答李如真”。〔中华书局版第253—254页〕

李如真，生卒年不详。李登，字士龙，别号如真。江苏省上元人。在《本朝分省人物考》卷十二以及《江宁府志》卷三十四、《儒林》等文献中可见其传记，记他受到耿天台赏识，钻研佛典，以性命之学为事。《江宁府志》卷五十四中记录他著有《愿学编》、《宝库语录》。

李登之名还出现在《焚书》卷二“复士龙悲二母吟”、《续焚书》卷一“与李士龙书”、“与焦弱侯”、“与焦弱侯太史”、“与焦漪园”、“与焦弱侯”、“复焦猗园”等篇章中，可知此人与耿定向、焦竑等人有交往。另外，据《明儒学案》卷一六“邹德涵（与耿定向、耿定理及焦竑友善）”条目中的记述推测，李登在思想上与耿定理而不是耿定向更亲密。再者，《李温陵外纪》卷二“永庆答问”中也有李如真的名字出现，并有他和李卓吾的问答对话，由这些材料可推知，把李登这个人物看作李卓吾思想圈子中的人是有充分理由的，并不是像这封书简使人感到的那样——他与李卓吾离得很远。但是，从求道极切的李卓吾的思想意识来说，无论是一毫之差还是千里之差，对方与自己之间存在隔膜、断裂这件事本身是没什么不同的，思想上的差距不能够用现实中距离的远近来衡量。毋宁说，李卓吾在思想方面的巨大热情才是我们关注的问题所在，因为对他来说，一毫之差就如同广大宇宙般的隔绝。

李卓吾致李登的书信中还有《焚书》卷一的《答耿中丞论谈》、《答耿司寇》、《复京中友朋》等，其中也论及相同观点，由此可知这是与耿氏等人之间讨论的问题之一。

己来说是什么？是如何存在的？所有人普遍性地、随时随地具备的良知之本体——明德（即理）在自己身上是以何种方式存在的？有的人对这些问题一概不知。他们自己非常饥饿，不是没有饥饿感。但渴求的是什么？饥不择食地全部吞下行吗？他们对这一点也全不清楚。更何况那些连自己的饥饿都不曾觉察的人，他们又怎能做到“学而不厌”?! 李卓吾认为对于他这样一个来日无多的人来说，没有多余的时间去对付这些“题目”。

如此说来，“对于性命之道的饥饿”一语又有些不妥，因为“对于”一词是事先预设了存在对象的用语。

上一节所引周汝登有关饥饿的问答后，有人还继续问他：“如果是饭就吃的话，那么害人之饭也不介意地吃下吗?”周汝登答道：“害人之物不是饭……二公（指象山、阳明——沟口注）之学若弃去君臣、父子……那就是害人之物，也就不是饭，如今二公举孝悌忠信、扶伦理纲常，朝餐夕飧，与家常之饭无异。”在如此作答之后，周汝登紧接着说，不思自身性命的“实落安顿”处，真可悲。换言之，在他看来，对于性命的饥饿应是朝夕取用的家常饭，而不是由外在之物强加于人的某种模式。这种饥饿要从随时以多种形式发自内心流露出来的君臣、父子之情获得慰藉，而这种情感只要是来自主体本身，那就被认为是自然的。

同样，也有人向焦竑提问道：“阳明先生指良知为

圣学之要是矣，却谓由读佛书而后悟。……孟子谓人皆可以为尧舜，归之孝悌……何等明白简易！佛氏即心即佛，虽甚捷径，然屏弃物理、灭绝人伦矣?”他回答说：

> 即孝悌，即尧舜，与即心即佛，本非二说。盖人心一物，而仁也，良知也，孝悌也，则皆其名耳。……特学者为注疏所惑溺，不得其真，而释氏直指人心，无儒者支离缠绕之病。故阳明偶于此得力，推之儒书。……佛氏有三千威仪、八万细行，未尝屏物理也。以净饭王为父，以罗睺罗为子，未尝灭人伦也。若学之者，如二乘断灭之见，则其徒往往有之，非释迦之罪也。[39]

焦竑在这里的论述表达出一个鲜明的立场，那就是要以孝悌忠信为伦理纲常。他认为，不仅是陆王二氏没有遗弃君臣父子，就连释迦也有父子间的血脉相连，那种遗弃现世的人伦物理希冀遁世的做法在佛氏看来也是小乘断灭之见。这种表述与其说是打破了儒释间的界限，不如说这是要站在纲常的立场上平等地结合二者。

焦竑曾引薛元初的话说，以孔、孟之语读解《老》、《庄》、《维摩经》、《圆觉经》之意便会发现，“诎二氏

〔39〕《澹园集》卷十二《答友人问》。〔中华书局版第87页〕

者，未睹二氏也，然亦未睹孔孟。第能发明自性，何论同异！”[40]胡直分辨儒、释之异，责难释氏的出世之说时认为：“释氏难知天地万物不外乎心，而主在出世，故其学止于明心，明则照乎天地万物，而终归于无有；吾儒主在经世，故其学尽心，尽心则能察乎天地万物，而常处于有。”[41]对此，耿定向断言道：“否。稽古至圣上贤，未有不出世而能经世者，……真能出世者，亦自有经世之用在，即释氏广大慈悲之教，我国家存之不灭，谓其亦足以导俗善世用也。乃若惟求了己生死而逃伦弃物，视世若无干涉者，此则禅那之下者耳。”[42]这也是要从纲常的立场上将释氏结合到“自性”或胡直所说的“吾心之天则”。可见，与前述周汝登、焦竑的“自己性命”、“吾之心性”、“一家之学”相同，这些都是站在稳定的纲常秩序这一立场上的发言。

然而，话虽如此，把耿、焦、周等人完全看成是笃信既成的纲常伦理之人，又是错误的。与他们的立场大致相同的杨复所曾说：“释、道二氏（与儒家）教异道同，唯其道同，故儒者亦可学之。学之者本心之良，而辟之者名义之束也。如为名义所束，则何以

〔40〕《澹园集》卷二十五《薛童子传》。〔中华书局版第359页〕

〔41〕《明儒学案》卷二十二《宪使胡庐山先生直》。〔《黄宗羲全集（增订版）》第七册，第593页〕

〔42〕《耿天台文集》卷十《出世经世译》。

全其本心！”[43]这就十分鲜明地体现出，他们不是被

---

〔43〕《杨复所全集》别稿“送孙钦斋先生还新安序”。

杨起元（1547—1599），字贞复，号复所，广东归善人。日本内阁文库所藏《杨复所全集》（万历刊本）由《南中论学存笥稿》四卷、《证学编》二卷，《证道书义》二卷、《证道书义续选》一卷（二分册）、《白沙先生语录》二卷、合册《学解》三卷附《止至善解》一篇、《原古》三卷、《仁解》三卷、《杨先生冬日记》一卷、《别稿》一卷共二十二卷组成。另有《重刻杨复所先生家藏文集》八卷（明刊本），亦内阁文库所藏，本书所据即这两种本子。在下文的引用中，统一将前者省去“杨复所全集”五字，后者称《杨复所家藏文集》。杨起元非常敬爱其师罗近溪，顾泾阳说：“杨复所以罗近溪为圣人。”（《明儒学案》卷三十四《杨起元传》。〔《黄宗羲全集》（增订版）第八册，第56—57页〕）李卓吾也说：“一闻罗先生之学，铭心刻骨，无须臾忘。雕一小像，出必告，反必面，岁时约同志祭奠于所居以为常。”（《续藏书》卷二十二《侍郎杨公》。〔《李贽文集》第四卷，515页〕）他还师事李卓吾最亲密的朋友之一麻城周柳塘，近溪死后，他也曾向李卓吾求教说：“虽然我近师逝矣，今之能教某者莫如我柳师及先生。于先生而不通问，又将谁问哉？”（《证学编》二“李卓吾先生”）焦竑在《题杨复所先生语录》一文中，对李卓吾和杨复所进行了比较，说卓吾是“绝壁巉岩”，复所是“和风甘雨”，显示二人性格的不同（《澹园集》卷二十二。〔中华书局版第285页〕）。李卓吾对杨复所的评价很高，在举出他所作的“大人不失赤子之心”和“几希”、“不二”、“志伊学颜”（此处所列各篇均收在《证道书义》卷下）等文后赞赏说：“此人学已入信位”（《续焚书》卷一“与焦弱侯”。〔中华书局版第43页〕）。劝焦竑阅读，又举出“心如谷种论”（《证道书义》卷下）、“惠迪从逆”（《焚书》卷二“复焦弱侯”。〔中华书局版第47页〕）等文，并在《续藏书》的《侍郎杨公》中介绍杨复所的“耳目手足之生生即心”（《心如谷种论》）、“愚夫愚妇之知能即圣”、“气禀物欲皆明德之寄寓”（二者均见《证学编》一）等观点，表示他自己也有同感。

他的“大人不失赤子之心”和李卓吾的“童心说”有相似之处，虽不清楚哪一篇是先写的，但如本书下一章“附节”部分所述，从内容看，二者思想近似。

事实上，“气禀即明德之寄寓，物欲即明德之流行，离气禀物欲，亦无从而见所谓明德矣。明德无圣凡，则气禀物欲岂复有圣凡”、“与愚夫愚妇同其知能者，真圣人之道也。然而不为愚夫愚妇者，以其能使天下万世各安于愚夫愚妇之知能耳。若自离愚夫愚妇之知能，何以使天下万世各安于愚夫愚妇之知能？非使天下万世各安于愚夫愚妇之知能，则圣人者亦世之附赘悬疣也已”等论点，足以使李卓吾对此有同感并加以介绍，甚至可以把它看作李卓吾本人的论点，这是个很大胆的发言。

“名义”或“形器见闻”所束缚、将“语上者”视为异端邪说[44]；也没有陷于“儒者支离缠绕之病”，而是要“一意直下”探明本心。他们的这种姿态，表明他们一方面要从本心的角度去打破既成纲常的虚构状态，同时又要在“本心实得之处”建构起真正的纲常，从这一点看，可以说这些言论是具有革新性质的。但对于他们的“饥饿”，我们依然会感到是有限度的。这是因为他们虽然冲击了模式化的纲常的虚构性或者说是追问了其性质，但对纲常本身却没有从根本上提出质疑。他们对既成的孝悌忠信从“本心”这方面进行了检证，但是此处的“本心”一旦脱离孝悌忠信又将丧失其赖以存在的理由，所以说，他们从一开始就缺少检证其存在理由的视点。李卓吾是怎样处理这个问题的呢？

《焚书》卷四中有《读若无母寄书》一文，说是已经出家为僧之人若无，因他还要进一步远离母亲妻儿住到金刚山去，他的母亲为此给他写了一封信。信中说，住得相近，就彼此相安，安处就是静处，何必去远处求静？即使你不顾我的老病之身，也不该对你的两个孩子弃之不顾。“当此之时，你要修静，果动心耶，不动心耶？若不动心，未有此理；……似此不管而不动心，与今管他（孩子）而动心，孰真孰假？……今时管他，迹若心动，然中

杨复所和周汝登在明末思想界都是仅次于李卓吾而值得关注的人物。可参看荒木见悟《明代思想研究》（创文社，东洋学丛书，1972年）第五章第八节《由杨复所引进的佛教》。

〔44〕《澹园集》卷二十三《释家》。〔中华书局版第312页〕

心安安妥妥，却是不动心；若不管他，迹若不动，然中心隐隐痛痛，却是动心。你试密查你心：安得他好，就是常住，就是金刚。如何只听人言？只听人言，不查你心，就是被境转了。……你心不静，莫说到金刚，纵到海外，益不静也。”李卓吾看了这封信后叹息说：“恭喜家有圣母，膝下有真佛。夙夜有心师，所矢皆海潮音，所命皆心髓至言。”他对于自己曾怂恿若无去金刚山一事感到羞耻，叹道：“若念佛名而孝行先缺，岂阿弥陀亦少孝行之佛乎？决无是理也。……（其母）言出至情，自然刺心，自然动人，自然令人痛哭，想若无必然与我同也，未有闻母此言而不痛哭者也。”

如所周知，李卓吾曾舍弃妻儿出家，或住于龙湖，或不断访游四方。他还曾赞叹过黄安二上人，二上人悟出朝夕侍奉父母为小孝，即使成就功名也不足拔脱慈母出苦海，因而割肉出血，书写愿文，对佛发誓，以成就佛道来报答慈母。[45] 单从形式上看，李卓吾的这一态度与他赞叹若无之母相比，二者是相互矛盾的。

果然，耿定向看了李卓吾的这篇文章后说：“张媪（若

---

〔45〕 文献见《焚书》卷二《为黄安二上人三首》“大孝一首”。〔中华书局版第79页〕

黄安二上人的这种想法在当时并不特殊，明末高僧之一的云栖袾宏(1525—1615）也曾说：“人子以服劳、色养、安亲为孝，立身行道、显亲扬名为大孝，至若勤修念佛法门，使亲往生净土者，则为大孝中之大孝。”（《竹窗二笔》“出世间大孝”）把孝纳入佛教之中，是使佛教在中国扎下根来的必要条件（详见道端良秀《佛教和儒教伦理》，平乐寺书店，1968年）。

但李卓吾的这种对出家大孝论的感叹，是对二上人的求道热情的共鸣，这和佛徒的护教立场完全无关，我们这里只讨论李卓吾热烈的求道精神。

无之母）于子，其《六经》、内典皆从本心而发。……本心实是了彻，……卓吾生平割恩爱、弃世纷，今年至七旬矣，乃能返本如是，……以此闻卓吾赞叹张媪言，亦大生欢喜如是也。盖即其欣赏张媪言如是，便知其持学已归宗本心矣。[46]更为直截了当地说，本心与孝亲之情是可以互换的，耿定向将本心纳入了纲常的领地，从这一立场出发，他一定感到此时的李卓吾已恢复了本心。

李卓吾并没有否定孝本身，这一点是很清楚的。

李卓吾自身的经历足以证明上述这一点。他念祖念父之情无异于他的同时代人，据说他为怀念亡父白斋公而为自己取号“思斋居士”[47]。据《卓吾论略》记载，李卓吾在考中他素所轻蔑的科举时说：“吾父老，弟妹婚嫁各及时。遂就禄，迎养其父，婚嫁弟妹各毕。”不久，父、长男、次男相继去世，同时又接到祖父去世的消息，于是他决心在原籍买坟地（以前因贫困无力购买）以安葬父、祖的灵柩。把所得的赙金分为两份，一份在河内买耕地，使留居在此的妻子耕织维生，一份用作回原籍的旅费。但由于他妻子的老寡母一个人在原籍，所以妻子也想和他一同回去。也许是费用不够吧，李卓吾让朋友孔若谷帮自己劝说妻子带着三个女儿留在河内。经过反复劝说，妻子终于同意，于是李卓吾一个人回原籍办理父、祖、曾祖三世的安葬事。就在这期间，他的

---

〔46〕《耿天台文集》卷十九《读卓吾与王僧若无书》。〔明人文集丛刊第一期，沈云龙选辑，文海出版社，1970年，第1866—1867页〕

〔47〕《焚书》卷三《卓吾论略》。〔中华书局版第86页〕

二女、三女因饥馑死在河内，只剩长女一人。三年后，他“不胜万里妻孥之想”，回到河内，当得知二女、三女俱死事，他陷于沉哀之中，说：“是夕也，吾与室人秉烛相对，真如梦寐矣。乃知妇人势逼情真，吾故矫情镇之，到此方觉屐齿之折也。”〔48〕

李卓吾真是这样一个如此勉强自己去墨守纲常之“孝”的人吗？若说“墨守”的话，那么卓吾为尽孝而作的努力中也充满了太多的常人之无奈。如果他确是墨守之人，那么他就不至于对妻子念其老母希望同行之事感到于心不安，他只要认准自己是李氏嫡孙而照章办事就可以了，更不必公然求朋友帮自己说服妻子。而且，他也不会让外人知道自己因尽孝而惨遭丧子之痛的事，更不会自己亲自讲出来。

然而，李卓吾无论是对己还是对人，他都没有隐藏自己由于要尽孝而生出的种种矛盾，而对于这每一个矛盾，他都做出了充满人情味的处理。甚至可以推想，在遭遇了长子、父亲、祖父、次子相继去世的孤独痛苦之后，是他对父祖的“孝”催动他要在原籍修坟、为自己找归宿。据《卓吾论略》所述，李卓吾痛失次子之日也同时传来祖父的讣报，并且在那天他向前来吊唁的孔若谷诉说了自己要归乡葬亲的决定。如果这一情况属实，那么，与其说他是强忍悲痛做出的决定，毋宁说是因悲伤而促其痛下决心。他的“孝”就是如此地富于他自己

〔48〕《焚书》卷三《卓吾论略》。〔中华书局版第85—86页〕

的鲜明特色，而我们依然应称之为恪守“孝”道之人。

李卓吾还说过：“往往见今世学道圣人，先觉士大夫，或父母八十有余，犹闻拜疾趋，全不念风中之烛，灭在俄顷。无他，急功名而忘其亲也。”[49]后来，他解释自己的出家是在两亲已葬，弟妹七人的婚事已毕，自己的四男三女也只剩一女，其余皆死，应做的事都已经完成的情况之下，“惟此一件人生大事未能明了[50]，心下时时烦闷，故遂弃官入楚，事善知识以求少得，……决未曾自弃于人伦之外者。”[51]那么，能说他的“孝”依然是站在纲常立场上的吗？他的本心存在于纲常之中吗？并非如此，虽说他对若无之母也同样以“孝”来处理，但李卓吾所说的“孝”和耿氏所说的“孝”，实在是“差之毫厘，谬以千里”。

李卓吾说：“盖人既老，便自有许多疾病。苟有子，则老来得力，病困时得力，卧床难移动时得力，奉侍汤药时得力，五内分割、痛苦难忍时得力，临终呜咽、分付诀别、声气垂绝时得力。若此时不得力，则与无子等矣，又何在于奔丧守礼，以为他人之观乎！”[52]他在这里讨论的“孝”不是纲常的“孝”，而是人情的“孝”，是人情自然的本来，更直接地说，是人情的“真”。

---

〔49〕《焚书》卷一《复邓石阳》。〔中华书局版第13页〕

〔50〕这和“此一段大事因缘”、“此一大事”或单说“这件事”、“此事”等相同，都是禅家的常用套语，“了”就是了悟自性本源，这里可以改读为“了悟性命”。

〔51〕《焚书》卷一《复邓石阳》。〔中华书局版第10页〕

〔52〕同上书。〔中华书局版第13页〕

一方面舍弃八十多岁的父母而去拜谒皇帝，一方面墨守丧礼的形式，对于这种不出于本心的孝，李卓吾是不接受的。在这一点上，他大概和耿氏等人相同，但他并非因此而要追究必须真正侍奉老弱双亲的本来的孝，而只是回到人在老弱孤独病苦时最需要子女——这一人类普遍性原点上谈论问题。

他一方面赞叹弃母出家的黄安二上人，同时又赞叹若无母亲的书信，从纲常的立场看，这的确是矛盾的，但从人的立场看来绝不矛盾。因为人们的思亲、思子是"出自至情"，在他看来都是"真"的。把妻子放在河内而自己回原籍办理丧葬事，对妻子的眼泪感到不安、对儿子的死感到悲哀，这一切都是既矛盾又不矛盾。不，人们本来就存在于不断的矛盾中，因此这些矛盾本身就是生活于明末这一时代的李卓吾作为人的证明。他从未隐瞒自己的矛盾，反而有意识地呈现这个矛盾。可以说，他通过剥露出自己的人性，不断探索显现于自身的自然本来之真相——性命之道。

如果从纲常的立场、或是从"学"和"德"的立场来看，舍母欲入金刚山随后又因母的悲叹而惊愕踌躇，这是多么徒劳的尝试啊！但从李卓吾的立场来看，去也好、踌躇也好、赞叹那位母亲的信也好，还是读罢此信感到羞惭也好，这些全是人性本真。即便假使那位母亲张媪不让若无家人拖他的后腿，反而主动将其送入金刚山的话，李卓吾也会认为这是慈母念儿的人之本真，会照样对其赞叹不已。

在这里，完全没有任何一定之规。正是因为没有一定之规，李卓吾才认为“德”、“学”二者并无区别。

由于没有一定之规，甚至连“人”的立场也被否定了。对于李卓吾来说，既成的“人”已经不是自然本来状态之人了。包括这一认识在内，在他那里，所有被认为是应有的既成立场均不存在。

李卓吾要在“不容已”的人性极限的至情内寻找人的自然本来，由于没有任何前定的规矩，所以他的眼前一定是充满矛盾的人性百态。李卓吾强烈追求的就是，要在这种人性的千姿百态之中，通过彻底呈现自己的人性，去认识在自己身上所表现出来的“有（在）”，以及只能如此的“本应有（在）”的自然本来——性命的实态。

李卓吾说：“饥定思食，渴定思饮。夫天下曷尝有不思食饮之人哉！”[53]但他又说，其所以不思自然本来的食、饮，其原因在于杂食。所谓杂食是什么呢？只见形骸之内，想百岁或至多几十世的食饮充足，不想形骸之外万亿世的食饮。只想至多七尺之身的功名富贵的百岁食饮。只想至多几十世的子孙繁荣的几十世食饮。那么，应想形骸之外的“不朽之名”吗？不，“名”虽长久，但只要天地有尽，“名”自然也随之而尽，于是通达之士讥笑说：名与身孰亲？费心以奉七尺之身已是愚蠢，更何况费心以求身外之名！显然，名确是不亲于身。那么，谁以七尺之身去想万亿世的食饮呢！孔子知

〔53〕《焚书》卷二《答刘方伯书》。〔中华书局版第53页〕

道贤者之病在于好名，因而以名导之归实。但这个“夫子善诱”之道，也随着颜子之死而断绝了。“孔子已不能得之于颜子之外也，其谁兴饥渴之怀，以与我共食饮乎此也耶！然则，……虽欲不落发出家，求方外之友以为伴侣，又可得耶！然则生乎今之世，果终莫与共食饮也欤？诚终莫与共食饮也已！”[54]这是他哀叹自己的饥渴的孤绝。和他同时的高僧紫柏达观也曾发问说：“利与名较则名高于利，名与身较则身亲于名，身与心较则心又切于身，心与性较则性为种种之本，所以说穷理尽性。若能尽性，则欲尽的对象果为何物？欲的主体又为何物？”[55]

既然那种能够靠良知使其充实满足起来的性命成为

---

〔54〕《焚书》卷二《答刘方伯书》。〔中华书局版第54页〕

〔55〕引文见《紫柏尊者全集》卷四《法语》“示陆季高”。紫柏达观真可(1543—1603)，他与前述云栖袾宏、下文将论及的憨山德清，并称为明末三高僧。“紫柏名振东南，缙绅趋之如鹜”(《万历野获编》卷二十七《憨山之谴》。〔沈德符撰，中华书局，1959年，第692页〕)、“楚中袁玉蟠太史同弟中郎，与皖上吴本如、蜀中黄慎轩、最后则浙中陶石篑以起家继至，相与聚谈禅学，旬月必有会，高明士夫翕然从之。”(《万历野获编》卷二十七《紫柏祸本》。〔中华书局版第690—691页〕)从这些记载可以看出，他很受明末高明人士的敬爱。

李卓吾和他是否有过交往虽不清楚，但如“闻卓吾有年数矣，未遑一见，适读《耿子庸传》(《焚书》卷四《耿楚倥先生传》)，始心见卓吾也”(《紫柏尊者全集》卷二一《卓吾天台》)所述，紫柏久闻卓吾之名；不难想象，恐怕卓吾也久闻紫柏之名。紫柏听到卓吾自刎的消息，叹息说：“呜呼！平生语禅而临难竟不遵鼻祖报冤行，消释宿业，以不堪人之琐碎，甘举刀自刎。以迹观之，谓头陀烈丈夫则可，谓真是佛祖圣贤之徒则不可也。虽然，头陀佛祖圣贤之理，未尝不知，特知而未能行。……今之僧俗，虽号称知禅谈禅者，则又万万不若卓头陀也。”(《紫柏尊者别集》卷三《答马诚所御史》)这段话一方面责难卓吾的自刎，一方面表示可惜。而紫柏本人就在次年死于狱中，这实在富有讽刺意味。

了前述所谓“饥饿”的对象，既然良知是本来人人具足之物，而且人们相信自己就是良知的本来具足之身，那么，可以说，对于这种性命之道的饥饿意识就成为一种阵地。严格地讲，已经不应把这种“阵地”称为“空洞”，暂且可以称之为性命之“学”的阵地。只要承认良知存在于自身也存在于他人，那么对于他们来说性命之道就是存在的。无论人们“饥饿”的对象是富贵利达，还是性命之学，虽然这两种饥饿的性质不同，但都是以

“夫天理之与人欲，微尘之与大地，果一乎哉？果二乎哉？一之则众人皆圣人也；不一则是圣人说教为无益也”（《紫柏尊者全集》卷一〇《墨香庵常言》），“夫饮食男女，声色货利，未始为障道，而所以障道者，特自身自心耳。……障道者，惟此妄心也。……此心一废，智识销融，所谓真心者。……惟悟此心者，虽凡夫而即佛矣。不悟，佛亦凡夫也。”（《紫柏尊者全集》卷三《法语》）从紫柏的这些片言只语，也就可以推想他死于狱中的远因吧！这已超越了他和李卓吾之间个人有无交往的问题。他们处在同一个思想潮流中，以各自不同的处境向历史现实逼近。本书中，我所以多次把他的话和李卓吾联系起来加以介绍，缘故就在于此。

下面介绍憨山德清（1546—1623）。钱谦益把他和紫柏并称说：“呜呼！伟矣哉！大师与紫柏尊者，皆以英雄不世出之资，当狮弦绝响之候，舍身为法，一车两轮。紫柏之文，雄健而斩截，大师之文，纡余而悲婉，其为昏途之炬火则一也。”（《憨山梦游全集》“序”）憨山在思想史上所起的作用也很值得注意。他给焦竑、周汝登、杨复所等的信表明，和紫柏一样，他也与明末的高明人士广泛交往。但就我所看到的资料而言，与紫柏的思想相比，他没有特别动人的地方，他和焦、周、杨等的问学交流，虽可看出所讨论的高度，但感觉不到他要冲出所讨论的范围而迫近一个异境的激情。因此，在本书中我几乎没有介绍他的思想。但这绝没有轻视他的意思，他是和周、杨等同样值得关注的人物。没有介绍他，只是为了避免重复。

关于这两个高僧和明末佛教的动向，参看前举荒木见悟著《佛教和阳明学》。本书所使用的《紫柏尊者全集》二十九卷、《紫柏尊者别集》四卷、《憨山大师梦游全集》五十五卷，都是台湾艺文印书馆影印的《禅宗集成》本（据《续藏经》所收本）。以下分别略称为《紫柏全集》、《紫柏别集》、《憨山梦游全集》。

追求存在之物、并且以它来解除饥饿的，这样的前提是一致的。他们最终只要“不厌”地去“学”就可以了。学习良知之“学”或性命之“道”，只要以存在于自己本身的四端之心为“道”的本源，由此而出，复归于此就可以了。“孔、孟之学，至宋儒而晦，盖自伊川、元晦误解格物致和，至使学者尽其精力，旁搜物理，而于一片身心反置之不讲。阳明先生始倡‘良知’二字，示学者反求之身，可谓大有功矣。……今人乍见孺子入井，皆有怵惕恻隐之心，是人人有此良知也，……此岂待于外索哉？故曰‘人皆可以为尧、舜’。”[56]这就是前提和最终目的。

而且这也是一个“题目”。为什么这么说？因为这是以存在着的良知——四端之心，作为前定的、无疑的前提。

李卓吾说自己于明德之德未有明，是推翻了这个前提。说良知是本来的、具足的存在这句话，就是一个“论”。由于这个“论”被先验地信以为真，故而成为“题目”，成了“学”。李卓吾拒绝安于现状，停留在这个“题目”或“学”上。

他并非否定性命之道，也不否认“吾之心性”、“自家性命”。他也没否定这些都是“当下具在”之物。他所否定的是，由于被看成是在当下的而使它们成为对象、成为目的。“吾之心性”一旦成为我们的对象、目的，对于追求它的我们来说，它就变成了外在的东西，“吾之心

---

〔56〕《澹园集》卷十二《答友人问》。〔中华书局版第87页。〕

性”的“当下具在性”就遭到了破坏。于是，已成为非当下的外在之物的“吾之心性”由于被先验地对象化、目的化了，那么，“追求的主体为何”这一要素就被舍去，这一主体如何去追求、追求何事的自由也就被舍去了。紫柏达观的提问是针对这一主体的丧失以及主体自由的丧失而进行的根本性批判，这与拒绝安于现状、停留在“题目”“学”之中的李卓吾是一样的。这种拒绝使李卓吾不断陷入更深的饥饿，同时他也在已经分不清是否是家常饭、是否对人有害的饥饿之彻底的觉悟的底层，坚守着“有欲求的我”以及“我之欲求的自由”，因为只有这个自由之境才会是我之自然本来的当下具在。果然如此的话，那么自家性命的下落不是只有在这个自由之境中才能被探讨吗？

话虽如此，与其说这个境地是我之自由，不如说是由于无我而自由，或者说是缘于彻底饥饿之故的自由。这个拒绝设定一切对象、目的的无作为的自由，因此是没有任何可供依靠的孤绝之境，这饥饿也是不间断的饥饿。

李卓吾说：

> 明明德者，……非认此为题目，为学脉，而作意以为之也。……皆自然而然，不容思勉，此圣学之所以为妙也。故曰：“学不厌，知也；教不倦，仁也。”……何等自然，何等不容已。今人把“不厌”“不倦”做题目，在手里做，安能做得成，安能真不

厌不倦也！[57]

孤绝并且不间断的饥饿，但由于它是拒绝任何预期目标的绝对之境，所以，食欲的希求已成为无我的自然之希求。甚至在“吾”自身来说也已成了“不容已”之希求。李卓吾认为只有这才是真的“不厌不倦”。在他看来，只有在这个“不容已”暴露无遗的大地上，才会切实存在着人类之自然本来的“家常”（这同时又是纲常），而且，只有这种接近极限的常态才是“吾之心性”、“自家性命”的本原状态和真实面貌。

包括前述耿氏等人在内，在这一时期，他们常用的惯用语中有“不容已”一词。例如，“夫子之学由默识也，……盖默识则思极其精，而达天德、通造化矣，是以学不厌、教不倦也。何者？默识自心自性也。自心自性实原于天，……不厌不倦者，实自心自性之真机，亦自不容已也。”[58]“只此不容已处，便是生理。”[59]等等。所谓“不容已”，如前所述，要从其深层的冲动之处、以其原初状态去看人之自然。从这一点上说，这是把最没有做作之意的自然态看成本来性。不止于此，它还破除了前一节提到的“善念”或“知不善处”这种分别意念，从这一点上说，其当下性是一种最为单刀直入

〔57〕《焚书》卷一《复京中友朋》。〔中华书局版第20—21页〕

〔58〕《耿天台文集》卷九《学象》。〔明人文集丛刊第一期，第934—935页〕

〔59〕《耿天台文集》卷十九《读塘南王先生语录》。〔明人文集丛刊第一期，第1858页〕

式的包容和认可现实性的架构。邓豁渠所说的“色欲之情，是造化工巧生生不已之机”[60]这句话，更为直接地传达出了这方面的情况。

把自身所具有的“不容已”之物当作自然的本来性状态，这种理观昭示着：阳明式的理观已经达到了它的极限。也可以说，它意味着，自然本来的理已经到了一种几乎完全任凭每个个体的自然的判断、考量的地步。

---

〔60〕 引自《耿天台文集》卷四《与吴少虞》（〔明人文集丛刊第一期，第383页〕）。这句话不见于邓豁渠（1498—?）的《南询录》（内阁文库藏，有万历二十七年跋）。该书中只有近似于这句话的“一切情念依机而起，机依神，神假真心妙明，无端变态，生生不已”数语。但耿定向《里中三异人传》（《耿天台文集》卷十六）中的“邓豁渠传”云：“邓鹤寓吾里时，曾集其言论，名曰《南询录》。中言：色欲，性也。见境不能不动，既动不能不为。羞而不敢言，畏而不敢为者，皆不见性云云。余览此，甚恶之曰：是率天下人类而为夷狄禽兽也。渠后寓通州，嘱其徒刻传之，中无此一段语。毋亦渠自不得于心，删去之耶?”（〔明人文集丛刊第一期，第1636—1637页〕）可以推断，当时流传的抄本上肯定有前引的这类话。

耿定向对邓豁渠的批判，此外还见于《与子健书》（《耿天台文集》卷六）、《与周柳塘书第十六首》（《耿天台文集》卷三）等，对邓氏的遗弃人伦出家和以“了情念”为内容的见性之学，耿氏的批判几乎都是感情色彩很重的。因而这种批判足以引起李卓吾的愤怒。事实上，李卓吾非常佩服邓豁渠，如《焚书》卷一《又答石阳太守》、《答焦漪园》、《复邓石阳》，卷二《为黄安二上人三首》之《大孝一首》及《真师二首》，增补一《寄答留都》，《续焚书》卷一《与焦漪园太史》等书信中对豁渠的评论，都是赞美和辩护之言。他给《南询录》作序（收在《续焚书》卷二）也是这种表现之一。耿定向对豁渠的否定之处，正是李卓吾称赞不已的地方。

另请参看岛田虔次《异人邓豁渠略传》（《吉川幸次郎退官纪念论文集》所收）。

如果沿此方向继续迈进的话，自然反而将与本来性绝缘，被埋没于每个个体私欲的喧嚣之中。一旦到了这种地步，那么它甚至也就不再是自然的本来了。

那么，李卓吾与耿氏为代表的这群人是否在这个“不容已”的极限之地消融了彼此的异层龃龉、合流归一于原初自然的本来状态了呢？回答是否定的。由于李卓吾已经意识到这里是极限之地，是毫无余地的绝对之所，他在这里反而使“我”与“他”的隔绝尖锐化了。

李卓吾曾致信耿定向说：

> 公之所不容已者博，……我之所不容已者专，……公之所不容已者多雨露之滋润，……我之所不容已者多霜雪之凛冽。〔61〕
>
> 虽各各手段不同，然其为不容已之本心一也。……若谓公之不容已者为是，我之不容已者为非；公之不容已者是圣学，我之不容已者是异学，则吾不能知之矣。公之不容已者是知其不可以已，而必欲其不已者，为真不容已；我之不容已者是不知其不容已，而自然不容已者，非孔圣人之不容已，则吾又不能知之矣。……我谓公之不容已处若果是，则世人之不容已处总皆是；若世人之不容已处诚未是，则公之不容已处亦未必是也。此又我之

〔61〕《焚书》卷一《答耿司寇》。〔中华书局版第29页〕

真不容已处耳。[62]

只要不容已处是指人之极限处的当体，那就不会有此正彼误的是非之分。之所以以己为是、以彼为非，是因为预先设定了是非的分别，换言之，所谓“是”的不容已处是作为对象、目的而被预先限定了的有意、有心之作，也就是假的东西。李卓吾认为“吾之真不容已处”是指完全舍弃了人我是非之分别的境界。

李卓吾还说：

> 孔子直谓圣愚一律，不容加损，所谓麒麟与凡兽并走，凡鸟与凤凰齐飞，皆同类也。所谓万物皆吾同体是也。而独有出类之学，唯孔子知之，……然究其所以出类者，则在于巧中焉，巧处又不可容力。今不于不可用力处参究，而唯欲于致力处着脚，则已失孔孟不传之秘矣。……公闻此言，必以为异端人只宜以训蒙为事，而但借“明明德”以为题目可矣，何必说此虚无寂灭之教，以眩惑人耶？夫所谓仙佛与儒，皆其名耳。孔子知人之好名也，故以名教诱之；大雄氏知人之怕死，故以死惧之，……皆不得已权立名色以化诱后人，非真实也。……今某之行事，有一不与公同者乎？亦好做官，亦好富贵，亦有妻孥，亦有庐舍，亦有朋友，

[62] 《焚书》卷一《答耿司寇》。〔中华书局版第30页〕

亦会宾客，公岂能胜我乎？何为乎公独有学可讲，独有许多不容已处也？我既与公一同，则一切弃人伦、离妻室、削发披缁等语，公亦可以相忘于无言矣。〔63〕

二人都处在不能后退的地步。在李卓吾看来，耿氏主张的是有目的的、有意有心的东西，因而它是假的“真机”，也就是非自然的，更是非本来的。在耿定向看来，李卓吾所说的是委身于已没有本来的自然之“无”的放纵，所说的“巧处”是丧失原点的虚无寂灭，既非本来，也非自然。既然“不容已的真机”是出自万人本来具足的明德，那么，从这里迈出一步而坠落于恣意放任的境地，就当然是在“明德具在”中自行废弃了人之所以为人。耿氏是这样看的。但李卓吾认为，人之所以为人，是出自断绝一切预定的明德具足的当体，“不容已的真机”当然从这里发出，如对它嵌上预定的框架，反而是在“明德具在”中强迫地废除人之所以为人。他们两人都站在“是人”这一点的悬崖上进行对决，彼此不能够退让半步。

对于前引邓豁渠的话，耿定向反问说：“男女之欲固为至情之不容已，然恻隐羞恶非至情之不容已乎？”又说：“人有恒性，恻隐羞恶辞让是非，是性真不容已

〔63〕《焚书》卷一《答耿司寇》。〔中华书局版第33页〕

者”〔64〕，“(昔圣人教以忠孝贞者）非故狃于名义以强世也，实本于天命之自然，而根底于人心之不容自已者。”〔65〕在这里，我们批评耿氏的纲常立场属保守固陋之列，这很容易做到。但以具有四端之心为人的本来和自然呢，还是以具有色欲之情为人的本来和自然呢？在耿氏看来这一问题已经处在了是否超出了人之所以为人的界限的关键之处。他甚至试图以“至情”这一“共通项”去连通色欲和“四端之心”这二者，如同左手宽容认可“男女之欲因至情之不容已”，将其与右手的“四端之心”同等处置，要承认“至情”之奔放是人的本来自然的膨胀。我们应这样理解耿定向所处的悬崖险境。

与其说要嘲笑耿定向没有再向前跨出一步，不如说应当赞赏他的所作所为。因为他使得四端之心与色欲离得极近，二者的间隔只有毫发之差，也就是说，他在纲常的立场上已经达到了所能达到的极限，已经无丝毫余地容他再向前迈出脚步。

李卓吾宣称自己是“弟学佛人也，异端者流”，他之所以不得不这样说，是因为这表明他很清楚自身的处境。的确，李卓吾所说的“巧处”是由纲常的悬崖向悬空处飞翔的状态，看起来似乎是已经斩断了与儒的联系纽带。

---

〔64〕《耿天台文集》卷八《活人忠告》。〔明人文集丛刊第一期，第857页〕

〔65〕《耿天台文集》卷七《冯道论》。〔明人文集丛刊第一期，第732页〕

让我们来看紫柏达观所言：

> 修行易，悟心难。悟心易，治心难。治心易，无心难。无心易，用心难。凡圣情尽，则体露其常，随宜出兴而不失时，故曰用心难。倚傍门户者皆不能语。学佛者倚傍释迦，学儒者倚傍孔丘，学道者倚傍老聃。今离却倚傍，露地上立脚，如狮子王，往返游行，跳踯自在。唯了无依倚境地悟彻心光者，信手使用，正是随宜出兴而不失时者。[66]

从治心到无心这一层次，耿氏是勉勉强强才容认的。他的所谓“不容已”的本心，是在“无心”中发现的不受外来思虑分别的影响而“当下具足”地存在着的良知。但从无心到用心这一层次，是从悬崖上向“无依倚”的高空飞翔，这对他来说，是怎么也达不到的境界。但从李卓吾看来，只有在脱离了被认为是存在着的一切前提、什么也不倚傍的“用心”中才有“不容已”的心之自然功用。只有坚定地立足于赤裸裸的人性百态暴露无遗的地面之时，才能发现“天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也”[67]这种活泼自在的一

---

〔66〕《紫柏别集》卷四《语录》“修行四难”。

〔67〕《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第16页〕

人一人之用。[68]“用”是多样的，但在“不容已”这一点上是相同的。在“不容已”的多种多样的状态中，一人一人之用是“至活”的，在“不容已”的归一这一点

---

[68] 岛田虔次氏关注“自有一人之用”这句话，认为“主张自我尊严，拒绝自我丧失，近代精神、特别是明代精神的至上命令就在于此”，他说，“一人”、“我”、处于“良知的成年”的“童心”，“由于确信自我的优越，作为其成熟的必然结果，就要求向外活动”，这样，“不为偶像所拘的有判断力的自己”就在这里确立了，其结果是“阳明站在宋以来性理学的立场坚持对佛、老的排斥攻击，此时已完全被抛弃了”，儒、老、释的命题，“同样作为‘为了使人参学的话头’，承认了它们的平等价值，……集中于道这一点的中国近代精神，终于扬弃了儒、释的界限。”他这样评价这个历史的成果，并在这一评价之上，评论李卓吾说：“在卓吾身上，我们看到了中国近代思维的一个顶点。”（《中国近代思维的挫折》第三章，第180—189页）

关于《童心说》，在下一章的“附节”部分还要特别谈到，这里我只希望提起人们注意“一人之用”这句话的含义。即，不应说成在这种意义上的“主张自我尊严”。在李卓吾给耿定向的这封书信中，他一方面否定作为依傍之门户的孔子的权威，一方面又说孔子之学实际上是“无人无己”之学。关于“无人无己”，下面还会再次谈到（下一章第一、二节），总之，它就是已经断绝一切计较安排的、真正体现不容已的“我”或“人”，在其真实的当体中，实现大同之学，这种实存自在的活用，表现为“自有一人之用”，也就是下面接着说的：“夫天下之民物众矣，若必欲其如吾之条理，则天地亦且不能。……各从所好，各骋所长，无一人之不中用，何其事之易也。”所谓“一人之用”，就是不以“吾之条理”自缚（无己），也不以之缚人（无人），活泼泼地发挥“各自”的自然本来，这也是同时承认“民物”的多种多样的自在活用。所谓“一人”，不是“我”一人，不是“他”一人，也是“我”一人，也是“他”一人，是“一般的”一人的意义。这里强调的是这一人一人具有各各的“用”，这个“用”是多种多样、活泼泼的“用”。而且这一人一人之用，是“作为一人无不发挥其本来自然之用”，是民物至活的太平景象。他接着说，只有这样，才“真能明明德于天下，而坐致太平者”、“真能不见一条作为之迹，而自享心逸日休之效者”，这就是无作为之迹的明德自现的状态。

这种无依无倚的明德自现的展望，在李卓吾看来，是佛教完成的重要成果之一，如这里所详述的，他认为只有追求这种明德自现的状态，才能冲破三教的界限，也就是说：不是这个“一人”“扬弃”三教的界限，而是在打破三教的界限上，存在着一人一人之“用”。在这一点上，应当说岛田氏的见解是颠倒的。

上是至善的。李卓吾还说：

> 人本至活也，故其善为至善，……若执一定之说，……便是害道，……夫大人之学止于至善。至善者无善之谓，无善则无迹，尚如何而践之！然则非但不必践，不可践，不当践，虽欲践之而不得焉者也。……今之所谓师弟子，皆相循而欲践彼（孔子）迹者也，可大不哀乎？[69]

关于无善无迹，本书后面还将重新提出来讨论。在此，我们只把无善无迹暂且理解为作为对象、目的而被预先指定的善和迹都不存在的状态。这里应关注的倒是“因为是至活所以是至善”这句话。

李卓吾说“人本至活也”，这是说在脱离一切依倚的“巧处”的功用上，人是至活的。他说，意在纲常的任何志向均不列入预定计划中，因而是至善。

是否可以认为已断绝儒家之羁绊而飞翔于悬空的李卓吾，又再度返回到了儒家阵营呢？借用耿氏的话说，是不是“其学亦归宗本心”呢？从以释氏为“孔孟之义疏”这一立场看来，他把紫柏的“用心”纳入“巧处”，就像“回飞镖”（boomerang）那样又回到了“至善”。但从主张只有脱离了这种纲常的立场才能达到至活至善的

---

〔69〕《藏书》卷三十二《德业儒臣·孟轲》。〔《李贽文集》（第三卷），第598—599页〕

境地这一点看来，应当说他依然是从耿氏们的儒家阵营的边界飞翔出去了。

“弟学佛人也，异端者流”这句话，正是向踢蹐于儒际悬崖的耿氏们的诀别之语。

那么，李卓吾真是踢开儒家阵营的边界而投身于佛地了吗？并非如此。要是那样的话，他只需站在学佛的立场上不厌不倦地走解脱之道就可以了，没有必要为明德尽性之“学”的不分明而烦恼了。

当紫柏听到李卓吾自刎而死时，叹息说：“呜呼！平生语禅而临难竟不遵鼻祖报冤行，消释宿业，以不堪人之琐碎，甘举刀自刎。以迹观之，谓头陀（李卓吾）烈丈夫则可，谓真是佛祖圣贤之徒则不可也。”[70]确实，“李卓吾……没能从容解脱”。[71]他的立场既非“学”也非“佛”。

李卓吾是名副其实的既不在儒也不在佛的人。从他说“弟，学佛人也”这话的心境来看，他不仅要表明自己不取儒的立场，他甚至要说自己也不站在佛家立场上的。“学佛”一语就是如此富于暗示之意的。而且，他还以“异端”自称。李卓吾给焦竑的信里说：“今世俗子与一切假道学，共以异端目我，我谓不如遂为异端”以避烦。[72]对于耿氏集团中的一员李如真，他也是这样回应的。

---

〔70〕《紫柏别集》卷三《答马诚所御史》。

〔71〕《紫柏全集》卷二四《与赵乾所》。

〔72〕《焚书》卷一《答焦漪园》。〔中华书局版第8页〕

从儒的立场看来，佛为异端已久，李卓吾的时代也是同样的情形。但陆象山曾说："吾儒自有异端，凡不循本绪，欲求藉于外者，皆异端也"〔73〕；阳明也说过："心之良知是谓圣，同此谓之同德，异此谓之异端。"〔74〕可见，从"吾之心性"的立场看来，不追求"心之良知"者即便是儒徒也属异端，而在"吾之心性"的范围内，儒释的界限反而模糊了。"学老佛者，苟能以复性为宗，不沦于幻妄，即道释之儒也。为吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，则亦儒之异端而已"〔75〕；"圣人之道不异于百姓日用，大凡与此异者皆异端也"，〔76〕"凡执一者然后谓之异端，不执一则道矣。"〔77〕从上述"吾之心性"的正统观说来，在百姓日用（即民众活生生的现实生活）的场合，不执著于任何既成的"一"（定理），而追求自然本来之性的李卓吾，正可称为正统中的正统。至少，他从未被比"今世俗子与假道学"出一头地、更高一层、追求"不容已"的性命之道的耿定向看作异端。

即便如此，李卓吾依然自称为"学佛"之"异端"，这必定是由于他已经意识到自己甚至与"心性之学"之间也存在着深刻的隔膜。非儒非佛、儒亦可佛亦可——李卓吾身处无尽的饥饿的深渊时，他只不过是在盲目地希求真

---

〔73〕《王畿集》卷十七《三教堂记》。〔凤凰出版传媒集团/凤凰出版社，2007年，第486页〕

〔74〕《王畿集》卷八《孟子告子之学》。〔凤凰出版社版第190页〕

〔75〕《王畿集》卷十七《三教堂记》。〔凤凰出版社版第486页〕

〔76〕《心斋全集》卷三《语录》。

〔77〕杨复所《证学编》卷二《送刘布衣序》。

实如此、本来如此的至活至善，但是，仅仅由于这一点，他就必须要意识到自己已经身处无与伦比的孤绝之境。

李卓吾意识到了上述这一点，这就使他的飞翔不是由纲常禁锢之地飞往反纲常或非纲常之地，而只是要追求只存在于赤裸裸的人本身的那种自然本来的现实的纲常。

李卓吾既不否定四端之心也不否定孝。从这一点看，把耿氏等人划定在纲常的立场上、而把李卓吾划定在人的立场上，将二者对立起来看待的做法未必得当。他们一直都在追求性命——人的自然与本来及其所应有的秩序。

但是，李卓吾太无依仗了、太自由了。对人就是人这个问题也过于缺乏前提条件。人之为人的“明德”是什么呢？在李卓吾这里只能回答“不知道”，他破除了人之为人的前提条件，已经达到如此彻底的地步。他太过现实地看透了“人”。因此，李卓吾这个人物是无与伦比的，而且他的“自家性命”也是无与伦比地将“人”毫无保留地彻底呈现出来的状态。

也同样是由于这种无与类比的现实性，李卓吾也不得不承认自己是“异端”。

从这一点看的话，关于李卓吾是否由儒家转入佛门的讨论就多少有些丧失光彩了。

紫柏的“用心”和李卓吾的“巧处”被称为儒佛合一，这是儒佛融合派的视点，但即使是这种看法也不符合李卓吾的情况。不倚仗释迦、孔子，将儒家佛门规定的前提条件一一破除之后显露无遗的无善无迹之人的存

在才是我们此处应当予以关注的问题。如果我们从中国明末难以遏制的历史性探索的潮流这一立场俯瞰上述向活生生存在之人要求至善这一志向的话，那么李卓吾对于自身的异端性存在这一问题的认识，也就是走在当时历史发展最前沿之人的孤绝的自觉意识。

“仙佛原是异术，宜在山林独修，……勿以不得与儒术并进，以惑人心”，张问达疏劾李卓吾之后，冯琦也据此弹劾了黄慎轩。[78]张、冯等所谓东林派人士主张明确区分儒、老、佛，通过将老、佛二家异端排除在世俗法理之外，保留儒家在世俗世界内部的正统性。一方面不断改善世俗世界内部既成的纲常，同时又借此反过来实现维持纲常秩序的目标。从东林人士的这一立场看，那种遗弃人伦、独修于山林的出世的异端还是相对容易统辖的。从这一立场出发，他们看到耿、焦、杨、周等人结成的无善无恶派，是站在儒家立场将佛学作为义疏引入世俗体制，并以此谋求既存的纲常秩序实现自我否定式的革新，这些人正因为他们是站在儒家立场上的，所以他们反而是危险的存在[79]。而李卓吾则是更进一步，在他这里已是连“义疏”也抛弃殆尽，将纲常自身基础的一切过往的前提都废弃不用，而试图将这基础直接置于最真实的人本身。无疑李卓吾是最危险的，他是

---

〔78〕《万历野获编》卷十《词林》“黄慎轩之逐”。〔中华书局版第270—271页〕

〔79〕关于无善无恶派与东林派（即反无善无恶派）之间的对立，本书下面还将详述。有关这个问题还可参照前举荒木见悟《明末宗教思想研究》一书。关于东林派的问题请参照前举“另文”。

超过了异端之异端。

李卓吾对异端的自觉意识、他的孤绝的自觉意识，不是由于他脱离了世俗之后才获得的，相反，这是他最为真挚地生活于世俗世界的结果。他通过将世俗生活中的矛盾呈现于自身，在受到伤害的自身的痛感之中，磨砺了他自身的自觉意识。

第三节　透视处于人的本源之中的“理”

剃发出家—世间温情—“穿衣吃饭”之理—世俗常规之外的远见

以下，通过李卓吾的出家剃发再度观察其人。他曾说：

……自我遣家眷回乡，独自在此落发为僧时，即是死人了也。……是以我至今再不曾遣一力到家者，以为已死无所用顾家也。……晋江虽远，不过三千余里，遣一僧持一金即到矣，余岂惜此小费哉。……彼劳苦则我心亦自愁苦，……彼不得安意做人家，我亦必以为使彼不得做人家者我陷之也。是以不愿遣人往问之。其不肯遣人往问之者，正以绝之而使之不来也。庄纯甫不晓我意，……今已到此三次矣。其家既穷，来时必假借路费，……非四十余日不得到此，非一月日不好遽回，又非四五十日

未易抵家。审如此，则我只宜在家出家矣。……故每每到此，则我不乐甚也，亦以使之不敢复来故也。[80]

这是李卓吾七十岁时蛰居龙湖、拟将身后事托付于侍僧时写的一段文字。当时其妻黄宜人已死，只剩下一女和女婿庄纯夫（亦作庄纯甫）。他虽以看经念佛度其残年，但自觉情缘仍未断尽。对这个断不尽的情缘的自觉，进一步驱使他走向绝缘。他的剃发出家，对耿定向来说似乎也是一个刺激。受其影响，耿定向在给周柳塘的信中说：

此中士绅闻卓吾剃发，或束名教骇而异之者，或钦佛教喜而乐闻之者，即兄援古宰官出家之陈迹为解，似亦未得卓吾心髓也。……其剃发也，原是发愤求精进耳，……不是求讨自己安身立命处，而徒在卓吾头上辨儒释、较是非，窃不敢取也。然平常中原自玄妙，粗浅中更是精微，……卓吾发愤如此，计当必透此一关，透此一关便是人天师矣。若由是益骛玄奇，只在禅家见趣上盘桓，吾恐不免堕入十二天魔中去也。[81]

---

〔80〕《焚书》卷四《豫约》"早晚守塔"。〔中华书局版第181—182页〕

〔81〕《耿天台文集》卷三"与周柳塘"。〔明人文集丛刊第一期，第363—364页〕

周汝登先举出大慧的“学道就从尘劳中打出，不须毁形、易姓、弃妻子、灭宗祀，作名教中罪人”等话，然后说：“必欲出家，岂真知佛教者哉。”[82]管东溟也直接劝李卓吾回复儒冠，说：“文殊、普贤、大迦叶之在释门，亦未尝以削发随众也。”[83]从当时非常接近佛教的人士之间的出家观来看，耿定向的理解是迫近李卓吾的心髓的，可是对于他来说，禅依然不是平常粗浅之物而是玄奇之属，于是他一面评价李卓吾的发愤，一面又说“以如此发愤，必有大彻处”。也就是说，耿定向依然期望李卓吾彻悟到他所说的平常粗浅的纲常，并依靠这种彻悟还俗复归于世俗日常。

那么，李卓吾是否要割断这断不尽的情缘，投身于非平常之方外，去寻求玄奇之道呢？

如前所述，他没有忘记自己对父祖弟妹等应负的责

---

〔82〕《东越证学录》卷二《新安会语》。〔明人文集丛刊第一期，第170—171页〕

〔83〕《惕若斋集》卷二“与李大府卓吾文书”。管志道（1536—1608），字登之，号东溟，江苏娄江人。著有《惕若斋集》四卷、《惕若斋续集》二卷、《东溟管夫子与楚中名贤析理书》一卷附《步朱吟》。笔者的引用均据日本内阁文库所藏万历刊本。尊经阁文库所藏《管东溟集》，笔者未见。

前举荒木见悟《明代思想研究》第六章《管东溟——明末一个儒佛调和论者的思惟构造》（《日本中国学会报》第一二集）和《明末宗教思想研究》第二章，对管东溟有详尽的论述（荒木氏所据的是尊经阁所藏本），这里不再赘述。关于东溟对紫柏、卓吾的否定性评价，荒木氏已有介绍。例如，僧幻然问：“卓吾《藏书》毒气，深入士夫骨髓，其议论大率排正直。”等等（《析理书》“幻然质管师书”）这种评价对不对？他不屑地说：“《藏书》小小狮虫，何足道哉！”（《析理书》“答幻然书”）此外，对卓吾和耿氏的论争，他站在耿氏的立场上对李卓吾加以批判。由此可知，管东溟和李卓吾的关系未必和谐。

任。李卓吾直到五十四岁罢官姚安知事时，几乎“靡日不逐时事奔走，方在事中犹如聋哑”[84]地活着。他又在后来的述怀中说：“是余五十以前真一犬也”，[85]可见对他的主体的意识来说，其前半生实在是可悲的人生。

据记载，李卓吾剃发时年六十二岁[86]。在他六十岁那年春天，宿疾脾病发作，几成老废。[87]另一方面，“年逼耳顺，体素羸弱，……唯此一件人生大事未能明了”[88]，因而他的希求真实的冲动，和他的衰弱成反比地益发难以止息。[89]

“如聋哑”、“如一犬”，与其说这是自己的前半生五十余年的生存状态，不如说自己的一生几乎都是如此——李卓吾在预感到死期临近时开始意识到了这一点，这对于他来说是痛苦难忍的。

当然，李卓吾意识到了上述这一点也并不意味着事实上他就是这样生活过来的。他说过，犬不会意识到自己是只犬。有人虽然尊孔却不思考孔子为何受人尊重，只因为看到前面的犬吠也就随声附和，跟着狂吠而已。

---

〔84〕《续焚书》卷一《与焦弱侯》。〔中华书局版第44页〕

〔85〕《续焚书》卷二《圣教小引》。〔中华书局版第66页〕

〔86〕参照汪静峰《墓碑记》（《李温陵外纪》卷一所收）及《焚书》增补一《答周二鲁》。

〔87〕《焚书》增补一《答周柳塘》。〔中华书局版第262页〕

〔88〕《焚书》卷一《复邓石阳》。〔中华书局版第10页〕

〔89〕李卓吾在《答周二鲁》中述说自己决意出家是由于生的穷迫时写道：“虽生死大事不必如此，但自愧劳扰一生，年已六十二，风前之烛，曾无几时，况自此以往，皆未死之年，待死之身，便宜岁月日时也乎！”（见《焚书》增补一《答周二鲁》，〔中华书局版第259页〕）

他之所以能这样说，是由于在群犬的吠声中也有他的诚实而真挚的吠声。正是由于这种诚实和真挚，他就与虚构的矛盾一一地正面遭遇、相互碰撞了，而这一次次的碰撞累积成为李卓吾的批判精神及其现实主义得以形成的温床。五十余年的时光，看似短暂实则漫长。如此漫长岁月的郁结使得李卓吾的追求变得充满曲折，这种充满苦涩的曲折使他的现实主义变得层次丰富而又很透彻，也使得其批判精神柔韧而坚强不屈。正是因为这些，他所追求的“性命”也就平添了厚重感和深度。仅仅安于性命之“学”的话，李卓吾的追求就过于深切了。

李卓吾在因病弱而立即联想到死的六十岁之时，有了所谓“犬”的自觉意识。其实，与其说是自觉，毋宁说是近于胁迫，死的恐怖直接成了对生的胁迫。

“呜呼！余之落发，岂容易哉！余唯以不肯受人管束之故，然后落发，又岂容易哉！写至此，我自酸鼻。”[90]这是他追述剃发时的心境，世俗日常的管束总是缠着他，逼得他除去落发出家无路可走。通常的生活方式已经不能解决迫在眼前的死的问题，因此他的求道之念紧迫起来。他说：

> 弟年近古稀矣，单身行游，只为死期日逼，……使我学道之念转急迫也。……非我不愿有亲随，乐于

〔90〕《焚书》卷四《豫约》“感慨平生”。〔中华书局版第186页〕

独自孤苦也。为道日急，虽孤苦亦自甘之。[91]

这是十年后李卓吾以年近七十之身述说自己不得不甘于孤苦的心境，述说他以七十岁的人离开女儿女婿而选择孤苦之路的缘故。

李卓吾的出游方外，不是为了与世俗绝缘而栖身孤高，也不是为了嫌世俗管束欲求自由，更不是为了居高临下、鄙视世俗而浮游于玄奇之境。

李卓吾几乎是以与死神赛跑的心情急匆匆地活着。那样真挚地活着，以至于他在剃发出家之时不得不对自己和周围人宣告自己的“死去”，他是如此地真挚，这种真挚既显示了他的顽强意志，同时又反映出在情缘方面温情脉脉的一面。他最终也没能够切断情缘，由于这种脆弱，他只能通过“剃发”的方式向自己和其它人宣告自己的死去。

在李卓吾六十多岁、接近七十岁的时候，与他共同生活四十多年的妻子黄宜人先他而逝，他接到讣报后，写下了难以抑止的思念之情。“情爱之中兼有妇行妇功妇言妇德，更令人思念耳，……我虽铁石作肝，能不慨然！况临老各天，不及永诀耶！已矣！已矣！自闻讣后，无一夜不入梦，但俱不知是死。岂真到此乎？抑吾念之，魂自相招也。……虽在天上，时时不忘记取，等我寿终之时，一来迎接。……或见我平生交游，我平日

[91] 《焚书》卷二《答刘晋川书》。〔中华书局版第57—58页〕

所敬爱者，与相归依，以待我至亦可。……纯夫千万焚香化纸钱，苦读三五遍，对灵叮嘱，明白诵说，则宜人自能知之。”[92]又说：“家中闲杂人等时时望我归去，又时时不远千里来迫我，以俗事强我，故我剃发以示不归。”[93]这体现出李卓吾虽是如此倔强之人，但其内心依然充满着鲜活的世间温情。

“两年来，病苦甚多。……如我之年，已是死朝，……如何不赐我死，反赐我病乎？……若我则该死之人，寿至古稀，一可死也；无益于世，二可死也；……绝无可了（业缘），三可死也。……但可死，不可病。苦口叮咛，至三再三，愿佛听之！”[94]他一面向药师如来祈死，一面祈病愈，“和尚为幸免病喘，……此非佛力，我安能然？虽讽经众僧虔恪无比，实药王菩萨怜悯重深，和尚不胜礼谢祷告之至。”[95]随喜不止的李卓吾，实际上也不是决意以“剃发为死”时的人。

李卓吾在对待死亡或是对待妻子的态度中所显露出的人性的脆弱和温情，相反地，却也展示出其倔强性情的深度。对待情念问题的此种温情，在他来说，正是赤裸裸的人本身，同时也是促使他以最倔强的姿态去探讨人之性命的力量源泉。他不是以剃发向人本身诀别的。

---

〔92〕《焚书》卷二《与庄纯夫》。〔中华书局版第45—46页〕
〔93〕《焚书》卷二《与曾继泉》。〔中华书局版第53页〕
〔94〕《焚书》卷四《礼诵药师告文》。〔中华书局版第149—150页〕
〔95〕《焚书》卷四《礼诵药师经毕告文》。〔中华书局版第151页〕

“唯所贪者大，故能一刀两断。”[96]他之所以这样做，正是由于他意识到了自己的满怀温情，而且这种意识已膨胀到极点。他并不是与温情本身一刀两断。李卓吾以割断有意有心之情缘为契机毅然进入温情地带，此举对于他本人来说，即是闯入到性命本身中去了。他专心真挚地生活过，也即是，他以剃发之举愈来愈目不旁视地专注地迅跑于这种充满温情的、人类平常——在李卓吾那里正是性命之道——的本源。

> 盖世之君子，厌常者必喜新，而恶异者则又不乐语怪。不知人能放开眼目，固无寻常而不奇怪，亦无奇怪而不寻常也。经世之外宁别有出世之方乎？出世之旨岂复有外于经世之事乎？……若只以平日之所饫闻习见者为平常，而以其罕闻骤见者为怪异，则怪异平常便是两事，经世出世便是两心。[97]

如李卓吾自己在这里所述，他的剃发，若按普通情况来看，确是值得酸鼻之事，但若一刀两断地决断于平常之本际的话，则也不过如“恶头痒，倦于梳栉，遂去其发”[98]，于是“心地清凉，以后遂以为常”[99]那样，是

---

〔96〕《焚书》卷三《书黄安二上人手册》。〔中华书局版第 132 页〕
〔97〕《焚书》卷一《答耿中丞论淡》。〔中华书局版第 24 页〕
〔98〕袁中道《李温陵传》。〔《焚书》，中华书局版第 4 页〕
〔99〕汪静峰《墓碑记》“李温陵外纪”卷一。

件不值一提的日常琐事。[100]

事实上，李卓吾非常厌恶以出家剃发作为一种分界线的看法，他说："天下宁有人外之佛，佛外之人乎？若必待仕宦婚嫁事毕然后学佛，则是成佛必待无事，是事有碍于佛也；有事未得作佛，是佛无益于事也。佛无益于事，成佛何为乎？事有碍于佛，佛亦不中用矣，岂不深可笑哉？"[101]又说："闻公欲薙发，此甚不可。公有妻妾田宅，且未有子。未有子，则妻妾田宅何所寄托；有妻妾田宅则无故割弃，非但不仁，亦甚不义也。果生死道念真切，在家方便，尤胜出家万倍，……何必落发出家，然后学道乎？我非落发出家始学道也。千万记取！"[102]

把仕宦婚嫁、妻妾田宅与成佛学道分为二，就是把

---

[100] 这里，使我们想起鲁迅剪辫子时说的话。自然，鲁迅的剪辫子和李卓吾的剃发，其政治的、社会的背景完全不同，但后来鲁迅说到这事，在《头发的故事》（《呐喊》）中，他借主人公N的话说："我出去留学，便剪掉了辫子，这并没有别的奥妙，只为他太不便当罢了。"或说他自己处理辫子的事："我的辫子留在日本，一半送给客店里的一位使女做了假发，一半给了理发匠。"（《且介亭杂文·病后杂谈之余》）他们的若无其事的态度是极其相似的。本来，如他自己所说："对我最初提醒了满汉的界限的不是书，是辫子。这辫子，是砍了我们古人的许多头，这才种定了的。"（《病后杂谈之余》）剪辫子对他来说是排满兴汉，也就是辛亥革命。虽说如此，他却举重若轻地言及此事。这种若无其事的回顾，向我们表明，他经历了辛亥革命的挫折，但已把对这一挫折的自觉认识化作了思想的土壤，进而坚定了自己的思想。这显示出鲁迅的倔强风格。我们在这里看到的李卓吾的若无其事的态度，也不能不使我们感到，他经历过不同寻常的屈折并能自我掂量那些屈折经历的内涵，这是李卓吾自强不息的体现。

另外，文中引用的《李温陵外纪》五卷，是尊经阁文库所藏明刊本。

[101] 《焚书》卷一《答周西岩》。〔中华书局版第2页〕

[102] 《焚书》卷二《与曾继泉》。〔中华书局版第52—53页〕

人与佛截然分成平常和奇异或经世和出世两极。李卓吾所说的“人外无佛”的“人”，就是生活于仕宦婚嫁、妻妾田宅等平常的社会关系中的“人”。当然，他不是说要把这种社会关系作为第一义，而是把生活于这种社会关系中作为第一义。

耿定向说：“稽古至圣上贤，未有不出世而能经世者。徒志经世而未知出世，皆随世以就功名者耳……（至圣上贤）皆具眼觑破世俗垢氛，超然蝉蜕于埃滓外，以此能干办得一时匡济事功耳。……释氏广大慈悲之教，我国家村之不灭，谓其亦足导俗善世用也。乃若惟求了己生死而逃伦弃物，视世事若无涉者，此则禅那之下者耳。”〔103〕在词句上，以出世经世为一，看起来这一点与李卓吾相同，但在以社会关系为第一义这一点上二者有很大差距。由于以社会关系为第一义，所以出世成了为经世的出世而被纳入经世的框架内，舍去功名而致力于匡世济民的社会性“当为”(sollen)，这一点作为生活目的被先验地设定了。也就是说，给活着的人套上预制好的、既成的社会应尽义务的框架。在这里，活着的人在其生活中有社会性活动，而不是作为结果才有关系和“当为”的。

李卓吾所说的勿弃妻妾田宅也不是从那一立场而言的，他不让人们将“仕宦婚嫁”看成是“有碍于佛”的事，也是同样的。对于人来说，社会是与生俱来的前提

〔103〕《耿天台文集》卷十《出世经世译》。〔明人文集丛刊第一期，第1113页〕

性存在，人活在社会性活动之中，但是由活动而结成的关系对于人来说不是被赋与的前提性存在，那是每个个人生生不息地活着的真实的生活横断面，它是日新的、每个人各不相同的东西，人只是活在这个千变万化、各不相同的“相”之中。“活着”这一活动的有机组合就是社会，因此，社会的被赋与的前提性如果推究至极，就可以将其看成是活着的被赋与性，这种被赋与性收敛于人类生活的主体性，因而，与其说这是一种被赋与性，毋宁说是人的生存前提更为恰当。当然，李卓吾在此并未如此这般地展开他的逻辑论述。他只是倡言：把“是活着的人”这一条列为第一义吧，只有在这里才能使“佛”确立起来。“佛”在这里指人的真正实在、本来面目、自然法尔，换言之，就是把自然当下认作本来这样的自然相即的本来性存在状态。他的人（＝佛）蕴藏着如此地将本来相＝社会性当为纳入到了生活主体方面的指向（vector），在这一点上，李卓吾思想与耿氏的经世说教是性质迥异的。他不受既定的社会关系的约束，在他这里，有一种追求以生活者的生存为基础的社会性活动即明末人自然本来的社会状态的指向。

这样，他所说的“富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。是故圣人顺之，顺之则安之矣”，[104] 和耿氏所说的正好是面对面的对立。但这不是肯定或否定功名富贵之欲望的对立，而是另外一个问题，即：把这种欲

---

〔104〕《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第 17 页〕

望排斥在既定的活动框架之外呢，还是回到欲望的本源，重新在这里探索社会活动的自然本来呢？这是两者间的对立。李卓吾劝人要生活在仕宦田宅之场，并不是使人恣欲任性地追求功名富贵，而是说要活在社会活动中，在这种日常平常之中，树立自然本来的本际。

这个对生存活动之本际的探索，就是李卓吾对性命的探讨，也就是对道的探索。

这样，从探索本际的一念看来，在家出家的辨别已经没有什么意义了。“若其不得道，则虽倔强何益，虽出家何用，……故苟有志于道，则在家可也，孔、孟不在家乎？出家可也，释迦佛不出家乎？今之学佛者，非学其弃净饭王之位而苦行于雪山之中也，学其能成佛之道而已。今之学孔子者，非学其能在家也，学其能成孔子之道而已。”[105]“成佛”也好，“成孔子”也好，在对道的探讨方面是一样的。也即是说，若称释迦是“辞家出家”的人，那么称“视富贵如浮云，唯与三千七十游行四方，……实终身出家”的孔子为“在家出家”之人，也是完全可以的吧！[106]

如立足于平常活动的本际，从在家也可出家也可这一见地看来，把仕宦田宅作为成佛的障碍而遗弃它，和非难以遗弃而骛玄奇，在形迹上看二者虽正相反，但在以既定的框架看待社会活动这一点上则是相同的。李卓

---

〔105〕《焚书》卷一《复邓石阳》。〔中华书局版第 11 页〕

〔106〕《焚书》卷三《书黄安二上人手册》。〔中华书局版第 132 页〕

吾的出家和这类的出家或反出家，属于完全不同的两个层次。

某人问耿定向："李子曰，众生以情欲为情欲，佛以情欲为性命，如何？"耿氏回答说："佛氏解究情欲所自生为性命，便自不堕于情欲，非恣情纵欲之谓也。彼恣情纵欲者，固不知性命。乃离情绝欲以求性命者，斯又为边见，非知性命者也。"[107]上述问话中所引的李卓吾这句话，不见于他的著作，耿氏转述的正确程度，我们不得而知。但如果真是李卓吾的话，那么可以说，他的出家是把以情欲为情欲等的我执攀缘的盘根果断地一刀断尽，要在情欲即性命的本际生活下去。他以出家剃发的方式而与黄宜人诀别，但当他接到宜人的讣报后又痛哭不已。这看似矛盾的举动实际上并不矛盾，这个例子也正好证明了上述这一点。

以上主要是从因老弱而学道之念日益紧迫这个角度考察了李卓吾的出家。如果说这是外在契机的话，那么这个对于情欲本际的志向可以说最终化为内在的契机。我们可以预测，他向即身成佛思想倾倒的内在必然性早已在其批判精神和现实主义的胚胎阶段就存在了。也就是从他自认为是现实地生活于温情脉脉的自家性命之人的时候就已经开始了。

李卓吾说："此时正在病，只一心护病，岂容更有别念乎？岂容一毫默识工夫参于其间乎？是乃真第一念

---

〔107〕《耿天台文集》卷十《情欲性命译》。〔明人文集丛刊第一期，第1114页〕

也，是乃真无二念也，是乃真空也。”[108]一面和妻诀别，一面哭她的死；一面因病而盼死，一面因病愈而欣喜，这都是他要在情欲的第一念中看到性命的实相。李卓吾这些话可以和下面大慧的话加以对照：“哭（子死）就尽量哭吧！哭了又哭，想了又想，当被藏识所包裹的大量的恩爱的习气扫除净尽时，自然如冰之化成水，自己又回到本来无烦闷、无思量、无忧、无喜的境界。悟彻了世间，就没有另外的出世间。世间法就是佛法，佛法就是世间法。……该哭时不哭，该想时不想，则更逆天理、灭天性。”[109]在明代后期，大慧为很多人士所熟悉，李卓吾也不会例外。大慧站在世法佛法一致的立场，要在穷究突破情欲后的更深层的须“回归”的静处看到天性，而李卓吾则要把率性的哭、思想的现在第一念之动处立即认作天性，他的这一立场依然是独特的。要在产生情欲的根源处见性命的耿定向的视点，有与大慧近似之处。从耿定向的这个视点看来，李卓吾的情欲即性命的说法，最终将使性命埋没于恣情纵欲之中。

事实上，耿氏又说：

> 卓吾云佛以情欲为性命，此非杜撰语。孟子原说，口之于味，目之于色，等性也。但曰有命焉，君

---

〔108〕《焚书》卷一《复丘若泰》。〔中华书局版第9—10页〕

〔109〕此处引文据荒木见悟译注《大慧书》（《禅僧语录》一七，筑摩书房，1969年）之“答汪内翰”。

子不谓性也。不知卓吾亦然否。愚尝谓《中庸》不言性之为道，而曰“率性之谓道”，学人误以任情为率性，而不知率性之率，盖犹将领统率之率也。……若一任其性而无以统率之，……其害可胜言哉。曰有命焉，所以率之也。[110]

他认为，李卓吾所说的性命之命，有沉溺于性而堕入任情纵欲境地的危险。

上述二人的性命观显然是不一致的。但由于耿氏过于有意识地把任情纵欲置于自己的对立面，他的态度多少就显得有些僵硬。就连在争论中完全站在耿氏一方的管东溟对耿氏的说法也不能苟同。管氏说：

以率性为统率之率，……恐不如“循”字之训为妥，……师（耿氏）岂以气质之性不可循，故以统率训耶。窃谓天命之性，正所谓天然自有之衷，禅家谓之本来面目，循之何适非道？[111]

这促使耿氏再作考虑。耿、李二氏的争论，似乎引起了以麻城为中心而扩展开来的波纹，据说“好事者……驾台师及李卓吾相违处为口实，传笑四方”。[112]对情欲的这种矛盾态度就是横亘于前述出家观和“不容

〔110〕《耿天台文集》卷三《与周柳塘》。〔明人文集丛刊第一期，第366—367页〕
〔111〕《愚若斋集》卷一《奉复天台耿先生》。
〔112〕《愚若斋集》卷二《寄耿学宪叔台年兄书》。

已”等矛盾的根柢处的终极对立点。[113]

将理、气看作是不可分割的，这种认识上的变化，

---

[113] 耿氏对李卓吾说：“公谓余之不容已者，乃《弟子职》诸篇入孝出悌等事，公所不容已者，乃大人明明德于天下事。（参看《焚书》卷一《答耿司寇》）此则非余所知也。除却孝悌等更明何德哉？窃意公所云明德者，从寂灭灭己处。”（《耿天台文集》卷四《与李卓吾》第四首，明人文集丛刊第一期，第1866—1867页）“兄谓余重名教，卓吾识真机，……乃近书来，复曰余以继往开来为重，而卓吾以任真自得为趣。……吾儒之教以仁为宗，正以其得不容已之真机也。彼以寂灭灭己为真，或以一切任情从欲为真，可无辨哉！”（《耿天台文集》卷三《与周柳塘》第十八首，〔明人文集丛刊第一期，第352—356页〕）“不知卓老所云迩言又是何等迩言也。……如父子有亲，君臣有义，此迩言也。”（《耿天台文集》卷六《与邓令君》）对此，卓吾回答说：“（公）只单显出继往开来不容已本心以示于人。分明贪高位厚禄之足以尊显也，三品二品之足以褒宠父祖二亲也，此公之真不容已处也，是正念也。却回护之曰：‘我为尧、舜君民而出也，吾以先知先觉自任而出也。’是又欲盖覆此欲也，非公不容已之真本心也。”（《焚书》卷一《答耿司寇》。〔明人文集丛刊第一期，第36页〕）这个回答也很严厉。一方把对方的不容已之本心武断为任情纵欲，另一方把对方的不容已之本心武断为贪高位厚禄，相互间把对方推到近于误解的地步。这是由于双方对迩言的理解不同，耿氏的迩言是父子有亲、君臣有义；而卓吾则说：“如好货，如好色，如勤学，如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，博求风水为儿孙福荫，凡世间一切治生产业等事，皆其所共好而共习，共知而共言者，是真迩言也。”（《焚书》卷一《答邓明府》。〔第40页〕）他是要除掉一切前提，把迩言放在共好共知共习共言等百姓日用的实存的场合。这就是说，李卓吾虽不是无分别地肯定情欲，但他认为，如避开情欲就不能了结性命大事。他这种对于人间实存的迫真的姿态，时常把对性命的探讨趋向对情欲的探讨，他认为，如无视于此而只说漂亮话，就成了贪高位厚禄的虚构的性命。

关于“欲”，耿氏和杨复所之间也有争议，杨复所给周柳塘的信中说：“夫不诱于欲，亦欲也。不滞于见，亦见也。……而此性灵觉之体，果待于不诱于欲、不滞于见而后得否乎？”（《证学编》＝《周柳翁座主书》第二首）（这使我们想到李卓吾最佩服的何心隐所说的“辩无欲”〔《何心隐集》卷二，中华书局刊〕，杨氏和心隐几乎是同一种出发点。）耿氏很快地对此予以批判说“以邪欲偏见为性”是危险的（《何心隐集》卷二《复耿侗老》），杨复所对之也进行了辩明反论（同上），耿氏对这些动态是极为神经质的。我们由此可以类推，“欲”在当时是一个大问题。

已见于明初薛瑄的著作中，[114] 明初以来的即气观理的思潮，把此后理之内涵的展开，设定在以气为原点的坐标轴之上。但是这一动向发展到触发即人（气质）观本然之性则经历了漫长的过程。就管见所及，到早于李卓吾一代的唐枢、王龙溪时，这个思潮才开始萌芽，大略和"性命"作为学被凸显出来的过程同步。也就是说，在耿、李二人的争论中所反映出的这个论点，实际上是以明代后期重要的思想课题为背景的。这个课题，不久之后就被明末清初的刘宗周、黄宗羲等发展地继承下来，经过颜元、李塨到清朝中期的戴震，建构起了全新的清代理观。其历程在本书"下论"中将作一些尚不够充分的论述，但应当说，李卓吾的立足点，处在了这一思潮中的一个重要关头。

关于李卓吾的思想成果，将在下一章论述。这里我要提请读者注意的是，他以佛为媒介而提出的情欲即性命的当体这一主张，在同时代中是非常突出的。看似站在李卓吾一方批判耿定向的管东溟，也一方面否定命对

---

〔114〕 薛瑄说："盖理气虽不相杂，亦不相离。天下无无气之理，亦无无理之气。气外无性，性外无气，是不可二之也。""理只在气中，决不可分先后。如太极动而生阳，动前便是静，静便是气，岂可说理先而气后也。"（《明儒学案》卷七。〔《黄宗羲全集》（增订版）第七册，第136页〕）如已在第一节的相应注释中所看到的，从他的圣人观来看，"动静合宜者，便是天理。不合宜者，便是人欲。"（同上）理的严峻性，对气是收敛的。关于明代的理气相即问题的情况，有山井涌的《明清时代的"气"的哲学》（《哲学杂志》66卷72号）和对其加以补充的山下龙二的《罗钦顺和"气"的哲学》（《阳明学研究》下卷〔展开篇〕所收，现代情报社），山下氏也曾论及薛瑄。

性的统率关系，另一方面则把本来面目引向天命之性，把它看作和无明实性相对的圆成实性的对应相同，结果是要遵循以命为原点的性命。在这一点上，他其实要补充强化耿氏的视点。所有这些，反而更鲜明地衬托出了李卓吾的卓尔不群。

关于这一点，引人兴味的是下面紫柏达观的话，他说："水不自清，人清之，非人清之，水自清也。"[115]水的清浊，使人联想到传统人性论中的气质的清浊，为了使这个形象更清楚，我们把这个论旨试改为"木不自燃，火燃之，非火燃之，木自燃也"。这个论旨，显然含有在主体之中确认人的存在理由之义。这里所说的"人"或"火"，是纲常或性命中的命，以及耿氏所说的既定的社会性活动。这就是，一面预先容认这些所与性，同时又认为所与性只有在"水"或"木"等主体的存在中才有其存在理由，一举使位相逆转。例如，紫柏达观以同样的逻辑发挥说："或曰，民性多暴，故圣人以仁导之，……此不知民性非暴故可导之于仁也。……谓暴故以仁导之，则治之而已，焉用导?"[116]这是说，即使圣人的善导，也是只有民的主体才能赋与其存在理由的。

即便是纲常，如果抽去活着的人这一主体，那也难免丧失其存在的理由，这个逻辑正可谓明末所独有的特色。

---

[115] 《紫柏全集》卷十《墨香庵常言》。

[116] 同上。

李卓吾的情欲即性命说，实际是打算从自家性命方面说明此种位相的逆转。

上面所说的“第一念”，如果只停留在情欲或性情自然的主观性第一念上，那就不能超越临济所说的“汝等生身之体有一无位真人”那样自足的、个体性当体的“真人”的境界。但如不为个体当体的提示所限，确信无疑地以从来的社会活动和纲常作为所与的普遍性、原理性，依位相的逆转一下子把它纳入此岸，这就是很了不起的大事。

处于以命率性的关系中的性命，就是耿氏在前一节所说的对预先设定的“不容已”的事物的不容已，这也是对此的一种哲学式表述。

所谓情欲即性命，就是完全去掉这样的设定，以主体的性的自由活泼的动态为当下之命，主张没有性之主体性自由，命就不可能存在。

这可以说是对心即理的命题已经做到的既不丧失存天理去人欲的框架又防止了理向纵欲放逸方向扩散的阳明学一个重大的挑战。当然，去人欲的人欲，不是指一般的情欲。心即理的心，作为性情未分的统体，我们要动态地掌握它。从这里可以看出，存天理不是去掉情欲(在父子间的情爱中可掌握孝慈之理)，于是去人欲的人欲就可以看作是超出本来应有的人之性情的低级的动物情欲。但是，虽说如此，这个框架也如在耿氏的主张中所看到的那样，把本来应有的性情预先设定为“不容已之物”，结果就难免有不自由之感。

李卓吾所言，是要将这个框架去掉，追求名副其实

的、以人欲为原点的天理。当然，在此时他还没有标榜这样的天理。如所周知，李卓吾几乎没有展开他对理气论的探讨，他远离自宋学以来的儒学大势，看似站在一种完全自由的立场上。但这并不意味着他站在非儒、反儒的立场。原本，“心即理”在某种意义上就是要在“吾心”中探究理，此时的“吾心”是把自身的性情自然的现在、动处直接当作心，由于它的凡人气息，所以比起用“理”去指称，用“良知”之名来称呼它更为恰当，但是到了进一步向“吾之心性”之学或“吾之自家性命”之学，以及偏重于探求吾之人性的深入，理的意识反而成了直截了当的性命当体的障碍。

王心斋说：“天理者，天然自有之理也。良知者，不虑而知，不学而能者也。惟其不虑而知，不学而能，所以为天然自有之理；惟其为天然自有之理，所以不虑而知，不学而能也。”[117]这是在“不虑不学”这一点上，把理和良知看作同质。他还说：“天理者天然自有之理也，少加安排（＝计较分别），欲如何如何，即是人欲。”[118]其后，周汝登举出阳明的话说：“无著便是理，所以云，于心上寻个理，便是理障。”[119]杨复所更单刀直入地说：“天理何在？有在即非天理也。”[120]这些说法都反映了这种潮流。

---

[117] 《心斋全集》卷三《天理良知说答甘泉书院诸友》。

[118] 《心斋全集》卷三《语录》。

[119] 《东越证学录》卷三《武林会语》。〔明人文集丛刊第一期，第244—245页〕

[120] 《证学编》卷一。

李卓吾之所以不谈理，犹如周汝登和杨复所之于不言中实践有言，是模拟维摩的“默雷”，由于不谈，反而更凸显了他的彻底的探究精神。这里所说的“不学”，是不蹈袭既成的秩序观念；所说的“不虑”，是不执著于既成的秩序观念，不用它来计较分别。于绝对的“不学不虑”的当体本身即人的情欲的本源中不断地追求理，以这种大无畏的气魄看来，被称为理者，自宋代以来过于陈词滥调，这也是极为自然的吧！

但他绝没有抛弃理，他不过是要把理所具有的客观性、普遍性、原理性，从既定的纲常的彼岸转移到情欲的此岸来，使其位相发生逆转。只凭这一点，他就是同时代人中的出类拔萃者。他说：

> 穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳。……学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物，……所谓“空不用空”者，谓是太虚空之性，本非人之所能空也。……所谓“终不能空”者，谓若容得一毫人力，便是塞了一分真空，……便是染了一点尘垢。此一点尘垢便是千劫系驴之橛，永不能出离矣，可不畏乎！世间荡平大路，千人共由，万人共履，我在此，兄亦在此，合邑上下俱在此。若自生分别，则反不如百姓日用矣。[121]

---

〔121〕《焚书》卷一《答邓石阳》。〔中华书局版第4—5页〕

所谓“真空”，就是废去一切计较的最坦坦荡荡的人之自然相，它直接可还原为“穿衣吃饭”，而且这也就是自然本来的人伦物理。

如所周知，“穿衣吃饭”或“著衣吃饭”这句话，和“运水搬柴”一样，都是禅家的套话，用以表示人间日常的自然态。而且在明代，在同一概念上，它同时也成为儒家的套话。但是，李卓吾没有把这句话只单纯地限定为日常自然态的形容词，他从中剔出“衣与饭”这种人的社会活动所不可缺的物质要素，而使生活于社会活动中的人的客观普遍性即人伦物理在这里扎根。

以人的生存的物质性要素为根柢的这个普遍性提示，一下子突破了“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧”[122]这种临济“真人”式的自足的自然法尔境界的提示，同时也破除了耿氏的纲常立场，要在位相的逆转中，在此岸树立起新生之理。他之所以不言“理”而称之为“真空”，是由于在这一阶段，既成的理观与一切的计较分别一起都被“无”化为真空了，他要把着力点放在眺望“终不能空”的究极处的荡荡平平的大路这一意图上；同时这也表示，他的新生的理观还没有确立，他仍生存于对既成理观的彻底拒绝（即前文所论的那种无时不在的对于饥饿的自觉意识）中，他于是继续摸索在拒绝的反极处现实地生活着的当体。

---

[122] 《临济录示众》。

这样，对李卓吾的内在追求而言，以无无的逻辑来剥出当体的佛教逻辑就极有亲近感，特别是上面所说的紫柏达观的思想中也体现出的那种明末佛教的活泼生机就更让他有亲近感，这是很容易理解的。因此，他的出家冲动，就不仅是因老弱而激发出的迫切的求道之心，这一点由此可以获得重新确认。李卓吾的出家剃发，毋宁说是他思想志向上的必然。

李卓吾思想中这个理的位相的逆转（此处准确地应该说是要逆转的动意目标。因为严格说来，这个逆转是经黄宗羲、王船山、颜元等到戴震才完成的。为了避免繁琐论述，暂且采用这一说法），还需要从通过剃发出家来超出形骸之外这一方面来考察。

李卓吾在著名的《答以女人学道为见短书》中说：

> 谓妇人见短，不堪学道，诚然哉。……所谓短见者，谓所见不出闺阁之间，而远见者则深察乎昭旷之原也。短见者只见得百年之内，或近而子孙，又近而一身而已；远见则超于形骸之外，出乎死生之表，极于百千万亿劫不可算数譬喻之域是已。短见者听得街谈巷议，市井小儿之语；而远见则能深畏乎大人，不敢侮于圣言，更不惑于流俗憎爱之口也。余窃谓欲论见之长短者当如此，不可止以妇人之见为见短也。故谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎？谓见有长短则可，谓男子之见尽长，女人之见尽短，又岂可乎？设使女人其身而男子其见，乐

闻正论而知俗语之不足听，乐学出世而知浮世之不足恋，则恐当世男子视之，皆当羞愧流汗，不敢出声矣。[123]

李卓吾认为，所谓“远见”就是远望那超出形骸生死万亿劫数之域的人。这就使我们联想到上一节他说过的“万亿世数之食饮”。“百岁之食饮”固不必说，就是“数十世之食饮”以及在世间法内可以得到满足的一切，都不是疗治他的饥饿的东西，也不是能让男子汉留给世上永恒不朽之名的东西。既然名声是以留存于世为前提，那就不过是有限的世间法内的食饮。他希求的是以七尺之身而有万亿世数的食饮，因此不能不叹息说：“其谁兴饥渴之怀，以与我共食饮乎此也耶。……虽欲不落发出家，求方外之友以为伴侣，又可得耶！”[124]他又说：

凡为学皆为穷究自己生死根因，探讨自家性命下落。是故有弃官不顾者，有弃家不顾者，又有视其身若无有，至一麻一麦，鹊巢其顶而不知者。无它故焉，爱性命之极也。孰不爱性命，而卒弃置不爱者，所爱只于七尺之躯，所知只于百年之内而已，而不知自己性命悠久，实与天地作配于无疆。[125]

---

[123] 《焚书》卷二。〔中华书局版第59页〕

[124] 《焚书》卷二《答刘方伯书》。〔中华书局版第54页〕

[125] 《续焚书》卷一《答马历山》。〔中华书局版第1页〕

在明末的学道人士之间的流行语中，有《论语》的“朝闻夕死”一语，他们把此语与释氏的“了生死”几乎同义使用，把它解释为“了性命”。这种情况反映出当时的既成秩序体系已化为虚构，再也不值得他们为之付以一生。例如，和紫柏达观齐名的明末高僧憨山德清（参照上节注释内容），幼时不堪其母的鞭策激励，问道：为什么要这样地勤学呢？他母亲回答说：为了作官。他接着问：作了官又怎样呢？母亲说：以后可以作宰相。他又往下问：作了宰相又怎样呢？母亲说：以后等着罢官。憨山听了这话就觉悟到，一生辛苦升官到最高级别，结果还得罢官，真没意思，于是决心去作一生不罢官的和尚。[126] 这是经常能听到的故事，它使人觉悟到，作官、作宰相是有限的，至少不能充分发挥作为一个男子汉的才能，这种秩序世界的根底是那么的浅薄。焦竑也说：“为孔、孟之学者局于有，而达焉者之寡也，以为必通乎无，而后可以用孔、孟之有。”[127] 前面所引耿定向的“至圣上贤无不出世而能经世者”，也表明反映于他们眼中的世间法内秩序，极端为“有”所局限，其境界是空疏的。至少，在对人生有着真挚追求的人眼中是这样的。

杨复所说：“窃以佛者经世之极而并世无偶者也。如身在堂上始能辨堂下之人，身在井边始能救井中之人。

---

〔126〕《憨山梦游全集》卷五十三《憨山老人自序年谱实录上》。

〔127〕《澹园集》卷十四《庄子翼序》。〔中华书局版第 138 页〕

若混于堂下只俱迷，置身井中只俱溺。”[128]

把视点设定于方外，由此透视世间法内，在这一点上，老、庄、佛之学得以成为他们的有力支柱。他们用这个视点来挽救容易倾斜埋没于世间法内的自己，培养批判世间法之堕落的眼力。这样，才有可能在世间法内满足他们的真挚的生活实践。因此他们不出家，没有出家的必要。而且出家在脱离世间法这一点上是错误的，那是逃避、是洁身自好的利己行为。本来他们向往出世的志向本身就源于对世间法的批判以及使之革新的愿望，因此，到世间法的场外去就等于自己否定了他们的出世目标的根柢。不被埋没于世间法内，生活于应有的世间法内，这是作为和虚构的世间法对立的士大夫们唯一的、真挚的生活方式。对他们来说，在这个立场上，出世经世是一样的，因此就更没有出世的必要。

李卓吾也同样把出世经世看作一样，但他却因此而出世。他认为，既然是一样，就更没有必要停留在世间法内。

两者的差异，应该说是看似毫厘，实则千里。为什么这么说？因为耿、焦、杨等是一面把视点设定于场外，一面身在场中追问这个场的存在方式，而李卓吾则是名副其实地从场外追问这个场的存在理由。前者追问的是纲常的存在方式，后者追问的是纲常本身。

李卓吾所说的“远见”，是把现存的秩序体系整个地

---

〔128〕《杨复所全集》别稿《重刻法宝坛经序》。

置于掌上，对之仔细地加以观察考究的一种大视野，它对现状是破坏性的。以见识长短的基准看来，男女的差别简直是微不足道的问题。当然，他在这里并没有主张男女社会平等（即男女的社会存在方式）的意图[129]，他完全不是那种“近代”意义上的启蒙主义者。在他的出世志向或远见志向面前，不用说男女的社会差别，就连男女的生理差别也几乎没有分辨的余地，他的远见就是如此地大视野和本质性的。这和以出世的视点来完成经世之事业的耿氏们相比，他的出世视点，从其本身来说，已然是超经世的了，这一点我们应予注意。一切的既成秩序在他的远见面前，都映现为有限和渺小的世界。他要以那样的远见来掌握这性命之悠久。他的“性命”之所以能使人展望到既成价值体系的逆转，是由于

---

〔129〕 此观点见于容肇祖氏的《李贽年谱》第五章、岛田虔次氏的《朱子学和阳明学》第183页，但我不同意这种见解。如他说：“我平生……不爱人闭眼愁眉作妇人女子贱态”（《焚书》卷四《豫约·早晚守塔》），“何必拘拘株守若儿女子然乎！”“何乃同然一辞，效儿女故态也！”（同上，《答刘晋川》）等等，处处表现他是一个大男子汉。但对学道的女人，他却表示了无限的敬意，在这里可以看到他的向道之念的真挚。

但是，李卓吾对学道的女人的不拘形态的敬爱，似乎有一点出格，以致连和他很接近、理应知道真相的耿定向，也相信了奇怪传闻，“闻今慧媛哲姬相率于卓吾李上人处问道参法，有授记称首坐者，此里中一大奇也”（《耿天台文集》卷十九《书节孝传》），“卓吾曾率众僧入一婺妇之室乞斋，卒令此妇冒帷薄之羞，士绅多憾之。”（《焚书》增补一《答周柳塘》）因此他不得不含怒向周柳塘详细地辩明，说这是“言语颇杂”的县中“传闻”，并没有这样的事。他为此而陷入了窘境。（同上）人们对他的这种误解，与其说是由于他对学道的女人的敬爱之深，不如说是由于他的“学”被理解为“情欲即性命”，而且这个情欲在卑俗的人士之间，没有被理解为他所追求的人之生意，而被理解为极易流传的“酒色财气”，这就是人们对他产生误解的原因。在他们这里感觉不到男女平等的思想，毋宁说是那一时代的当然的事。

他的远见是面向无限大的，是无以类比、极广泛的。他的远见牢固地盘踞在性命之上，由此也可以看出，他一方面几乎完全否定世间法，但另一方面又不脱离世间法或无视其存在的理由；他是要看到依据他的性命之道的真正的存在理由，以及依据这个存在理由的真正的世间法。

他说："以率性之真，推而扩之，与天下为公，乃谓之道。"[130]这里所说的"公"之道，就是要在"穿衣吃饭"之中看到客观普遍的性命以"公"的性质加以结合的真正的世间法。

由于出家，实际上李卓吾比谁都更真正地在世间法中活了下来。

然而，前途绝不是平坦的。"生在中国而不得中国半个知我之人，反不如出塞行行，死为胡地之白骨也"，[131]他走在这样孤绝的路途上，"胜我之友，又真能知我者，乃我死所也。……与其不得朋友而死，则牢狱之死，战场之死，固甘如饴也。"[132]他不得不将自己的赴死之地定为胜我之友和知我之友，他为此而彷徨不止。求胜我之友的谦让，同时成了除去胜我之人以外无所求的傲岸，也导致他陷入写下"其性褊急，其色矜高"这种非凡屈折之"自赞"[133]的困境。他把继续独行于无尽征途上的寂寞，假托于孔子以自励。"在夫子

---

〔130〕《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第16页〕

〔131〕《焚书》卷二《与焦弱侯》。〔中华书局版第63页〕

〔132〕同上。

〔133〕《焚书》卷三《自赞》。〔中华书局版第130页〕

时，固已苦于人之难得矣，况今日乎！是以求之七十子之中而不得，乃求之于三千之众……周流四方以求之，既而求之上下四方而卒无得也，于是动归予之叹曰：'归欤归欤！吾党小子亦有可裁者。'"[134]李卓吾心目中的孔子，是真挚的一心向道的大圣人。但孔子的彷徨，完全是为"传道"，而他则如他所表白的那样，"吾辈求友之胜己者，欲以证道。"[135]孔子安定在已证之道上，但他的求道之彷徨，则是名副其实的在荒野无路处的迷失。他在这里所说的"胜我"、"胜己"或"知我"之友，不是指的胜过自己的人或理解自己的人，而是指的那些在证道方面能够鞭策自己的人、对于不向对方屈服的自己能奉陪到底的诤友、更进一步能开辟出新道而前进的人、因不屈而独自在无间之路上继续前行并以其意志的倔强压倒自己、因被压倒而更激起自己证道之念的人、在强烈而深切地希求证道这一方面与自己有共感并能理解自己的人，等等。[136]这个崇高的希望反而把他更推向了

---

〔134〕《焚书》卷一《与耿司寇告别》。〔中华书局版第27页〕

〔135〕《焚书》卷一《与耿司寇告别》。〔中华书局版第29页〕

〔136〕"但能攻发吾之过恶，便是吾之师，……人不得切琢，终不成人。吾来求友，非求名也；吾来求道，非求声称也。……我不患吾之有过而患吾过之不显。"（《焚书》卷一《答耿司寇》。〔中华书局版第36页〕）"世人不知友之即师，……又不知师之即友，……夫使友而不可以四拜受业也，则必不可以与之友矣。"（《焚书》卷二《为黄安二上人三首》。〔中华书局版第80页〕）"夫为学而不求友与求友而不务胜己者，不能屈耻忍痛，甘受天下之大炉锤，虽曰好学，吾不信也。"（《焚书》增补一《复耿中丞》。〔中华书局版第258页〕）等等，从这里可以看出他追求真的知己、胜己之友的念头的强烈，在《焚书》、《续焚书》中，这样的例子不胜枚举。对他来说，求友同时也是求道，这个念头的强烈程度，同时也是他的孤绝感之强烈程度。

孤绝。

没有应传之道，只有应证之道，不，也没有应证之道，有的只是要证的希求。然而，这毕竟不是道。

但我们在他的凄绝行迹中，可以看到很多的思想产物。这个不断求道的足迹，终于成为一条贯通的轨迹留给了后世。以下，我们将探寻这个轨迹。

第二章　理观的再生——由“无”向“真”

第一节　破除定理式秩序观

王龙溪的无善无恶论—“无”中的“大同”—真是真非

“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，这是阳明的四句教。对此，王阳明的高徒之一王龙溪，一语道破其中真谛云：“若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。”〔1〕因此阳明感慨地说，四无之说原是为上根人立教。这就是著名的天泉桥上的逸话。

龙溪所说的“无”，在包括李卓吾在内的明末思想界可谓是“一石激起千层浪”，其中蕴涵着难以动摇的东

〔1〕《王畿集》卷一《天泉证道纪》。〔凤凰出版社，2007年，第1页〕

西。例如，有人问周汝登："自古圣贤以秉彝之良端正世道人心，一旦以无善无恶抹杀之，其害岂非大哉?"周汝登回答说：

> 无作好作恶之心是秉彝之良，……著善著恶便作好作恶，非直矣。喻昏愚，驯疆暴，移风俗，须以善养人。以善养人者，无善之善也。有其善者，以善服人，喻之，驯之，必不从。……盖凡世上学问不力之人，病在有恶而闭藏；学问用力之人，患在有善而执著。闭恶者，教之为善去恶，使有所持循以免于过；唯彼著善之人，皆世所谓贤人君子者，不知本自无善，妄作善见，舍彼取此，拈一放一，谓诚意而意实不能诚。[2]

周汝登更进一步还说过"无善者，无执善之心，善则非虚"[3]。

这里清楚地表明，无善无恶的重点是"无善"，无善即是不刻意地人为行"善"或是执著于"善"，其目标是要以此拒绝先验地定立起来的既有之善，并在非人为、不执著之中，定立起当下具足的自然本来。尤其是认为以善养人是无善之善、以善服人是有善之善的想法，虽然还残留着不彻底的方面，但它与前述紫柏达观的位相

---

〔2〕《东越证学录》卷一《南都会语》。〔明人文集丛刊第一期，第101—102页〕

〔3〕《东越证学录》卷七《立命文序》。〔明人文集丛刊第一期，第568页〕

逆转有相似之处，这一点最能体现明末式的目标特征。亦即如前引李卓吾所说："夫人本至活也，故其善为至善，……至善者，无善无不善之谓也。惟无善无不善，乃为至善。……若执一定之说，……是执一也。执一便是害道。"〔4〕他在这里断定无善的至善是至活，又说："夫天下之民物众矣，若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。是故寒能折胶，而不能折朝市之人；热能伏金，而不能伏竞奔之子。何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。"〔5〕这表明，李卓吾要确立一种新的视点，这个视点彻底排斥对无善至活的"民物"强加以有善执一的"特定条理"。

由上述可见，"无善无恶"思想已经以明末特有的方式被推向极致，或者也可以说其激起的波澜已经以明末的方式被实体化。

那么，王龙溪的"无"究竟是什么呢？

正如王龙溪本人所断言的："良知无知，然后能知是非。无者，圣学之宗也"〔6〕，可见"无在王龙溪的思想中占有相当大的比重"。当然，又如他自己所说，"著于无，谓之沉空，著于有，谓之逐物。"〔7〕当然，他所说的"无"和拘泥于顽空的二乘断灭之见完全没有关系。

---

〔4〕《藏书》卷三十二《德业儒臣 · 孟轲》。〔《李贽文集》(第三卷)，第598页〕

〔5〕《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第17页〕

〔6〕《王畿集》卷八《艮止精一之旨》。〔凤凰出版社版第184页〕

〔7〕同上。

"夫未发之中，是太虚本体，随处充满无有内外。发而中节处，即是未发之中。若有在中之中另为本体，与已发相对，则诚二本矣。良知知是知非，原是无是无非，正发真是真非之义，非以为从无是无非中来"，[8]这表明他所说的"无"不是顽空，他把未发已发看作当下一体。王龙溪又说："未发之中，非对已发而言，即感而寂，非寂而后生感也"，[9]或：

> 寂而不惺，则沦于寂灭，……惺而不寂则流于用智，……常寂常惺，圣学之大全也。良知知是知非，而实无是无非，无是无非即所谓寂，知是知非即所谓惺。譬诸日月之明，圆澄虚莹，廓然无翳者，寂之体也；辉光丕冒，洞然无碍者，惺之用也。虚以适变，不徇典要；寂以通感，不涉思为，恒寂恒惺，千圣学脉也。[10]

龙溪在此反复说明的是，作为"无"的寂、虚或未发，与惺、变、感或已发是相即不二、互相贯通之物。

这样，王龙溪把未发置于已发的深层，一方面在排斥所谓"静态"的宋学式的理的同时，要在当下活动的人和社会现实中尝试探求理之原点，同时他也严格排斥那种被人类的社会现实所吞没、执著惑溺于世俗规范

---

〔8〕《王畿集》卷一〇《答耿楚侗》。〔凤凰出版社版第242页〕
〔9〕《王畿集》卷八《中庸首章解义》。〔凤凰出版社版第179页〕
〔10〕《王畿集》卷十七《惺台说》。〔凤凰出版社版第502—503页〕

(世间法)的倾向。

王龙溪还说过:"是非亦是分别相,良知本无知,不起分别之意,方是真是真非。"[11]在他看来,只有把各种分别(借龙溪本人之言即是排除了思为、闻见、意见、知识、知解、典要、格套、名义等等一切这类区分后的无善无恶或无是无非之地)即既有的外在秩序观念彻底破除之后的真正的人类自在之所,才会有融通无碍之至善或曰真是真非自在地活用周流。

但由于认为这种"至善是心之本体,心体本正",因此,"才正心便有正心之病"[12],进而"心本无恶,……虽起善意,已离本心"[13],这样,所追求的就不能不使人认为几乎和禅宗的不思善不思恶的境界相同。

有人指出:"若曰无善无恶,又曰不思善不思恶,恐鹘突(茫然)无可下手,而甚者(坠于)自信自是以妄念所发,皆为良知,人欲肆而天理微矣。"这是说王龙溪所谓的"无",存在着陷于唯我的自信自是的危险。对此,他回答说:"良知诚切,无所作伪也。……不思善不思恶,良知知是知非而善恶自辨。是谓本来面目。有何善恶可思得?非鹘突无可下手之谓也。"[14]龙溪又进一步说:"惠能曰'不思善,不思恶',却又不断百思想,

---

〔11〕《王畿集》卷七《龙南山居会语》。〔凤凰出版社版第167页〕
〔12〕《王畿集》卷六《致知议辩》。〔凤凰出版社版第133页〕
〔13〕《王畿集》卷五《慈湖精舍会语》。〔凤凰出版社版第113页〕
〔14〕《王畿集》卷五《与阳和张子问答》。〔凤凰出版社版第124页〕

此上乘之学、不二法门也。”[15]王龙溪并没有隐瞒他和禅宗之间的交往情况。

但是，正如王龙溪把“无”断定为圣学之宗那样，他自己不认为他以“无”而转入佛界，反而说：“吾儒未尝不说虚、不说寂，……此是千圣相传之秘藏，……自圣学不明，后儒反将千圣精义让与佛氏，才涉空寂，便以为异学，不肯承当。不知佛氏所说，本是吾儒大路。”[16]王龙溪认为佛界就是儒家的大路，甚至要把佛氏纳入儒境。

如此一来，儒、佛的边界就等于消失了，这对王龙溪自己来说也是一个难题。他曾说：“（老佛）二氏之学虽与吾儒有毫厘之辨，精诣密证，植根甚深，岂容轻议！凡有质问，予多不答，且须理会吾儒正经一路，到得彻悟时，毫厘处自可默识，非言思所得而辨也。”[17]“吾儒之正经一路”，要通过什么样的境界呢？等到通过之后再来回答。这就是说，不管是什么样的境界，只要通过了，就可在正经的亦即完全正正大大的（无须计较其外表）所志之道的极处，看到这个“无”。它是这样充满苦涩的境界，确是“非言思之所得而辨也”。

然而，如果无善无恶剥去是非善恶的分别之相而一意直下地暴露出其本来面目，这样做是否就能如前所述地带上明末色彩呢？这一点尚不可断言。如果仅从这一方面来看王龙溪的“无”的话就难免遭偏颇之讥。首

---

〔15〕《王畿集》卷三《答南明汪子问》。〔凤凰出版社版第66页〕
〔16〕《王畿集》卷一《三山丽泽录》。〔凤凰出版社版第15页〕
〔17〕《王畿集》卷十六《水西别言》。〔凤凰出版社版第450页〕

先，他只不过是相当于一个佛界之人。他的“无”并非那样的单轨之物。

例如，他说：“所谓舍己从人，非但不善始舍，有善亦舍，方为忘己之学。……才见己有是处、人有不是处，便是有我之私，非所以示大同也。”[18]由此看来，可以想象他的无善无恶，不是只归结于个体的本来面目，而正是儒家的“正经一路”。

我们试看王龙溪的这些话，“良知本虚，天机常活，……致知之功，唯在顺其天机而已”[19]，“天生蒸民，有物有则，良知是天然之则，物是伦物所感之应迹”[20]，“致良知工夫，不拘，不纵，自有天则”[21]，“格物云者，致此良知之天则于事事物物也。”[22]可以预想，他所说的无是无非的良知之中的真是真非，不存在于“不思善、不思恶”的佛教的本来面目（即空）中，而存在于活泼自在的天机或天则中。

> 老佛之沉守虚寂，则为异端。无思无为以通天下之故，良知未尝不虚寂也。世儒之循守典常，则为拘方，有物有则以适天下之变，良知未尝无典要也。盖得其要，则臭腐化为神奇，不得其要，则神

---

〔18〕《王畿集》卷十一《与汪周潭》。〔凤凰出版社版第281页〕
〔19〕《王畿集》卷十四《松原晤语寿念庵罗丈》。〔凤凰出版社版第392页〕
〔20〕《王畿集》卷七《新安斗山书院会语》。〔凤凰出版社版第163页〕
〔21〕《王畿集》卷七《南游会纪》。〔凤凰出版社版第152页〕
〔22〕《王畿集》卷六《致知议辩》。〔凤凰出版社版第133页〕

奇化为臭腐。[23]

那么，“得其要”是什么呢？他说：

> 良知者，本心之灵，至虚而寂，……世之儒者，不能自信其心，反疑良知凭虚滞寂，不足以尽天下之变，未免泥于典要，涉于思为。……今日致知之学，未尝遗典要、废思为，……不胶于迹，天则自现，是真典要；不起于意，天机自动，是真思为。[24]

这是说，不为既成的典要、思为所拘，在本心之灵（即良知）的不停地活动处，才会有天则自现、天机自动。只有自然的天则、天机，才是真的典要、思为，也就是真的理、真的秩序伦理。王龙溪所说的“无”或“虚、寂”，就是排除一切既成的典要、思为，直接和自在自动的天则贯通。只有在和天则的贯通处，不学不虚的良知的自在活用才得到满足。那么，天则和良知相贯通的状态是怎样的呢？

王龙溪说：“良知即是天命之性。良知二字，性命之宗。”[25]这里所说的天命之性，指的不是宋学所说的本然或义理之性。“性是心之生理，离了气质，即无性可名”[26]，这个天命之性的性，不是以气质和本然为

---

〔23〕《王畿集》卷十三《阳明先生年谱序》。〔凤凰出版社版第340页〕
〔24〕《王畿集》卷十五《自讼问答》。〔凤凰出版社版第433页〕
〔25〕《王畿集》卷六《致知议略》。〔凤凰出版社版第132页〕
〔26〕《王畿集》卷一《抚州拟岘台会语》。〔凤凰出版社版第19页〕

一，而是非常近于宋学所说的气质之性。又如："性是心之生机，命是心之天则。……立命所以尽性。苟纵其性而不知节，则天则毁矣。是认欲为性，不知天命之性，……尽性所以立命。苟委于命而不知反（复性），则生机息，是认数（从前后的关系看来，这是指的仁义礼智等规矩或其范畴）为命，而不知天性之命。"[27]这里所说的"命的天则"，不是指不使性流于放纵嗜欲，或以先验的既定的规矩来限制性，而是指的在本来的轨道上使之尽其性之自然。如本书在第一章第一节所说，这种自然和本来的浑然一体、跃动奔流的状态，就是在天则贯通中的良知的自活自在的状态。那么，所谓尽性之自然的本来之"理道"是什么呢？那就是万物一体之仁。

> 至善者，心之本体。天命之性，粹然无欲。其虚而灵者，皆其至善之发见。……心之本体，原是至善而无欲。[28]
>
> 天命者，无欲之体，……圣人无欲，与天同体，无所障蔽，无所污染，率性而行，无不是道。[29]
>
> 无欲者，无我也。天地万物本吾一体，莫非我也。[30]
>
> 无欲之谓仁，……无欲而后能不贪，不贪而后

---

〔27〕《王畿集》卷三《书累语简端录》。〔凤凰出版社版第77页〕
〔28〕《王畿集》卷八《大学首章解义》。〔凤凰出版社版第175—176页〕
〔29〕《王畿集》卷八《中庸首章解义》。〔凤凰出版社版第178—179页〕
〔30〕《王畿集》卷十三《贺中丞新源公武功告成序》。〔凤凰出版社版第367页〕

能与万物为一体。一体者，心之明觉，其机自不能容已，非有所强而然也。……强则非仁矣。夫不容已者，仁体也。[31]

从他上面这些话看来，这里所说的无欲之欲，不是指的形而下的所有欲望。如在第一节中所见，“甘食说色，人之所欲是性。”[32]他容许认可在性中包含着食、色等个体之欲，绝不是在否定形而下的欲望的基础上眺望至善和万物一体之仁。此处的欲，指的是人为之欲或计较分别之欲。例如，一类是为“善”之欲，亦即在既成的秩序观念内的名誉欲及其它的世俗欲望；另一类是不“善”之欲，亦即背离已有秩序观念的凌夺、贪欲等反社会的欲望。龙溪在这里所说的无欲，可以看作是从主体方面对无善无恶的另一说法。

至此可明显地看出，龙溪的思想大略是：无善无恶的至善或天命，以“无”为媒介与天地万物融为一体，这样，生活于万物一体之仁就是生活于本来之理亦即天则之自然。

岛田虔次已经指出，万物一体之仁这一论题发自程明道，后来王阳明把它和良知联系起来并多次提到。[33]但龙溪的万物一体之仁，是以无善无恶为其核心，在这一

---

〔31〕《王畿集》卷十五《书耿子健冬游记后语》。〔凤凰出版社版第416页〕

〔32〕《王畿集》卷八《性命合一说》。〔凤凰出版社版第187页〕

〔33〕参照岛田虔次《关于中国近世的主观唯心论——万物一体之仁的思想》（《东方学报》京都，第28号）及《朱子学和阳明学》第三章。岛田氏在前一文中，对认为客观唯心论比主观唯心论进步的中国研究方法提出异议，他指出，中国思想的展开正与此相反，具有进步性的主观唯心论和万物一体之仁的思想是不可分的。

点上他和阳明的说法稍有不同，我们不应忽视这一点。

如前所述，无善无恶就是破除为善去恶、知善知恶的世俗式分别，更极端地说就是要排除为善、知善；换言之，不是从既有的秩序出发，而是从现时的自我出发在自身的自然、当下中认识本来性。阳明虽然也承认王龙溪的"四无说"，但正如他自己也说过的，这是仅适用于"上根之人"的，一般来说，阳明的良知是在为善、知善境地的，这一点从在天泉桥上他立足于现实判断的裁定也是显而易见的。所以，他的万物一体之仁实质上是四端之心的扩充，而且还可以将他说的"大同"〔34〕看成是以这种仁作为节点的东西，这与前述舍弃"有善"归结于忘己之处的龙溪的"大同"是绝不可同日而语的。即，王龙溪的万物一体之仁是要靠无善无恶无是无非遗弃一切既有的善恶是非，完全以呈露无遗的人之自然当体（虽说如此，但在此阶段的这个自然还不过是情之自然——左边是孝悌之情，右边最多不过包含了个体的生理或本能的情欲）作为其根基的。这是最早见到的前述明末的位相逆转，它是王阳明良知之学最为先驱性的继承者。

这样，在以"无"为节点的"大同"看来，以"己"为"是"，就是有我之私，亦即执著于定理的我见之独善。若植根于完全去掉既有定理之分别后的实存当体，则从这个当体游离出来的抽象的或超越的是非，也不过全是定理的一我之见的主观偏执。

---

〔34〕 此语见《传习录》卷中《答聂文尉》。〔《王阳明全集》（上），第81页〕

也就是说，王龙溪的无善无恶与禅家的不思善不思恶不同，他不是仅仅把当下具足的本来面目一己式地表现出来，而是在忘己之处追求横向的人人大同，它要将这个人人大同的状态成为万物一体之仁的实现或者天则的自然状态。称王龙溪“无”的思想的特征集中体现在这个“忘己”上，绝不为过[35]。将这个“忘己”感性地、散文化地表达出来的是王心斋的《鳅鳝赋》[36]。

> 道人闲行于市，偶见肆前育鳝一砢，覆压缠绕，奄奄然若死之状。忽见一鳅从中而出，或上或下，或左或右，或前或后，周流不息，变动不居，若神龙然。其鳝因鳅得以转身通气，而有生意。是转鳝之身，通鳝之气，存鳝之生者，皆鳅之功也。虽然亦鳅之乐也。非专为悯此鳝而然，亦非为望此鳝之报而然，自率其性而已耳。于是道人有感，喟然叹曰：吾与同类并育于天地之间，得非若鳅鳝之同育于此砢乎？吾闻大丈夫以天地万物为一体，为天地立心、为生民立命，几不在兹乎？

龙溪的忘己和这则逸话中的鳅的率性表现是最为符合的！鳅没有为“善”的意识，也没有是非的分别，不

---

〔35〕 李卓吾在《龙溪先生文录抄序》中说：“先生少壮至老，一味和柔，大同无我，无新奇可喜之行。”（《焚书》。〔中华书局版第118页〕）可以说，他也很明白“无我”就是大同。

〔36〕 《心斋王先生全集》卷四。

过是率自己的自然之性、率其不容已的生意而已。在忘掉人我分别的自然生意中，完全成就了缸中的大同。

心斋说："良知者，真实无妄之谓也。自能辨是与非"，[37]"才着意便是私心"，"凡涉人为皆是作伪，故伪字从人从为"，"心之本体原着不得纤毫意思的，才着意思，……如何谓之正心"，[38]他的意图在于表明不学不虑的良知的当下性，但如所谓"天理者，天然自有之理也。良知者，不虑而知，不学而能者也。惟其不虑而知，不学而能，所以为天然自有之理。惟其为天然自有之理，所以不虑而知，不学而能也"[39]，这是说，不学不虑的当下性同时和理的天然自有性相交流，我们在这里似乎重又看到了无善无恶之当下性与天则之自然即刻合流这个龙溪的思想结构。

也就是说，在心斋《鲛鳝赋》中鲛的意义不在于它"无为善"的率性，而在于由鲛的这一率性之举使得天然自有之理得以显现。[40]

---

〔37〕《心斋王先生全集》卷四《奉绪山先生书》。

〔38〕《心斋王先生全集》卷三《语录》。

〔39〕《心斋王先生全集》卷三《天理良知说答甘泉书院诸友》。

〔40〕对于这段文字，岛田虔次氏加以解释云："非悯群生故，非期报恩故，只是随'内'的自己之性而动，故纵横自在，快乐无边。但这也同时就是救济'外'的一切他者的苦难所由。作为这样绝对主体者的达人、自由人，就是大丈夫。""大丈夫以天地万物为一体，为天地立心，为生民立命。"（《中国近代思维的挫折》，第93—95页）他又说：在这里，要看到"英灵汉"的"使命观、传道意识"（《朱子学和阳明学》，第154—155页）。确实，我们在这里看到和阳明同样的士大夫主体意识的昂扬。但"万物一体之仁"并不止于此，（虽是主观的）它要士大夫把民放在和自己同一平面的横列上，志在全体的生存，可谓全存志向。从这一方面看来，也有给予高度评价的必要。此外，这里所说的忘己式一体，是排除士大夫的"定理"，从而是容认民的主体，在这一点上，恐怕是超过了程明道。

这段逸话为如何将王龙溪的“无”和禅宗无的思想辨别开来提供了一个线索。

以下将讨论王龙溪思想中儒佛之辨的问题，但在进入正式讨论之前，我想思考一下我们日本的中国思想研究者应当以什么样的视点来看待这个问题。

众所周知，至少到清末之前，中国思想界的正统几乎一贯都在儒家方面。而儒家的这种正统地位又依靠统治权力获得了体制性保证。也许是对这种状况的一种反映，中国的儒家对佛家（包括老子道家）的判别意识严苛地近乎是抱有敌意。这种意识对日本的中国思想研究者影响很大。

受上述意识的影响，人们见到王龙溪“无”的思想就认为是佛教思想的侵入，出于同样的思维模式，人们也只能把李卓吾按“三教合一论者”去把握。

上述观点有一个预设的前提，那就是认为儒佛二家是互不相容的异质的思想。对这一前提进一步深究的话还会触及另外一个前提，即认为儒家是中国自古以来就有的思想，而佛教思想则是外来之物。在这样一个前提面前，针对“异质”的一切疑问都不复存在，陷入了所谓“判断停止”的状态。

但是，正如许多人已经指出的，如果没有对佛、老思想的引进吸收，宋学的形成是完全不可能的。佛老思想在宋学的体系中已成为骨干性存在，对于这种状况，以在儒家固有的阵地中引入了佛教思想这样的儒家一元化的言辞已无法充分表达了。要以理气观综合性认识包

括人在内的宇宙万物这一宏大的世界观，与其说是儒学的体系化，不如说是中国思想的体系化更符合实情，当然，此处的中国思想是将现有的儒、老、佛都统括在内的。对这样构筑起来的体系化的世界观，到了明代，又不得不重新以阳明学进行再编，这是因为宋代的理观已不适应明代的现实，而阳明学之所以成为明代中期的主导思潮，显示着它和这一时代的历史现实更相适应。主张理的当下具在性的良知之学的出现，表现了使理适应于明代人的现实的明代的探索精神。将不学不虑的当下性看成是引进佛学思想的看法，在以当下性使得明代理观更生的看法面前，毋宁是第二义的。

这就是说，对阳明学的出现，不应从佛学的再引进或儒学的再胜利这一教派的视点、而应从确立与宋代理观相对立的明代理观这一历史的视点进行评价。它表示了在前述意义上的中国思想的明代式发展。

应指出的是，从宋学向阳明学的展开，是在理气世界观的框架内的展开，构筑于宋代的这一世界观，以理观的更生，更为活跃地在明代复苏了。

然而，以这个阳明学的形式获得的明代理观虽然得到了复苏，但其命脉远比宋学短促。时至明末，阳明学已经缺乏覆盖整个时代的力量，因此重建新的理念成为历史的必然要求。与其说阳明学命脉的短促暴露出其体系根基的浅薄，毋宁说是与宋代相比，明代这一时代的流动发展的速度在以几何级数的方式加速增长着。这个快速的流动发展是正德以后暴露出来的里甲制式的专制

秩序的崩溃过程，以及以此为主的、在重建乡村秩序的同时尝试重新确立某种新秩序的探索过程的反映。关于这一点后面还将论及。

总之，对于明末佛教的表面化这个问题，不应以佛教史性质的视点来看待，认为这是宋代以后潜行地下的佛教水脉受到当下良知思潮的刺激重又现身地上的表现；而应在中国思想史的整体脉络中俯瞰这一现象，认识到此后不久的清初就发生了由去人欲式的天理向存人欲的天理转变的所谓“原点位相的逆转”，从而使全新的理观得以诞生，明末佛教表面化的现象正是这样一个苦闷过程中的现象。

也即是说，我们必须要有一个超越儒佛、又涵盖二者的对于中国思想史的整体性概念，从而对这个整体加以把握。

因此，现在思考王龙溪“无”的思想时，有一种看法认为，龙溪的“无”虽与禅宗的不思善不思恶如出一辙，但由于他又回到了“天则”、“万物一体之仁”，所以勉强承认他为儒家。但是，依上述视点来看，这种看法过于注重儒佛间的界限，忽略整体性思考。如果站在更高处进行观察分析的话就会发现，王龙溪的探索完全是顺应明末的冲动而进行的“天则”再生（的工作）。

为了这种再生而被咀嚼回味的东西虽然在王龙溪的意识中被称为“无”，但那都是“吾儒之正经一路”，而且，对“再生”无用的东西全被视为异端。换言之，这里的正经或异端的分界线不是狭义的儒佛的界线，而可

以称之为理气世界观与非理气世界观之间的分际，即凡是与“天则”“万物一体”无关的思想都不是中国式思想的干流。

这里所说的“中国式思想”不单指在中国的或中国本土的思想，而是指与世界上的其它思想相比较而言明显地具有典型中国特色的思想。要探明中国式思想的全貌，笔者的学力尚嫌不足，但我认为至少“天则”思想是其中的重要因素之一。

天则虽是贯穿于包括所有人在内的万物之中的客体性存在，但天则在贯穿周流于我们的同时，我们每个人的性又是以它为依据的，从这一点上说，它又是使我们每个人的主体得以存在和确立的东西。人们常说的“内外合一”就是指称这种主客未分或曰“主客相即”的方面的。

可以认为，宋学之所以被称为客观唯心论是基于这样一点，即宋学认为由于客观存在物的理贯穿周流于我们的性，所以要在我们自身对其进行内求观照。

另一方面，阳明学被称为“主观唯心论”，人们之所以这样称呼可能是认为阳明学是把客观存在的理看作当下具在于吾性之主体中的东西，表面看来这是要高扬主观内在性而不是理的客观实在性。但是这一称谓可能给人造成的印象是，阳明在否定理的客观实在性。事实上，这种印象完全是个误解。对于阳明来说，良知显然是每个人都具备的，人人具备这一点就显示了理的客观实在性和普遍性，他的意图不是要以主观去统摄客观实

在，更正确的解读是，他要让客观实在的理以最具主体性的方式发显出来。“不学不虑”的命题是要彻底排除被认定是内在于心的既有之理的相关成见，即，求诸个人内心的各种“分别”、主观性思辨，从这一点上看，它甚至有要克服宋学的唯心论倾向的姿态。换言之，不学不虑拥有在排除了主观分别之后呈露自我存在的向量(vector)，它含有要把理的客观实在性重合于自身主体的客观实在性之上的意图。

王龙溪的“无”就是要把这一向量或意图更加推进一步，它与佛教思维之间微妙到极点的分界线也就在此一点。

人人、物物皆具佛性，在这一点上佛性与理是相通的，但对佛的觉悟只凭绝对主观，认为万物万变的诸相都在自己的妙明真心中，这与要经常保持客观实在性的理决然不同。

阳明说：“佛氏著在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。”[41]这里所说的“一切”，是客观实在的一切，“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。”[42]这是以“不著”这一佛教论理来演绎君臣父子夫妇等伦物诸相的客在实存性，说明理的客在性有其坚固的背景。不是以一切不著来观察包摄一切的妙明真心，而是以一切不著来观察理的客在性。“吾儒养心，未尝离却

---

〔41〕《传习录》卷上。〔《王阳明全集》(上)，第29页〕

〔42〕《传习录》卷下。〔《王阳明全集》(上)，第99页〕

事物，只顺其天则自然，就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看作幻相，渐入虚寂去了，与世间若无些子交涉”，“良知之虚，便是天之太虚；良知之无，便是太虚之无形。”〔43〕阳明的这些话，说的都是同一个道理。

这个倾向，由龙溪而得到进一步加强，绝没有减弱。由于龙溪比阳明踏入佛地更深，所以他能更深入地追究儒、佛不同点的极限处，他对理的和非理的，或更清楚地说，就是中国的和非中国的二者的分歧，已经追究到思想的终极处。〔44〕他把在理事不二、体用相即、天人合一、内外合一等诸侧面，儒、佛一体化了的中国

---

〔43〕《传习录》卷下。〔《王阳明全集》(上)，第106页〕

〔44〕在此插入一些说明。有人认为，“万物一体之仁”基于老、庄学说，后来僧肇又把它纳入他的“空观”，因而程明道所说和这二者有关联。但已如岛田虔次氏所指出的那样，程明道所说只是出自生的立场的“仁”，“它既不是追求涅槃，也不是要达到休乎天钧、达观两行（《齐物论》）”（《关于中国近世的主观唯心论》，第12—15页）。再者，镰田茂雄氏在其《中国华严思想史研究》（东京大学出版会，1965年）一书中说：在华严的“一即一切”思想的基盘中，我们看到了庄子—僧肇式的万物一体观（第二部第二章第三节），还有，在非情佛性成立的背后，我们又看到了存在着中国的自然观，特别是物我一体的万物一体观。而印度固有的万物一体观是“在现象世界的杂多相的根柢，存在着作为最高原理的唯一者。现象的杂多相，是作为最高实在者的唯一者的分化而受其支配”。这样，“中国的万物一体观，就成了使自己融化于自然之中而物我一体。”（第四章第三节）

如以这样的物我一体观为中国天观的一个方面，那就可以说，儒、老、佛既保有各自的领域，又是相互的共圆关系。岛田氏说中了各自独有的部分，镰田氏说中了共圆的部分。这些都可被包括在中国的思维中，因而所谓“中国的和非中国的”这种表述，稍有一点说过了头。

确实，虽都说物我一体，然而，要融化于物（自然）的老、庄，要扬弃物我相即于空的佛，要同化于物我贯流的天命的儒，各自的表象不同，但其结局都可被包含于以物我一体为背景的中国的特殊天观、自然观之中。在这一点上，要在佛的身上嗅到“非中国的”气味，可说是未得正鹄。

思想，更向“无”的路线推进，把承认“理”也就是“天则之自然”的客观实在性作为最后的底线而使之突出起来。

在这里，极其中国式地展示出特殊的天观，虽然这一表述略显夸张，但也并非不能这样说。换言之，儒老佛既被包含在这个天观之中，同时又精致地建构着天观，在此情况下，虽说是佛，但这是中国式的思想，如果称之为引进的话，那就不是援佛入儒而是应称之为引入天观之中。只要是与天观本质不同的东西，那就是外来的异端之物，就是这样来不断进行辨别的。当然，这是夸张的说法，其中存在的危险是，有可能会使人们误认为天观是某种固定不变的东西。但至少，龙溪不是从“无”来演绎“天则”，而是把“无”归纳于“天则”之中。可以说，龙溪不是发现了“天则”，而只是重新到达了天则的境界（这里的天

然而，在可以看成是把上述这些予以精致地、统一地体系化了的宋学以后，使人感到，天理在中国的天观中几乎占有枢纽的位置，凡不符合于它的就很容易被认作“非中国的”，因此天理获得了“泛中国的”、普遍的地位。

在天理的普遍性权威不可动摇之时，佛教的空观，在天理看来，只能被认作自私自利，因而在天观内部受到鄙视。但到了对天理本身可以质问、它在天观内部的权威性地位发生动摇的时候，尤其是到了中、后期，儒、老、佛的新论战，夸张地说，可谓惊天动地的事件。人人物物的天理贯流和天理的客观实在性的被否认，意味着宋学体系的总败退或崩溃，甚至可能引起以天理为枢纽而构筑起来的中国天观的崩溃。王龙溪以“无”为据点而进行的殊死探索，可以理解为就是针对这一时期的危机的。结论是，时常感到和理观并肩的空观，只能是作为理观再生的媒介而被它所利用，由于空观的无客观实在的唯心性，终于不能成为中国式的思想。

则，是否定既成天则之后的、新生的、螺旋发展式到达的天则），这个天则是以超越龙溪思想的传统的天观为背景，这是龙溪所意识到的儒、释的分歧线。

儒者常把儒、佛之不同说成一方是治国平天下，一方是自私自利，这是最常说的别二者的口实，但王龙溪对这种仅仅停留在表面现象上的分辨远不能满足。他以“无”为“圣学之宗”，并把它说成“吾儒正经一路”，因此在他看来，二者的不同绝不是这么简单的。“儒学明，佛学始有所证”〔45〕，这里所说的儒学，包括不为过去框架所拘的、应重新阐明的未知之境，所以他认为儒、佛之辨只有在究明未知之境后才能看得到。他说：“明峻德即是致良知，不离伦物感应，原是万物一体之实学。……佛氏明心见性，自以为明明德，自证自悟，离却伦物感应，与民不相亲，以身世为幻妄，终归寂灭。要之，不可以治天下国家。”〔46〕他从内容上说明佛没有治天下性。有人问他：佛氏也为了济度众生而不惜身命，以它为自私自利，不是成了“扶教护法”（sectionalism——宗派主义）之言了吗？他回答说：“（佛）虽度尽众生，同归寂灭，与世界冷无交涉。吾儒与物同体，和畅诉合。人心不容已之生机无可离处。”〔47〕这是深入到济度众生的具体内涵说明其自私自利性。他在这里对儒佛差异的论述，乍看起来，和以往的儒佛之辨没有什

〔45〕《王畿集》卷七《南游会记》。〔凤凰出版社版第151页〕
〔46〕同上。
〔47〕同上。

么不同，而且其论法也没有溢出传统的范畴，但在他自己不能明快地区分裁断的苦思中，我们可以看出他摸索的指尖触到了以下几个问题：良知的自证自悟是万物一体的感应的证悟；感应是依据不容已的生机的主客感应；佛氏的自证自悟对客观存在物是“冷漠”而没有感应的；它所济度的众生也被收摄于旨在寂灭的自证自悟中而没有客观实在性等等。

万物一体之仁就是人己内外的生生之感应，天则就是将客观实在的生生贯穿于无人、无己、无内、无外的生之理，也正由于它是无人无己的不容已的生机，所以它也就是己之存在的客观实在性的最佳确证。在第一节中，我们设想他所说的“性命”是“天理之自然”和“自然的生之理”的合一形态，将其看成是自然未来的当下之态，但这个当下态之所以和佛氏的本来面目没有立即重合，是因为这个当下性和一个主观所不能限定的天则的生生之客观实在性相联系，也就是，它不是和作为绝对主观之宇宙性扩大的佛当下相即，而和作为宇宙性客在的天理当下相即，这个天则的当下性就是龙溪的“无”和佛氏的“无”决裂的最后分歧点。

记住以上所述，我们再看一看明末人士的言论。例如，周汝登云：

> “好货好色，与民同之”〔48〕之“同”字极妙。……

〔48〕《孟子·梁惠王下》。〔《四书章句集注》，第219页〕

凡货色遂于己而使人不得共遂，是人不与己同。谓人好货色而我独无此好，是己不与人同。……盖人之好即己之好，而何得独无？己之好即人之好，而何尝独有？此之谓大同。呜呼至矣！[49]

上述王龙溪的“大同”理论中所见的忘己，是一方面剥出无善无恶的当下性中的好货好色的形而下的自然，一方面又看取忘己的天则性中的这种形而下的自然的人人客在性，周汝登所说是往这个方向的正确展开。

除去“好货好色与民同之”这句话外，他认为散见于《孟子》中的“与民同乐”、“与民同善”、“尧舜与人同”等句中的同字都没有精粗之别，“好货好色与民同之”的同字“极妙”，表明他要把人人的普遍性措定在形而下界的志向。但和前述李卓吾相比，他还有一定的局限，仅取这一部分就说他承认了形而下的理自然不行。但它暗示了龙溪的忘己的大同到明末时期是怎样展开的，由此可以看出，李卓吾的摸索正是处在以龙溪、心斋为代表的明代后半期的思潮在此方向上实现明末式推进的最骨干的位置。

心斋之感性的或散文的思考，是如此锐角式的，但在他的“明哲保身论”中所看到的那种向往牧歌式的爱的乐观主义，并未具有动摇继其后的耿氏等的纲常立场的向量。他的锐角式的批判是感性的，因而也是部分

---

〔49〕《东越证学录》卷四《越中会语》。〔明人文集丛刊第一期，第271—272页〕

的，能在日常实践的场合得以满足。而龙溪追求彻底的“无”的思辨，则是哲学的，同时也是体系化的。他以八十岁的高龄仍出游讲学不息，有人劝他休息，他说，我不是只为了教人，而是希望自己得到和朋友切磋琢磨之乐，以了性命之事。[50] 由此可见，求道的迫切性是他的精神支柱，他的思辨之底是很深的，他的思想成就是很高的。但他的“天则”和“忘己”，从明朝末期这个时期看来，依然是抽象的，所指的也不一定明确。这是遗留给明末的课题，对明末这个时代相来说，也是更迫切的主体性课题，在这一意义上，可以说这也是李卓吾的课题。

但这并不表示龙溪和李卓吾在思想上的个人性影响关系，如以上反复说明过的那样，由于他们的思辨的深度亦即对历史现实迫近的深度，这个关系不能不冲破个人性框架，而显示为历史的展开。对明朝末期来说这一课题就是如此地迫切。

那么，我们看一看李卓吾是怎样来消化这个课题的吧。例如，他曾说：

> 夫舜之好察迩言者，余以为非至圣则不能察，非不自圣则亦不能察也。已至于圣，则自能知众言之非迩，无一迩言而非真圣人之言者。无一迩言而非真圣人之言，则天下无一人而不是真圣人之人明矣。非强为也，彼盖曾实用知人之功，而真见本来

〔50〕 徐阶《龙溪王先生传》。

面目无人故也；实从事为我之学，而亲见本来面目无我故也。本来无我，故本来无圣，本来无圣，又安得见己之为圣人，而天下之人之非圣人耶？本来无人，则本来无迹，本来无迹，又安见迹言之不可察，而更有圣人之言之可以察也耶？[51]

他在这里首先说，不自以为圣就是至圣，这种真圣人之言就是迹言。所谓自以为圣，用龙溪的话来说，就是以己为是、以人为不是，以“有我”的是非来分别我和人，居高临下地将秩序伦理强加于人人。应打破这种分别，单刀直入地从无是无非的迹言中觅圣。据李卓吾的说法，“众言”也就是民众的迹言，才是最“不卑近”之言，才是真圣人之言。这里所说的迹言，含有卑近之言的意思，但对李卓吾来说，卑近则是最切于己身的，因而它不但不是卑近的，而正是自己的自然。在这一意义上，这种发想是很容易地和“穿衣吃饭即人伦物理”联系起来，对这一点不必重复论述了。

他又说：本来无我，所以本来无圣。本来无圣，所以人人皆圣。所谓无我，用龙溪的话来说，就是无善无恶、无是无非的忘己。就是不执著于定理或不受其系缚的真我。用李卓吾式的话来说，就是真的不容已的“真空”的我。他又说，本来无人因而本来无迹。所谓无人，是扬弃一切对人的是非善恶的分别裁量，在真正的当体

---

〔51〕《焚书》卷一《答邓明府》。〔中华书局版第 39 页〕

(无我)中，和我同位的人，就是立足于自己的本来面目而生活的所有人。这样，把人我的分别破除了，当然也就没有圣迹的分别了。在此处，他看到既成的价值体系——也可说是浮离出大地的虚构的殿堂——不见了，一个以迩近切实的实地为现实之圣堂的新价值体系出现了。

> 圣人不责人之必能，是以人人皆可以为圣。故阳明先生曰："满街皆圣人。"佛氏亦曰："即心即佛，人人是佛。"夫惟人人之皆圣人也，是以圣人无别不容已道理可以示人也，故曰："予欲无言。"……无我相，故能舍己；无人相，故能从人。非强之也，以亲见人人之皆佛而善与人同故也。善既与人同，何独于我而有善乎？人与我既同此善，何有一人之善而不可取乎？故曰："自耕稼陶渔以至为帝，无非取诸人者。"[52]后人推而诵之曰："即此取人为善，便自与人为善矣。[53]舜初未尝有欲与人为善之心也，使舜先存与善之心以取人，则其取善也必不诚。……舜惟终身知善之在人，吾惟取之而已。耕稼陶渔之人既无不可取，则千圣万贤之善，独不可取乎？又何必专学孔子而后为正脉也。[54]

这是说，完全去掉为善、有善而站在无善无恶、无是无

---

〔52〕《孟子·公孙丑上》。〔《四书章句集注》，中华书局版第239页〕

〔53〕参照《四书集注》相关部分。

〔54〕《焚书》卷一《答耿司寇》。〔中华书局版第31页〕

非的实际境地，则人人皆是圣人，一切皆成为善。在这种情况下的善，当然不是定质的、普遍的这类善。不是以事先设定的、缺乏主体的“善”，使人人都变得一样，也不是以这种事先设定的“善”作为目的。圣人不以这种善责求人，因而成为圣人。虽没有被责求，但在耕稼陶渔的现实状态中已具有这种善，因而人人皆可为圣。

这里，使我们想起李卓吾在《藏书》卷首说的话：“人之是非，初无定质。人之是非人也，亦无定论。”〔55〕“今日之是非，谓余李卓吾一人之是非，可也。谓为千万世大贤大人之公是非，亦可也。……汉、唐、宋，……中间千百余年，而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。”〔56〕在这里，他不是要树立一个与孔子对立的个我的“余李卓吾”的主体之是非。在被超越化被定质化了的是非中和孔子一人的是非中，看不到本来面目的真实存在，而在人人固有的实际存在中，却可重新发现既是无是无非又是真是真非的善、真之理。〔57〕

---

〔55〕《藏书·世纪列传·总目前论》。〔《李贽文集》（第二卷），第7页〕

〔56〕同上。

〔57〕例如，王龙溪说：“是非本明，不须假借，随感而应，莫非自然。……是是非非，不从外来。故自信而是，断然必行，……自信而非，断然必不行，……何等简易直截！后世学者不能自信，未免倚靠于外，动于荣辱，则以毁誉为是非；惕于利害，则以得失为是非，……益见繁难。……圣贤易简之学不复可见。”（《王畿集》卷四《答退斋林子问》。〔凤凰出版社版第82页〕）李卓吾在其《续藏书》中举邹守益（1491—1562）的话说：“人心之灵，万古一日。目分黑白，口辨甘苦，鼻别香臭，今之人有异于三代乎？是非在人，犹黑白甘苦。谓人无是非之心，诬其心者也。”（《续藏书》卷二十二《侍郎邹文庄公》。〔《李贽文集》第三卷，第495页〕）这是说，所谓是非简易直截，是站在真是真非的立场，则既成的是非都是繁杂不毛；所谓是非在人，今之人无异于三代，是真是真非个个人人圆满具足，非自外来。

不是由于事先定质化了的善而人人可成为圣人，而是由于在不容已的至活的当体之外没有生人之道和至善之物，所以在这个不容已的生机中有每个人的个别具在之理，每个人之可成为圣人，其故就在于此。

王阳明说的“满街皆圣人”，是对“人可通过学而成为圣人”的宋学以来的圣人观给予的一个明代式终结。宋学中的圣人，被设想为纯化了气质之性而完全呈现出本然之性的人，这对每个人来说，只是一个理念上可能的普遍性。而阳明的圣人观，则把本然放在气质之中成为相即具在之态，在这一点上可说是现实的普遍性。

但拿它和李卓吾所说的圣人相比，我们可以发觉，阳明的圣人是以良知或称定质之善为万人普遍地具有，这恰好是和他的大同以四端之心为节点相对应的。

李卓吾的圣人不是这样，他认为，每个人之所以都是圣人，是由于无善，是由于从善的定质的普遍性中脱

这种人人具足的本明无妄之是非，就是不惑溺于既成定质是非的“余李卓吾一人”的是非，由于人人“各从所好，不可以我之意而必渠之同此意也。……人各有心，不能皆合”（《焚书》卷一《复邓石阳》。〔中华书局版第11页〕），所以“余一人”同时也是各自的人人。

杨复所说：“圣人之有言有为，莫非权也，而有真常不变者存焉，则其所以权也。真常不变者，非事事物物皆有定理之谓也。”（《证学编》一）这是说，只有承认人人各自不为“定理”即定质的是非所束缚的真常不变的个别相，才有真常不变的经。这样，自己一人的本明无妄的良知，一方面以无为媒介，一方面和承认人人相互的主体客在性相关联。不久，当黄宗羲提出万人妥当的是非时，我们才认识到李卓吾的这个是非论在思想史上的意义。而且，这种人人的展开就是明朝末期的万物一体思想的展开形态。

离出来而获得自由。对每个人来说，善不是定质的，所以无善。无善之善就是个体的不容已，它具在于个个人人；但它是在内容上不能包含他人的不容已在内的个别性具在。但个体的不容已，是人人普遍地具在的，由于它的无例外地人人具在性，所以它获得了普遍性。

李卓吾又论及此事云："盖言成佛者，佛本自成。若言成佛，已是不中理之谈矣，况欲发愿以成之哉！成佛者，成无佛可成之佛，此千佛万佛之所同也。发愿者，发佛佛各所欲为之愿，此千佛万佛之所不能同也。故有佛而后有愿，佛同而愿各异，是谓同中有异也。发愿尽出于佛，故愿异而佛本同，是谓异中有同也。"〔58〕他认为，所谓成佛，不是"成"。所谓成佛，是人人当下现成之物，不是寻求超越化了的、定则化了的普遍之物。但因为它是当下现成的，因而才是普遍的，同时，从这里发出之物都是每个人的个别之物。扬弃个别的主体，就不会有普遍的客观实在性。

这个包罗个别主体的普遍的客观实在化，才是以龙溪的无善为节点的万物一体之仁的更先行的归结。

现在，我们提前看一看顾炎武的下列论述：

> 人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁，非惟弗禁，且从而恤之。……合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。……世之君子必曰

〔58〕《焚书》卷四《观音问》。〔中华书局版第167页〕

"有公而无私"，此后代之美言，非先王之至训矣。[59]

这是说，以本来现成之物作为真正的"私"而承认它，在承认这种客观实在的主体的情况下，普遍的"公"才能定立。

"有公而无私"之所以只是"美言"，是因为无私均一的公成了超越化以至定质化之物，它已失去适应现实之力。这是顾氏对它尖锐的批评，使公也就是善从个别万变的现实相中游离出来而升华为悬空的普遍性，顾氏对此是彻底地予以否定的。

李卓吾说"夫以率性之真，推而扩之，与天下为公，乃谓之道"[60]的时候，他的远见之先已经透视到例如顾炎武所说的那样的公。我认为是可以这样看的。

他演绎龙溪的忘己，从无善无恶的方面见到至活至善的主体、从无人无我的方面论述主体的个别性、从无圣无迹的方面阐述个别具在的普遍性以及这个普遍性的形而下性质，全部清晰地提炼出来。

这样就把具体的人嵌入龙溪的天则所具有的抽象性中。李卓吾不说天则（或万物一体之仁），但他的无善无恶立即诱发了无人无我，并且在这个场合，人我不是被绝对主观所包摄，而是和显露出无善无恶就是至活至善

---

〔59〕《日知录》卷三《言私其豵》。〔《日知录集释（全校本）》（上），上海古籍版第148页〕

〔60〕《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第16页〕

同样，引导出无人无我就是既迩又圣的客观实在之善。在追求主体性至善的客在普遍性这一点上，是和龙溪的“正经一路”走在同轨之道，只是先行了一二步。

李卓吾绝口不谈天则，专门钻研自家性命，这是由于他要在确立主体的情况下追究客在的普遍也就是理。接着，他开始以“无”的逻辑说明理中的人之主体性、理的人人的个别性、立足于个别性的普遍性以及理在形而下界中的普遍性等等。

他因出家剃发而显得更沉醉于佛地，实际上他几乎没有溢出龙溪辨别儒、佛的分歧线。

李卓吾走在中国思想的主流中而且是走在前列的。以下，我们再次追寻他的足迹。

第二节　导出形而下的理

李卓吾的无人无己之学—民之“私”的析出—“真空”中的形而下的实存

人所同者谓礼，我所独者谓己。学者多执一己定见，而不能大同于俗，是以入于非礼也。非礼之礼，大人勿为；真己无己，有己即克。此颜子之四勿也。是四勿也，即四绝也。……四绝者，绝意、绝必、绝固、绝我是也。……颜子没而其学遂亡，故曰“未闻好学者”。虽曾子、孟子亦已不能得乎此矣，况濂、洛诸君子乎！……盖由中而出者谓之

礼，从外而入者谓之非礼；从天降者谓之礼，从人得者谓之非礼；由不学、不虑、不思、不勉、不识、不知而至者谓之礼，由耳目闻见、心思测度、前言往行、仿佛比拟而至者谓之非礼。[61]

这是李卓吾的克己复礼解。说到克己复礼，自然人们都知道出自《论语·颜渊篇》开首："颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁，……为仁由己，而由人乎哉？颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"关于克己复礼这一章，将在"下论"（第三章）专门讨论，这里仅就和前节有关的问题加以论述。

所谓克己，据朱子注解，是克去自己的私欲；所谓复礼，是回归于礼即天理之节文。所谓自己的私

---

〔61〕《焚书》卷三《四勿说》。〔中华书局版第101页〕李卓吾又说："克己者，无己也。无己可克，故曰克己。呜呼！无己，尽之矣。"（《续焚书》卷一《答友人》。〔中华书局版第20页〕）"且孔子未尝教人之学孔子也。使孔子而教人以学孔子，何以颜渊问仁，而曰为仁由己而不由人也欤哉！……惟其由己，故诸子自不必问仁于孔子；惟其为己，故孔子自无学术以授门人。是无人无己之学也。无己，故学莫先于克己；无人，故教惟在于因人。"（《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第16—17页〕）"克己解"，显然是他的"无人无己"的一个环节。这个"无人无己"，是指无倚依的人人当体，如本书以下所述。

为了参考，再举《说书》的同一个解释。"克己者，能自之谓也。与下由己之己同。复也者，复之也；复之者，反之也。……反之者，以反其所性之初也。余尝譬之硕果，然而其生生之机元含于果核之中者，仁也。仁含于果核之中者，礼之浑然者也。而芽而条而华而实者，礼之灿然者也。"（《说书》"下论"卷六《颜渊篇·克己复礼》）以克己为"能自之谓"，这和罗近溪的解释相同。总的来说，与罗近溪的思想接近。

欲，是人的气质的混浊和情的过与不及，也可说是人之自然不断地流向恶的不安定的动摇。从而所谓克己复礼就是，镇静其动摇，去掉恶和向恶之心，收敛自己的自然之性而归一于作为本然之性被措定于人本身的天理。

但李卓吾认为，所谓己，只是自己一个人的“一己之定见”。这个“定见”，如前节所说，是是非上的“定质”，是自以为圣的“我相”，也是“吾之条理”中的“条理”。换句话说就是，被认定为或在观念上认定为，对所有的人普遍而均一的天理。这对人的自然来说，恰是外在的定理。所谓“一己之”，就是“吾之条理”的“吾之”，上述的定理就是吾之意，吾之必，固执它为“吾之本然”的固，我执攀缘于它的我。这是以定理为“吾之绝对”，把它说成“必须如此”而从外部或上部强加于“人之至活的自然”的“执一”。他说，这是非礼的。要而言之，这些个意、必、固、我，是依赖人的耳目闻见、心思测度做出的分别，是依据分别对前言往行也就是被赋与的既有秩序观念所做的仿佛比拟。这是“从人得者”也就是依据人的作意分别所定立的观念，是造作的观念，它是人中的非自然，因而谓之非礼。那么，礼是什么呢？这已无须赘言，礼就是无人无己的本来面目，就是因无善而至活的至善，就是真正以众多的“民物”亦即欲望为基体的人的自然中所有之物。它不是以学、虑、思、勉、识、知等人的作为所能抑制的，只有这个才是人的“由中而出”的不容已之物，也就是只

有这个才是“从天降者”的“天与之自然”，[62]使这个“天与之自然”人人同之的无人无我的大同状态，就叫作礼。

除掉“吾之条理”的束缚，复归于人人大同之礼，就是仁，大概就是李卓吾的万物一体之仁。朱子的礼即天理，相对于人的自然来说，只是外在的定理，因此，这不过是李卓吾所说的应被克去的“己”。

朱子的天理自然，在这里被认为是作为定理人为制定的分别，因而是非天的，是非礼即非理的，是非自然的。这个非天、非理、非自然的逆转，是以“无”的逻辑为媒介而完成的，我们对此应预先予以关注。

但李卓吾只是以“无”来论证朱子式的天理为非，不是说所有的天理为非。他主张的不是自天分裂出来而自立的人，也不是打破理的欲望之自律。他是在“无”中说他的天、他的理（即礼），在“无己”中说真己。再多说一点，他的这个克己复礼解并不在龙溪的天则的范围外，或传统的理的世界观的范围外。他所说的天对他来说，是真的天则。所谓礼由中出，是说礼根源于不容已的生机，而且是贯流于这个生机的真的天则。他所说

---

〔62〕 曾有人问焦竑：“克己复礼，如何体认？”他回答说：“己与礼难辨，盖我所独者为己，是执己见而不能同人，此非礼之礼也。大氏动以天为礼，生于人为己；由中出者为礼，从外入者为己。果能克己，则言语道断，心行处灭，入于孔子绝四之域矣。”（《澹园集》卷四十八《古城答问》。〔中华书局版第728页〕）这和本节开头所引李卓吾的解释相同，甚至使人觉得二者有一方是借用对方的。下面举出的耿定理的解释，旨趣也与此大略相同。我认为，与其说是借用，不如说是他们这些人都有相同的见解更为妥当。

的无己，是更深入地追究龙溪的忘己，这个“无”，使真己活在他所说的礼中。对此，我想是没有异论的余地吧！

如果再看看佛家的克己复礼解，对此就会更清楚。例如，憨山德清说：

> 克己，则曰毋意、毋必、毋固、毋我，……己者我私，意者生心，必者待心，固者执心，我者我心。克者尽绝，毋者禁绝之辞。……要人释智遗形，离欲清净。然所释之智乃私智，即意、必也。所遗之形即固、我也。所离之欲即己私也。清净则廓然无碍，恰如太虚空，即孔子之大公也。〔63〕

在排除意、必、固、我，以“己”为“我私”而尽绝之和以所追求的“无己”为“克己”等这些问题上，乍一看，他们很相似；但憨山所说的“我私”，并非李卓吾的“有己”，而是“欲”、是“己私”，而且在废绝这些后才能达到廓然无碍恰如太虚空的境界这一点上，和要以“生生之己”来补足人人大同之万物一体的李卓吾的克己复礼解，其不同历然可见。

李卓吾正是活在万物一体即理的世界观的领域内的人。

他在论“无己”中说要大同于“俗”，所谓“俗”，就是上节所说的无圣无迹、人人平常的众多“民物”。

---

〔63〕《憨山梦游全集》卷四五《发明工夫》。

关于以万物一体之仁为背景、向往人人生生的天则式大同这一明代后半期的克己复礼解，其轮廓将在“下论”中论述，但在这里可以较容易地预测出，它所说的天则不是宋学式的天理，而是气质的人人固有的相即具足之物，因而这个天则的大同正在朝着包罗形而下式的客观实在的方向进展。经过明末清初黄宗羲、顾炎武等对“自私自利”、“私”的容认，清代前半期的克己复礼解，如后所述，是专在人性论的场合提出人的形而下状态，这绝不是偶发的。在它的底流，存在着自明代后半期到清代前半期的历史的起伏波浪，这可以说是人的真的自然、人的自然本来、中国式的人性论的浪潮。

到了明朝末期，这一浪潮最高峰的代表人物是李卓吾。他说：

> 夫天下至大也，万民至众也，物之不齐，又物之情也。……彼政教之所以不能使民格心归化者，正以条约之密，无非使其就吾之条理，……是欲强天下使从己，驱天下使从礼，人自苦难而弗从，始不得不用刑以威之耳。……夫天下之民，各遂其生，各获其所愿有，不格心归化者，未之有也。世儒既不知礼为人心之所同然，本是一个千变万化活泼泼之理，而执之以为一定不可易之物，故又不知齐为何等，而故欲强而齐之，是以虽有德之主，亦不免于政刑之用也。……好恶从民之欲而不以己之

欲，此之谓“礼”。[64]

万民是至众，至众的万民的“人心之所同”的礼是什么？这就是“各遂其生、各得其愿”的那个万化生生、活泼泼的理。各各遂其生就是礼，是天则，是理。只要是万物一体，就不能有一个人例外。

如前所述，紫柏达观所说的“民性非暴，可导之于仁”，这是说圣人的善导教化，也是有赖于民的主体存立才能发生作用。这表明上面所说的波浪也拍打到禅家的领域，但对以万物一体的天则观为背景的李卓吾来说，这个波浪并没有止于民之主体的存立，也不是仅止于确认“无倚依”的赤裸裸的生的存在。他认为，生的实存中的这个主体的存立，是依据人人普遍的客观实在之理（即因是千变万化活泼泼的，所以被当作是普遍客观实在的）而存立，不是由于单独的个人而存立。

万物一体之仁，是以各自的千变万化活泼泼的生意为根据，但实际上他认为，所谓万物就是万民，所谓生意就是人的生意，离开了人，甚至一切的思辨都将成为无意义的。他对人的兴趣达到了如此彻底的程度。近年的研究表明，他的家世代都是伊斯兰教徒，[65]但他的这种对人的彻底的兴趣，使人觉得带有《古兰经》所具有的现世性、即物性人的气息，这是很特异的。不管其由

---

〔64〕《道古录（卷上）》。〔《李贽文集》第七卷，第364—365页〕

〔65〕叶国庆《李贽先世考》，载《历史研究》1958年第2期。

来为何，他对人间社会的洞察之广，是和《水浒传》所生动描写的人物群像那种带有明代时代特征的人的气息分不开的。总之，“真舍己者，不见有己。不见有己，则无己可舍。无己可舍，故曰舍己。……真从人者，不见有人。不见有人，则无人可从。无人可从，故曰从人。”[66]他对“无人无己”的不厌的追求，和龙溪的多少有些容易陷于主观满足的“忘己”和因此而易流于形而上的“天则”相比，使人感到他几乎完全专心致志于人和人之间，好像此外无天地。

只有在无应舍之己、无应从之人的无人无己的场合，才是人和己都赤裸裸的自存，才是自者的自存的生之实存，同时也是他者的生之实存，自他都把生之实存剥露出来而互认。

再不嫌重复地说一下，所谓无应舍之己、无应从之人，不是指的自信自是的境地，倒是与之完全相反。原来，“舍己从人”[67]是说舜的德性之大的话，朱子注说，己有不善则舍之从人；人有善则己取之。舍己之不善而从人之有善，可说是为善去恶的立场，但从龙溪的无善无恶来说，甚至把自己的善也舍去。这是和事先把善措定于人之上，然后使自己向之收敛的生存方式相反的，而李卓吾则更主张是非无定质、无善无迹，要在无倚依之地把握人的至活至善的生意。而且只有在这个生

---

〔66〕《焚书》卷一《寄答耿大中丞》。〔中华书局版第44页〕

〔67〕《孟子·公孙丑上》。〔《四书章句集注》，中华书局版第239页〕

意中，才有人人的自立自存，只有由于这个自立自存，才能窥见在自由自在处的人类互相的生生之脉络，这样的脉络就是活泼泼的理的自在自用的发显状态。在这里，自信自是反倒是意、必、固、我，而成了阻害生生之脉络的“吾之条理”。

虽然如此，他之所以发“谓余李卓吾一人之是非可也”这样的豪言，和以无善无恶为至善、以无是无非为真是真非的王龙溪相同，是由于他主张只要不依据从既成的所有价值观中解放出来的当下具足的本来面目，真的是非是没有的；“李卓吾一人”是一个被自觉意识到的本来面目，但在相同的基础上又是人人具足的，所以“李卓吾一人”意味着“所有的一人”，是指所有以无人无己为契机而自立自存的全部人人。

所谓被自觉意识到的本来面目，是指自觉地掌握人人的真正不容已的生机，由于这个自觉，李卓吾的自我主张是强烈的，能够坚决对抗既成的道统观念。这个本来面目是普遍的，无圣凡之别，不承认任何例外。如果每个人的生机被说成势利之心，而只有圣人能超然地从高处否定它，这是讲不通的。

李卓吾说：“夫圣人亦人耳，既不能高飞远举，弃人间世，则自不能不衣不食，绝粒衣草而自逃荒野也。故虽圣人不能无势利之心。”〔68〕在前面，我们已看到以圣人为自己的当下具在的志向，但在使这个当下具在性埋

〔68〕《道古录（卷上）》。〔《李贽文集》第七卷，第358页〕

没于卑近平常的形而下式的实存这一点上，他比别人出类拔萃。他又说：

> 夫子曰："足食足兵，民信之矣。"夫为人上而使民食足兵足，则其信而戴之也何惑焉。……其曰"去食""去兵"，非欲去也，不得已也。……而儒者反谓信重于兵食，则亦不达圣人立言之旨矣。……至矣！圣人鼓舞万民之术也。盖可使之由者同井之田，而不可使之知者则六艺之精、孝弟忠信之行也。[69]

李卓吾十分肯定地认为，治国平天下的原点不在形而上界，而在形而下界。如果忘了这一点，而固执于"吾之条理"，那么，即使是有德之君，也只能把身体的自由卖给政刑之网。这样的有德，不过是自称的有德，实际上是根本不具有普遍性和客观性。圣人或君主的有德，不是把"舍己从人"、"孝悌忠信"等"题目"更加完全地自己消化了，而是认识到人人普遍的客在的形而下性质的本来面目。

他的无人无己，是以万物一体的天观为前景的，因而从一开始就是集体性的，在这个意义上，是广义的政治性的；但这个集体性不仅是横向联系着自己和他人，而且关系着圣人、君主，所以从狭义上说它也是政治性

---

〔69〕《焚书》卷三《兵食论》。〔中华书局版第94—96页〕

的。所谓狭义，是指把政治限定于在身份秩序下的支配与被支配的关系。李卓吾也没有摆脱这个视点，可说是历史性必然。虽然如此，但这和把形而上性质的天理的完全具现态拟定为圣人、君主，而使其君临于被拟定为气质性形而下形式的混沌的民之上这种旧来的治政观相比，他把圣人、君主都引入民的混沌之中去了，混沌就是活泼泼的理的自用相，只有沿着这个理，才是治政的眼目。下文将论及黄宗羲著名的《原君篇》中的论点(参照“下论”第二章)，从那里可明显地看出，李卓吾的思想是如何地先行于他那个时代。

李卓吾的《兵食论》，无疑是独特的、先驱性的，但也绝不是独行于与同时代思潮相隔绝的高处。例如，杨复所说：

> 大人者不以己为己，而合天下之人以成其己者也。……若论善，我既有，则天下人皆有；若论不善，天下人既不无，我何得独无。……居民上者，无善而求，有恶而非，固不足言。即有善而求，无恶而非，足以服人之口，而不足以服人之心。天下之争，皆起于自有善而自无恶。吾既有善，天下之人亦各自有其善；吾既无恶，天下之人亦各自无其恶。〔70〕

这是一方面否定以定质的善恶强求于人人，一方面

〔70〕《证学编》一《为怀远路孝廉书二条》。

说明为政者的善恶要依据民的善恶。又说：

> 天下人性固已平矣，好智者欲为之平，适所以乱之。圣人以常平者视天下，而不敢以有为乱之。[71]

这是断然否定为政者以“有为”君临民之上。这里所说的“平”，既是治平之平，又含有平常之平的意思，是说只要按照人民原本现成的日常去办事，就可达到治平。这样的志向，焦竑也有，有人问他无念而念、念而无念的意义，他回答说：

> “无念而念，业果宛然；念而无念，真性湛然。”此内典语也。匪特内典，舜无为而治，禹行其所无事，即是此理。故曰：“舜禹有天下也而不与焉。”[72]古之圣人皆以无为法。[73]

焦竑的这个回答虽然笼统，但他确实感到居上者的“有为”在某种程度上是行不通的。

这种志向已在良知之学中孕育，而非明末时期所独有。如王龙溪早就说过：“夫一体之谓仁，万物皆备于我，非意之也。……万物之变，不可胜穷，（良知）无不有以应之，是万物之变备于吾之良知也。……后之儒者

---

〔71〕《证学编》一。

〔72〕《论语·泰伯》。〔《四书章句集注》，中华书局版第107页〕

〔73〕《澹园集》卷四十九《明德堂答问》。〔中华书局版第741—742页〕

不明一体之义，……先取古人孝悌爱敬、五常百行之迹，指为典要，揣摩依仿，执之以为应物之则，而不复知（一体之义）有变动周流之义。”[74]又说：“真致良知，只宜虚心应物，使人人各得尽其情。”[75]

这是说，不依傍“古人的孝悌爱敬”等既成的、定质的价值基准，而委身于当下具足的良知，虚心以应付物事；这样，就在变动周流之中万物自流发出一体之义，人人各得其情。无疑，在否定为政者的有为这个志向的深层，横亘着根据人人具足的现成良知的“一体之义”。

但是，如果单以废除为政者的有为而达到鼓腹击壤之治为目标的话，或这里所说的无为就是老庄的自然无为的话，那么，就没有必要特别论及他们的这些言论了，只把他们看作浪漫的、理想的复古主义者就行了。然而实际上，他们的志向绝不是这么单调的。

例如，“圣人无常心，以众生心为心；[76]大觉无常善，以众生善为善。”[77]乍一看这些没有什么奇特的话，就可立刻联想到“要约言之，开众生本有之心，熏发本具之善尽之矣”这些话，他们所求的无为，不单是为政者的“空己”，而且是要认识到民的主体的力量。在这一点上，他们的无为和旧来的无为是大不一样的。“非使天下万世各安于愚夫愚妇之知、能，则圣者亦世之

---

〔74〕《王畿集》卷二《宛陵会语》。〔凤凰出版社版第44页〕

〔75〕《王畿集》卷一《维杨晤语》。〔凤凰出版社版第8页〕

〔76〕参照《老子·任德篇》“圣人无常心，以百姓心为心”。

〔77〕《紫柏全集》卷一三《常熟慧日寺西方殿造像疏》。

附赘悬疣也已”，[78]杨复所的这些话，表明他认为民的主体的力量才是治世的原点。

以上的这些议论，在以善为民所本具、否定为政者对民的主体力量方面的有为，并必须使之无为这一点上，是和李卓吾同流共桨，从而证明李卓吾不是独立于和同时代隔绝的高处；但如前引的“无人无己”和《兵食论》中所见，李卓吾对民的主体的力量的认识没有停留在抽象的“善”的本具性上，并进而追求其形而下性质的实存，在这一点上，更证明了他显然比他的同时代人远胜一筹。

因此，李卓吾的所谓“无为”，完全是以依从民之“私”为内容的，丝毫没有抽象性。

> 圣人之学，无为而成者也。然今之言无为者，不过曰无心焉耳。夫既谓之心矣，何可言无也！既谓之为矣，又安有无心之为乎！农无心则田必芜，工无心则器必窳；学者无心则业必废。无心安可得也！解者又曰：“所谓无心者，无私心耳，非真无心也。”[79]夫私者，人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。如服田者，私有秋之获而后治田必力。……为学者，私进取之获而后举业之治也必力。……此自然之理，必至之符，非可以架空臆说也。然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之

〔78〕《证学编》卷一《尺牍节文》。

〔79〕此处是对程伊川之语（《程氏外书》，《二程全书》三九）的解释。参照楠本正继《宋明时代儒学思想研究》第143页。广池学园出版部，1962年。

见。……不足采也。……由此观之，以无心及无私心尚论无为之学者，皆不根之论。……自舜以下，要皆有为之圣人也。太公之富强，周公之礼乐，注措虽异，有为均也。……安在乎必于无为而后可耶？〔80〕

李卓吾认为，为了使理根植于人人的生意，必须把以定质化了的“吾之条理”强加于人的做法认定为是有为的惑乱，但对它进行一元化否定的虚心或无心的无为，由于属于自以为善，反而也成了“吾之条理”。

有人问他，“圣人有为乎？”他回答说：“无为。”又问，“然则圣人无为乎？”他又回答说：“亦无无为。唯其无无为也，故能无为。唯其无为也，故能无不为。”〔81〕

这是说，无为是无有为，同时也是无无为。

以虚构的理念强加于人人生意的现实而拘束之，这样的有为当然不行。如以上所见，这是龙溪以来的诸人士很早就提出批判的。但仅不以虚构的理念强加于人人生意的

〔80〕《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》。〔《李贽文集》（第三卷），第626页〕

〔81〕《说书》“中庸三卷，无为而成”。《说书》，今仅有九州大学所藏本。楠本正继氏认为，它不见于《续焚书》卷二的《自刻说书序》，因而有伪书之嫌。冈田武彦氏在所著《王阳明和明末儒学》（明德出版社，1970年）第四章第六节中也列举出种种疑点。事实上，其中也有和《林子全集》完全相同的部分（《林子全集》三，心圣教育十九ウ——二〇オ，和《说书》上论，五卷，博学的“风奴”等条），显然出于后人之手。但据本人管见，很难指出其中和李卓吾思想在积极意义上的矛盾之处，反过来说，即使是后人之作，也表明是出自李卓吾思想的共鸣者或同调者之手，或者其中有李卓吾的部分言论也未可知。这只能等待今后的解明。这里引用《说书》的文字当然不太正当，但这是把范围扩大，将李卓吾思想的共鸣部分、同流部分也包括进来了，故而对这里的卓吾，应加上引号来阅读。

现实，也不能使人人生意的现实的主体性充分地客观实在化。为什么呢？因为为政者有目的地埋头于“忘己”、“舍己”或“无己”，也可能因此忘失了现实的客在。他们虽然不干涉眼前的客观实在，但可以对它视而不见。从“舍己”的舍己之恶到舍己之独善，在以舍为目的这一点上是同一个层次的。在这个限定内，都不过是“题目”。所谓“舍己”，不是舍己，而是发现真的己；所谓真的己，是没有计较余地的己之当体。而且不仅是一己的当体，是人人普遍的当体，因而没有分别计较的余地。如果是特定为一己，那么对人人来说，就是“有己”、是独善。“无己”之己的终结，可说是把己特定为“无”，由于和人人断绝了联系，所以是变形的有己。 把己特定为“无”为，也是和为断绝了联系，因而成了变形的有为。无为是走向无的为，不是把为当作无。无为只能是真的为的发现，是弃绝阻害真的为或以为为无之类的为，绝不是弃绝一般的为。[82]

所谓真的为，是在社会性活动中发现作为现实客在

---

〔82〕《传心法要》中有言：“此法即心，心外无法。此心即法，法外无心。心自无心，亦无无心者。将心无心，心却成有。默契而已，绝诸思议。”这是说，无心就是无无心，也就是无心之心，因而这是除掉分别意识的心的日常的发挥（参照人矢义高译注《传心法要·宛陵录》第12—19页。《禅宗语录》8，筑摩书房，1969年）。

可见李卓吾的思维是汲取了禅家的发想，但禅家的心即法等于和空相即，而李卓吾的心或真的为是彻底暴露现实的政治世界或社会生活的实地，在这一点上和禅家决然不同。例如，他说：“夫汉文，无为之圣人也，自以其身同于含哺鼓腹之民，……孝武帝，乃大有为之圣人也。当其时拓地几二万余里，……有为之功业亦大矣。……然则今者人人固自有一段光明俊伟之业也，第牵于意见，狃于成说，……是以终于无成，有为无为皆不可焉耳。”（《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》。〔《李贽文集》（第三卷），第627页〕）有为无为都是为了于民有利。

的自己。所谓“现实的客在”，就是他所指出的人人的“私”。不阻害或不歪曲它的就是无为，在无作意的行为中发现它，就是真正意义上的有为。

他的“穿衣吃饭”、“兵食”或向“私”的接近，绝不是在一条平坦的路程中发展的，是在要打破既成思维的明末的冲动中、在突破这个明末的冲动并不倦地追求真的实在的试行之后，才终于获得的。他不是以“穿衣吃饭”和“私”作为自己立论的确定阵地，并以它们作为定论提出来的，而是在经过所有的试行之后，觉得已无其它路程可走才提出来的。

把“穿衣吃饭”断定为“人伦物理”，是依据把“伦物”看作“真空”的视点，这在前面已经说过了。把既成的伦物彻底追迫到“无”，摸索其“真空”的尝试结果是发现“真有”。

> 如我（文中指佛，但无妨看作李卓吾借佛以述己见——沟口注）说色，不异于空也；如我说空，不异于色也。然但言不异，犹是二物有对，虽复合而为一，犹存一也。其实我所说色，即是说空，色之外无空矣；我所说空，即是说色，空之外无色矣。非但无色，而亦无空，此真空也，……不信经中分明赞叹空即是色，更有何空；色即是空，更有何色；无空无色，尚何有有有无，于我罣碍而不得自在耶？[83]

---

〔83〕《焚书》卷三《心经提纲》。〔中华书局版第100—101页〕

李卓吾紧抓住《般若心经》的“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”的“心无罣碍”不放，好像是在向着紧依经文的每一句话的看不见的对手挑战，他就是这样的执拗。李卓吾还说：

> 世间有一种不明自己心地者，以为吾之真心如太虚空，无相可得，只缘色想交杂，昏扰不宁，是以不空耳。必尽空诸所有，然后完吾无相之初，是为空也。夫使空而可为，又安得谓之真空哉！纵然为得空来，亦即是掘地出土之空，如今之所共见太虚空耳，与真空总无交涉也。……岂知吾之色身洎外而山河，遍而大地，并所见之太虚空等，皆是吾妙明真心中一点物相耳。是皆心相自然，谁能空之耶？[84]

由此可知，李卓吾也对《首楞严经》的“解经”进行挑战。[85]

---

〔84〕《焚书》卷四《解经文》。〔中华书局版第136—137页〕

〔85〕“解经文”是解《首楞严经》卷二（《大正藏经》一九卷110—111），今将经文和“解经文”对照抄录几条如下：

《首楞严经》	“解经文”
晦昧为空。	本以晦昧不明之故而为空。
空晦暗中。	苟遇晦暗不明之者，真空亦即在此晦暗中，而真空未始晦暗也。故曰“空晦暗中”。
结暗为色。	唯是吾心真空，特地结起一朵晦暗不明之色，本欲为空，而反为色，是以空未及为而色已暗结矣。故曰“结暗为色”。

续上注

续表

《首楞严经》	“解经文”
色杂妄想，想相为身。	即以吾晦暗不明之妄色，杂吾特地为空之妄想，而身相宛然遂具。
聚缘内摇，趣外奔逸。	攀缘摇动之妄心日夕屯聚于身内，望尘奔逸之妄相日夕奔趣于身外。
昏扰扰相，以为心性。	其为昏扰扰相，殆不容以言语形状之矣。是谓心相，非真心也，而以相为心可欤？
迷为心，决定惑为色身之内。	既迷为心，则必决定以为心在色身之内。
不知色身外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。	岂知吾之色身洎外而山河，遍而大地，并所见之太虚空等，皆是吾妙明真心中一点物相耳。
譬如澄清百千大海，弃之唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。	夫诸相总是吾真心中一点物，即浮沤总是大海中一点泡也。使大海可以空却一点泡，则真心亦可以空却一点相矣。
汝等即是迷中倍人。	夫既迷为心，是一迷也。复迷谬以为吾之本心即在色身之内，必须空却此等心相乃可。嗟嗟！心相其可空乎？是迷而又迷者也。故曰“迷中倍人”。

（以上语句次序依《首楞严经》文）

据人矢义高氏的教示，这里的“心相自然”出自《大宝积经》卷一一七：“由是之故，心不见心，心所见者，则无所见。应观如是。心所在处，……亦不有是，亦不有异，是为心也。持心如是。心动为法，心无所住，亦无所行。心不可见，心相自然。作是晓了，所见若兹。不离所见，其心寂然，明识无本，是为（菩萨观心无心为意止）也。……计其本净，则为自然。心亦本净，了众生心。以心净故，开化人民，为其说法。以能解知己心自然，一切众生亦复自然。若能分别心如是者，见其心相而为说法。如心相自然，众生心相自然如此。若能达斯相者，为其说法。”（《大正藏经》——卷662下—663上）人矢氏认为，这些话的含意，作为上引《首楞严经》的与此相当部分的解说也是很恰当的。

“心相自然”这句话，如上所述，不是李卓吾独创的，但我觉得这四个字不应随便放过。

如前所述，我还未读过《首楞严经》，因而要谨慎发表意见。但又如前面所说，李卓吾的“解经”，不只是字句上的解释，例如，虽说的都是“无”，他说的“无”和佛家说的“无”并不一样，这里的“心相自然”虽来自《大宝积经》，可是他把它变为自己的用语了（这样的例子在李卓吾的著作中不胜枚举），也就是含有追求人的实存的自然之意。不想到这一点不行。因

李卓吾说："经可解，不可解。解则通于意表，解则落于言诠。"〔86〕又说："经中一字透不得，即是自家生死（可看作与自家性命同义）透不得。"〔87〕可见他对经的"解"几乎和对自家性命的悟解联系起来了。所以"解经文"绝非停留在对经文的解释上。对我来说，《首楞严经》还不能完全把握，对紧紧抓住明代人士之心的经文也还不十分明白，因而感到有些惭愧，但使我感动的是，李卓吾对经文如此执著地、辗转攀附不止的"解"。

色空不异，所谓不异，是以二物之异为前提的否定，因而他感到不满足。归根到底，无空而无色，无有而无无，绝断一切分别才有真的无罣碍的自在自用。"不空"不以"为空"而获得解缚，只有把包含不空、为空在内的一切有为相，看作为真心所包摄的"心相之自然"，才有真空的大自在活用。这就是李卓吾要表达的。

此，这里所说的山河大地也是吾妙明真心中一点物相，似乎是他已沉溺于佛教的空观，就着经文作解释；但话头一转，又说"心相自然，谁能空之耶?"这才是李卓吾的面貌。由此看来，把他评为"以客观世界为心中的物相，只有心才是一切物相的本源"，依据这种禅学的主观唯心主义，他"企图超脱封建社会的一切羁绊"，结果，他"依然不得不在暗黑的深夜中继续活下去"（侯外庐等《李贽的进步思想》，《历史研究》1959年7月），我实在不能同意。这对已看到李卓吾的佛教毕竟是具有某种功能的人来说，这种态度是理所当然的吧。

此外，荒木见悟氏最近对这个"解经文"，作了明确的注解（上举《明末宗教思想研究》附录1，第431—436页。《佛教和阳明学》15章，第173—174页）。

〔86〕《焚书》卷四《书决疑论前》。〔中华书局版第134页〕

〔87〕《焚书》卷四《观音问》。〔中华书局版第167页〕

当然，在经文中不能发现自家性命的下落，只能遇到无无是无无……等无的无限否定的自相矛盾。但他的如此执著地紧依经文以求确证实有某物的尖锐的逻辑论证力，在“解经”的过程中更增加了它的积淀，不论是上述“自在”还是“心相之自然”，其本身虽是借用经文语句，但它完全是性命透彻的表达，而绝不是对经文的单纯性文字解释。凭借这个“解”的力量，来展望在这个语句背后的尚不能确定的“某物”，这个“某物”，毫无疑问，就是李卓吾独有之“解”（某物）。这个被展望而又展望不到的“某物”，他有时称之为“真第一念”，[88]有时称之为“穿衣吃饭”，这就是他所确证的“真空”。这是否是从经文中求得的虽不清楚，但至少，如果没有因解经而得到磨炼的逻辑论证力的积累，这个某物显然只能是不得解的对象。

不论是“兵食”还是“私”，如果没有与佛典的较量，是根本不可能指望的。至少，如果没有置身于世间法之外、对世间法进行总审视的视点，概念上的那种逆转也是彻底无望的。即使这个逆转的概念的本色是以强烈的现实主义精神为根柢，但使之达到了如此尖锐的程度，在与佛典的较量中养成的逻辑力量所支撑的苛烈的、否定性积累也是必要条件。

以阳明为明代中期思想的源泉，由此而产生的由王龙溪、王心斋、罗近溪等继承发展的明代后半期的思想

---

〔88〕《焚书》卷一《复丘若泰》。〔中华书局版第9页〕参照本书第一章第三节。

史转换的潮流，又为耿定向、焦竑、杨复所、周汝登等明末同期人士共同继承，李卓吾在中国思想的这个大转换期，完成了这个时期的历史任务。这个转换的全貌，到黄宗羲、顾炎武才开始朦胧地显露出来，而在这前期的摸索阶段，李卓吾就在不断地拼着自家性命去追求应走的道路。

对他来说，本于形而下性质的存在的、人人普遍的客观实在之理，与其说是理，不如说是真空，它的确实性和不确实性同时共存。势利之心谁也有这一点，可认作确实的最初一念的本心，但认为它不包括沾染后天之泥的有为的意念，那么这个第一念性就是不确实至极的。

刘元卿问邹颍泉云："何近日从卓吾者之多也?"他回答说："人心谁不欲为圣贤，顾无奈圣贤碍手耳。今渠谓酒色财气一切不碍，菩提路有此便宜事，谁不从之?"[89]同样是汲取良知之学的泉水，但被为善去恶这一题目所束缚的人士对卓吾完全不理解，竟是如此的隔绝不通！不过，真空第一念不流向惑溺于酒色财气的保证何在？的确是什么也没有。

这恐怕也是李卓吾自己痛切意识到的事吧，因而他的持身之道越来越严格，致使袁中道慨叹说：

> 清节凛凛，……一不能学也。……公不入季女之

〔89〕《明儒学案》卷十六《颍泉先生》。〔《黄宗羲全集》（增订版）第七册，第396页〕

室，不登冶童之床，……二不能学也。……公深入至道，见其大者，……三不能学也。……公自少至老，惟知读书，……四不能学也。……公直气劲节，不为人屈，……五不能学也。〔90〕

这是他不断地磨炼、发自自律之极限的自己的第一念，使自己常处于极度的紧张中。他认为，只有他的第一念是确实的实在。这里不能确证的是，由于出自性命之义的放浪逸脱，故而丝毫不容许一切的自我满足、自我欺瞒，必须保持狷介高洁的昂扬气概！基于此，他赤裸裸地露出了他的第一念，把心情之自然委托于肉体感受，不掩盖老耄之身对死的恐怖，反而把死的恐怖提高到生的充实感，以七十六岁的高龄自刎而死，这是他坚守了无与伦比的生之紧张的结果。〔91〕

---

〔90〕《李温陵传》。〔《焚书》，第 7 页〕

〔91〕马诚所对李卓吾的自刎提出疑问说："不刎于初系病苦之日，而刎于病苏之后；又不刎于事变初发，圣怒叵测之日，而刎于群啄尽歇，事体渐平之后。此真不可思议。"（《答张又玄先生》，《李温陵外纪》卷四）汪本钶也说："钶以念老母而归，原约复来见师，讵知一别再不得见。痛哉！痛哉！"（《寄马侍御》，《李温陵外纪》卷四）他的死，对亲近者来说，是非常突然的。

然而，从六十二岁剃发起，到七十六岁自刎止，大约十几年间，他是天天向着死而活下来的，天天和死接触。这些情况是从他的著作中说到死的话异常之多看出来的。"若我则又贪生怕死之尤者，虽死后犹怕焚化"、"圣人唯万分怕死，故穷究生死之因，真证无生而后已。"（《焚书》卷四《观音问》。〔中华书局版第 168、171 页〕）这是他自己说的话，可见他已认识到，和死的面对就是性命的实证，他天天由死体验生。

李卓吾说："丈夫之生，原非无故而生，则其死也又岂容无故而死乎？其生也有由，则其死也必有所为"（《焚书》卷四《五死篇》。〔中华书局版

第三节 “真空”在思想史上的意义

从“无”到“真空”——因自然观的转变引起朱子式自然法的变革

——宋学式乐观主义的崩解

最后，我们对李卓吾思想——特别是“真空”思想——在思想史上的意义作一个阶段性概括。

从前文的论述可明显看出，李卓吾的思想和无善无恶论的流行或明末佛教界的动向是绝对无法割裂开

第164页〕），这是说，生的充实就是死的充实，带来死的充实的就是生的充实。由此他对屈原之死抱有深切的共感（《藏书》卷二十七《屈原》、《伍员》。〔《李贽文集》第二卷，第499—505页〕）。李卓吾的思想走向，已更多地向死倾斜，因此他认为，在唯有死才能保全生的情况下，死比长生是更好的生。

“原无生者，则虽千生总不妨也。何者？虽千生终不能生，此原无生也。……原无死者，则虽万死总无碍也。何者？虽万死终不能死，此原无死也。使原无死而可死，则亦不得谓之原无死矣。”（《焚书》卷四《观音问》。〔中华书局版第170页〕）李卓吾认为，在永劫之“无”中，生死同一，因此，他很好地主动活在死中。这同时也是使性命悠久地生下去，如所谓“圣人之生，全身是道，而道死也乎哉！”（《杨先生证学编序》）就是继续生存于道。

马诚所认为“先生之刎死，盖先生藏身之法也”，他叹息说：“夫其不知于世人也，是先生所以超出于千万劫之世人者也。其不知于道人也，是先生所以超出于千万劫之道人者也。”（《答张又玄先生》，《李温陵外纪》卷四）在这个意义上，他堪称李卓吾的知己。

对于这样的死或生，“他（以其自杀）向他的弟子们表示，如他常说的那样，他不是因怕死而肯受任何阻碍的人，同时也是希望使他的敌人们失望，他们想使他在受侮辱中死去。”（利玛窦《16世纪的中国》第10章。*China in the Sixteenth Century*，Chap. X，by Matteo Ricci）以利玛窦所说的这种欧洲的生死观是绝对不能理解的。他真正是活在东方式世界中的。

的。明确地说，与“无”作斗争、探寻“真空”，才是他思想活动中最重要的部分。因此，研究他的思想，必须要考虑这个“无”或“真空”在思想史上的意义。上面已论及，“无”出自王阳明晚年提出的“无善无恶”，从而应从“无”的思想流变中来重新把握王阳明—李卓吾。

首先，我们考察阳明的心即理—致良知—无善无恶这一思想轨迹。与这一轨迹的展开有很大关系的是理障说。随之而来的是阳明心即理之说的更进一步的发展——高举致良知之说大旗的最早时期，据说是在庚辰（正德十五年）年，阳明四十九岁时。[92] 陈九川记录了当时的问答：

> 庚辰，（陈九川）往虔州，再见先生（阳明），问：“近来功夫虽若稍知头脑，然难寻个稳当快乐处。”先生曰：“尔却去心上寻个天理，此正所谓理障。此间有个诀窍。”曰：“请问如何？”曰：“只是致知。”曰：“如何致？”曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。”[93]

心即理的命题，无论是解释为心就是理，还是说心中有理，抑或是解释为它超克了朱子学性即理命题将心

---

〔92〕 前举山下龙二《阳明学研究》上卷《成立篇》第三章，199—203页。

〔93〕 《传习录》卷下。〔《王阳明全集》（上），第92页〕

与理割裂为二的缺陷，但只要是在心上求理，那么求理之人和被求之理就是被割裂的，这种分辨就成为逻辑上的必然。这种分辨或称“异别”在佛家作为一种“理障”，是遭厌弃的。王阳明也是同样。被追求的天理一旦变成对象，那就是与心本质不同之物，这样心即理的命题就将失去生命力。心必须在当下即理，这个“即”的究极之处是致良知，已然是良知不在当下，只是“致之、尽之”。此处的“致”可被译为发挥，怎样才能完全发挥出良知，被认为是只能那样做。此处的“良知”，不必说即是出自《孟子·尽心上》的“良知良能”一语，所以孟子为这个“良知良能”加上了“不学、不虑”的形容词，必须要注意到，孟子的意思即是指不依赖于后天之学、之虑，是不容已之先天。除去一切计较分别、由内迸出之物就是良知（即理）。

这个不学不虑，不久就被说成“心体上着不得一念（分别）留滞，就如眼着不得些子尘沙”，开始志向于意念分别上的“无”，结果，就是“这一念不但是私念，便好的念头亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了”。[94]如所周知，金屑的比喻出自《临济录》，[95]是理障说的一个变换（variation）说法。私念固不用说，即便是一切“好的念头”即一切理意识、善念也“着不

---

〔94〕《传习录》卷下。〔《王阳明全集》（上），第124页〕

〔95〕《临济录》勘辨条：“侍云：金屑虽贵，落眼成翳，又作么生？师云：（到目前为止）你是个俗汉，将何以为？”袁宏道有《金屑篇》一文，当然是出自“无善无恶”说。

得”。所谓着，就是缠着，就是分别计较的自我回转。这不是说理和善不能有，是说不能有对理和善的分别意识的自我缠着。但阳明不是在说佛教式的空观，而是在说没有理的分别意识的自然流露之物才是理。“天地间活泼泼地无非此理，便是吾良知的流行不息。”[96]这是在说所谓活泼泼的理和流行不息的良知。无善无恶不是归着于“无”，而是归着于“无”的至善。这个至善（等于良知）的活泼泼地发出，就是致良知的真髓，也就是致良知唯有以“无”为源才能发挥其真髓。

那么，为什么良知在“无”中才得以更好地发挥呢？

因为那是以不受既成的理观束缚的、自己的不容已之情（也就是阳明所说的“真诚恻怛”）为理；以发自自己内心的、不学不虑地流露出的自然之情为理。换句话说，所谓心即理即从心流露出来的理。所谓心，不是观念上的一般的心，是自己现在的心。是非意识的、非固定的现在的心，是反映现实，和现实对应的、在现实中流动的自己的心。这个自己就是在现实社会中生活的我，是不受既成观念束缚的，同时也是束缚不了的现在的我。所谓“无”，就是不受既成观念的束缚；所谓“无”的致良知，就是从现在的我的不学不虑中发出的理。

关于心即理—致良知—无善无恶这一轨迹的意义，我们可以概括为三点。一，提出了不受既成理观束缚的我；二，理植根于现在的我；三，其结果是理立足于现

---

〔96〕《传习录》卷下。〔《王阳明全集》（上），第123页〕

实社会的动相，从现实之中发出。岛田虔次氏主要着眼于第一点，在那里他看到了内在性权威的确立。[97] 这也是阳明学的一个方面吧。但在“无”的脉络中反观到的阳明思想在思想史上的基轴，不是在内面的自立即自我的确立这个轨迹上，而是在要把理重新植根于现在的我所面临的现实社会的诸相中这一点上。

其后，万历宰相张居正（1525—1582）说：“昔以为善者，今以为不善；此以为善者，彼以为不善。”[98] 这正是序章中所说的，当正德、嘉靖期间社会各阶层的矛盾开始出现的状态。这时，阳明对自己提出的课题是，为应对这样的现实，摸索出一个有效的理，以这个理来对应现实，对诸矛盾进行意识形态性的重新整序。具体地说，就是重建乡村秩序。但它不是标榜一个专门针对乡村的新定理，以此来取代游离现实的既成之理（主要是君主一元化的宋学式定理），并自上而下地将它推行于乡村。而是针对乡村的现实矛盾，使每个当下之我的良知发挥其主体作用。因此阳明之学是知行合一的，从而也是在事上磨炼的，必须是“从我之所以为我”的“我”出发，对物（事）进行纠正（格），而不能是达到（格）某一个理。不是从上面对民施以教化而使之新，必

---

〔97〕 前举岛田《朱子学和阳明学》第三章，第143—145页。岛田氏不仅指出内在性权威的建立，也指出了此处第二、第三点所说的对欲望的肯定这一点。但从他的“自我主义、个性主义”这样的排列次序的用意可以看出，他对阳明评价的着力点是在第一点上。

〔98〕 《张文忠公集》（国学基本丛书本）卷一一《文·杂著》。

须是与民站在同一地平线上而亲近他们。他说："夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。"[99]又说："(夫学贵得之心）求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。"[100]所以阳明学是自得之学。

这样，阳明学一方面把理委托给生活于现场的各个现在之"我"，一方面呼唤这些个"我"的主体性道德的觉醒和依据这个"我"的主体性秩序的确立，乡村的父老、城市的商人固不用说，甚至普及到广大的庶民之间，[101]产生了众多自觉性、主体性的人的形象。岛田氏在他的《中国近代思维的挫折》一书中对此已作了生动而详细的介绍。阳明学是非常适合新兴的担当者们去承担的思想，与其说它是学，不如说是一种精神运动。

但是，不应忘记的是，在和这个我之理的发显相关联的局面中，理并不是无条件地依凭现在性的我。毋宁说是，由于现在性的我能成为理之主体，所以将"去人欲存天理"化为自我的现在就成了必须的要求，也即是说，"我"必须是以道德本性为主体的，这一点是大前提。道德是四端，也是孝悌。虽然亲民对阳明来说是万物一体之仁的实现，但只要理以四端·孝悌为节点贯流于万物一体之仁，那么理不过就是"活泼泼地"而已。从这个意义上说，阳明的"无"的轨迹虽

---

[99] 《传习录》卷中《答顾东桥书》。〔《王阳明全集》(上)，第50页〕

[100] 《传习录》卷中《答罗整庵少宰书》。〔《王阳明全集》(上)，第76页〕

[101] 参照大久保英子《泰州学派及其社会的基础》，载《东洋史学论集》第三集，不昧堂书店，1954年。

可称之为理的发出，但在这个阶段尚难说它是从“无”的创出。

从思想史来说，理的创出应该是存人欲式天理的创出。这样的话，这个理是始于李卓吾、中经王船山到戴震才定立的理。王阳明没有创出新的理，只是从新的原点提出思考，但由于是从新的原点发出的理的思考，所以在这一点上可说是从方法论上确立了理的创出轨迹。阳明没有创出新的理，故而严格地说，他不是否定理，而是否定把理看作既成之物。阳明认为，如果理被预先设定，并将其视为被格之物，则现实就不能不受到外在的束缚，理的超验性就被否定了。据此，应说是，对既成之理的否定仅具有方法论意义。

但无论怎样，或许正因如此，王阳明的“无”的轨迹的意义重大。首先，由于方法论的变革，开拓了理的创出之路。而作为这一历史时期的意义更应予以注意的是，由于这个新方法论的确立，理不再是被设定之物了，而是自人发出之物了。换句话说，不是从秩序出发去看待人，而是秩序来自人。再换句话说，秩序不是超越性地作用于人，而是人从现实的诸矛盾中摸索秩序、确立秩序。

在欧洲，托马斯式的自然法之所以被称为“中世纪式的”，其中的一大理由就是，他认为秩序对人来说是预先赋与的自然。从而这个自然是神所赋与的，也可说是神的自然，因此对人来说相反是超越性的。把神的自然转回为人的自然，从人的自然出发贴近人的自然构筑秩

序，这时，就不是从秩序出发来看待人，而是由人生出秩序，于是自然法就完成了它从中世纪性质向近代的转换。希望大家联想起这件事。

当然，我在此丝毫不认为王阳明思想中也有向近代性自然法的转换。本来，在中国是否存在可称之为近代性自然法的东西？如果有，具体是指什么？现在甚至连这些问题尚无确定的答案。但是，至少到此时，对人来说事实上发挥着超越性功能的定理[102]因"无"而坍塌，理已开始被看成是从人本身产出之物。从这种情况来说，理的功能上的这种向量逆转，在现阶段值得关注。当然，就阳明来说，如前所述，这个逆转并没有带来理的内涵的转换。四端、孝悌之理或万物一体之仁，都在乡村的上下秩序的框架内。在这个意义上，它只是封建秩序的重构，而且在任何意义上，它也与近代式的自然法联系不起来。

然而，作为中国思想史的一个过程，我们从王龙溪—李卓吾的"无"的发展轨迹来看，阳明的这个向量的逆转，可说是对理的创出最必要的、开拓创出之道的决定性的第一步。这是阳明的轨迹的最重要的意义。

阳明虽然也说"无"，或使"无"在原理上植根于良知，其结果只是原理上的观念，天泉桥上的对话，实际上只是以钱德洪的"为善去恶"作为现实的课题而告终。王龙溪的"无"，以这个局限作为了自己的出发点。

---

[102] 拙稿《围绕着中国前近代的"理"的机能》(《一桥论丛》83卷4号)。

本来，阳明所说的“无”，是限定为“无善无恶是心之体”的心之本体，下面的“有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，[103]是本体之“无”被预定为向着知善知恶或为善去恶发出的，结果成了在“不容已”的论争中的耿定向（第二节）的立场。在这个情况下，以本体为“无”，是说明善恶的判断及其行为不能依据既成、外来的知见分别，这不过是从原理上强调理是自身本有的。但是对这个本有之理的内涵是未加考虑的。而龙溪的“无”，固然是本体，并且是“心、意、知、物也无善无恶”的四无，甚至连判断、行动的层面上也没有预定的任何框架。固然，龙溪也是以理为本有之物，但这个理是怎样发出的，对此也没有任何预定，因而不得不完全依赖彻头彻尾的、现在的“我”。“我”不仅是理的本源，而且连发出何种理及其内涵也被委托给“我”，将什么看成理的内涵也要问“我”。

阳明认为，龙溪的四无说仅限于上根之人，而这样的人“世亦难遇”，“本体功夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。”[104]阳明是这样裁断的。所谓虚寂，换句话说，就是“无”的自信自足和自我满足。他说，多数人这样（只去悬空想个本体），就不

---

〔103〕《传习录》卷下。〔《王阳明全集》（上）。第117页〕

〔104〕同上书。〔第118页〕

好了(此个病痛不是小小)，实际上，对“无”一悟透彻，即使是颜回、程明道也难做到。反过来说，所谓“无”的本体，是本具之理完全透彻的形态，也就是只有完善的人才能在“我”的主体上自在地发显本具之理。由于本体是完善的，所以对善的判断、行为也是完善的，从而只有上根之人在意、知、物的水准上不进行自我修养也可以，反过来说，他不承认一般的人能理解理的内涵。 可是阳明在天泉桥上的这个发言，王龙溪和钱德洪的记录有些出入。王龙溪的记录是：“汝（龙溪）中所见，我(阳明）久欲发，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄至今。此是传心秘藏，颜子、明道所不敢言者。今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复秘?”[105] 前面引的阳明的话出自《传习录》，是钱德洪记录的。可以看出，钱德洪（在天泉桥上围绕着“无”和王龙溪论争的对手）的记录含有很强的个人的话外音，但从《传习录》所载的阳明的其它发言来看，德洪的记录大体上是妥当的，而龙溪的记录毋宁说是有所飞跃。这就是说，龙溪是像飞越悬崖般地跳过阳明的框架、界限，然后从跃过悬崖的地点出发的。后来，王船山说：“龙溪窃释中峰之说，较之以贪嗔痴治戒定慧尤为惑世诬民，至李贽益陷其邪。”[106] 所批判的就是龙溪的这个跳跃，具体地说，就是指的理的内涵怎样地被委托给了“我”的

---

〔105〕《王畿集》卷一《天泉证道纪》。〔凤凰出版社版第 2 页〕

〔106〕《搔首问》。

这个跳跃。

前面，我们看到了“我们的李卓吾”，他终生在追求“自家性命的下落”。根据这一节的表达形式，可以说他是在不断追问在现在的“我”中的理是什么。但重要的是，在他的无善无恶中无善占的比重较大，或简直全部就是无善。也就是说，在他看来理就是“无”。我的理，在他看来就是我的“不容已”的本然，本然也就是自然。我的理是什么这个提问，只就李卓吾的主观来说是不正确的。在他看来，理就是真空。穿衣吃饭之所以为人伦物理，就在于它是“终不能空”。“解经文”说：“夫使空而可为，又安得谓之真空哉！”上节注释中所举出的“本以晦昧不明之故而为空”，是对《首楞严经》的经文“晦昧为空”的解释。据荒木见悟氏的说法，[107]宋以来的传统训诂是“晦昧，成了空”，也就是“向真如的迷蒙无智，形成了顽空”。所谓顽空，是被目的化了的、被措定的、实体化了的空，它是脱离了本来面目的空。而李卓吾则把“晦昧为空”解释为“晦昧也为空”，就是“所以为空，是自体晦昧不明之故”，换句话说就是，迷蒙无智归迷蒙无智，拨开迷蒙无智而归向真如，这就是晦昧不明。我们以十牛图（“十牛图”的故事见《续传灯录》卷三〇）来比喻它，也许还恰当吧。这就是从“寻牛”（牛即佛）、“见迹”、“见牛”，经过“忘牛存人”、“人牛俱忘”，再经过“返本还原”，达到“入鄽垂手”的终境

---

〔107〕 前举荒木《佛教和阳明学》第十五章，第173—175页。

(即本境)。这个自然法尔的自然就是真空，但禅家穿衣吃饭的自然，是人间的日常自然态，而李卓吾的自然是人的自然，也就是所谓的“不能空”，是说不能以形而上的观念思辨来造型。他认为，把人的自然的本性特定为不容已的孝悌，不外是观念的造型。换句话说，这是以“我”的观念所塑造的我，等于以“忘牛存人”的人使牛成为无的牛。他认为，以不被“我”所观念化的我，经过以有“我”之故而有的我，达到以无有“我”之故而有的我，才是我的自然。它时而是欲望，时而是私。

所谓“有我”也是生动地活在现实社会中的主体性“我”，所以他的欲望是与社会相关的主体性欲望，是主体性生存的人的社会性欲望。不只是性欲、食欲这种个体性欲望，而是更多于此的占有欲、物质欲望等社会性欲望，从他的肯定“私”的言论和有关“民物”的言论中这一点是显而易见的。那些在他是真空，换言之，就是人的自然的主要局面。

即使对王阳明来说，或许那是个不曾预料的结局，[108]

---

[108] 王阳明在《传习录》中说：“良知只在声色货利上用功，能致得良知，精精明明，毫发无蔽，则声色货利之交，无非天则流行矣。”（〔《王阳明全集》，第122页〕）乍一看，他似乎在理的名下容认欲望，但应把它看作程伊川所说的“利者众人所同欲，苟公其心，不失其正理，则与众同利。……若切于好利，蔽于自私，求自益以损于人，则人亦与之力争”（《程氏易传·益卦》），这些论述的意义延伸下去就是，使“声色货利之交”归于正，不要“切于好利，蔽于自私”而已。具体地说，就是正确地运用义田、义仓等财货，这是自宋以来作为义利之辨所常说的。在这里，好财是被否定的，更不用说容认以好财的欲望为人的自然、本然了。因此在第七九条，他对弟子提出的“好货”为不可免之说，立即正色予以叱责。

但“无”的轨迹的行程是一个必然。

把人的自然认作欲望，而且是社会性欲望，这是使良知植根于现实社会导致的，但如果没有龙溪的“无”的跳跃、没有卓吾的“真空”，这个自然的转换是不可能发生的。

下面，我们考察李卓吾的“真空”在思想史上的意义。首先应提出的是，由于他的“真空”，自然的转换才得以完成。曾经有一度，自然是人的道德本性。从宋学到阳明学都是如此，它同时也与理的内涵相关。如前所述，在阳明看来，人的自然就是人所本具的四端，就是孝悌，也就是理的内涵。这个自然，到了李卓吾又以真空为媒介、把欲望尤其是社会性欲望也纳入其中。不是从秩序向人、而是从人向秩序这个阳明的向量逆转的意义，通过人的自然的转换，首次在思想史上被确定。如“下论”（第四章）重新论述的那样，在这个时点，秩序正好从人的自然中开始被构筑，更正确点说，是被开始启发其端绪。这和从神的自然向人的自然转换这个欧洲的过程相比，走的完全是另外一条道，这是中国式的特点。中国的独自的发展轨迹，这时首开其端。

这个过程和欧洲的不同，在欧洲，人在神的自然（即宇宙的秩序）中，恰似一片马赛克（mosaic）那样毫无个性地被组装进来，在人从其中的自立过程中，把自然秩序对象化了，并且重新使人也作为一个自然而客体化了，以此导出霍布斯（Thomas Hobbes）或卢梭（Rousseau）的人的自然。这个过程也就是以人的理性导

出人的自然的过程。而中国则不然，它是以彻底地把人的意识活动当作无，以无无……的真空，而导出人的自然。 换句话说，就是彻底地破除所有的作为，然后，这个自然作为本来如此的实存性当体而被剥露出来。或者可以说，这就是人的自然从作为的自然向无作为的自然脱胎而出的。[109] 由唯心论式的佛教逻辑导出来唯物论式的自然这一推移，看起来是“悖论”(paradoxical)，但这是事实。从这里可以看出明末佛教所起的基轴（radical）性作用，但这并不意味着佛教本身是基轴。

上引张居正所说的理的混乱矛盾，透露了当时社会矛盾的激化，王龙溪是和张居正同时代生活的人（龙溪逝于居正去世的次年），这一点我们应注意。正是此理和彼理的相互龃龉或对立亦即矛盾的尖锐化，才把龙溪推向“无”，更把李卓吾推向“真空”。预先标榜为善的做法，已不能充分地应对现时的多样的矛盾。只要是我在矛盾中要作为主体生活下去，这个我就不能不对理到底是什么这个问题负责。造成里甲制解体的当时尖锐的经济矛盾是这个问题的背景，它使他们的“无”和“真空”无条件地成了基轴性问题。因而，从学派上说站在和李卓吾对立立场上的亲东林人士吕坤说：“人于吃饭

---

〔109〕 以宋学的理观为“作为”的看法是不正确的。如所周知，他们是在“廓然大公”的“无作无意”之中认识“理”。但他们的理是向着定理而无作无意的，这个向着理的志向是目的性的，因而这个目的性的志向性，自然被明末人士看作“作为分别”。所谓“从作为向无作为”，严密地说，应该限定为“从定理性作为向无定理性作为”之意，希望读者这样理解。

穿衣，不曾说我当然，不得不然；至于五常百行，却说是当然，不得不然，又竟不能然。”[110] 尽管在吕坤看来，应该如此的当然，只能是在性分、职分上所当做到的上下身份式的秩序，[111] 但这段话的主旨却明快地展示了在明末的现实状况下的秩序观。这里的主旨即是，秩序应当根据穿衣吃饭的经济方面的矛盾来探讨，但目前是一味地局限在日常性的礼仪规矩方面，秩序不成其为秩序。在经济矛盾如此表面化的状况下，李卓吾将王龙溪的“无”推进到“真空”，依靠这个“真空”他对这种状况进行了现实的应对。真实不是根本的，据此去真实地直面现实并积极应对的李卓吾的那种真挚的现实主义才是根本的。 同样意义上，王阳明和王龙溪的“无”对他们本人来说也是他们各自的基本点。

此外，关于自然的转换，还有一点应该注意，它与从“作为”的“自然”向“无作为”或“脱作为”的“自然”推移相并立，这就是在前述的“克己解”中所看到的，“从外”、“从人”来的作为的自然，由于是“人”为的，所以是非礼即非自然的；而“无作为”或“脱作为”的自然，由于是“自天而降”的，所以是礼即自然的。也就是说，只有天，才是“自内而出”的自然。朱子在《孟子》“良知良能章”注云：“良者，本然之善也。程子曰：良知良能，皆无所由，乃出于天，不系于

---

〔110〕《呻吟语》卷四“圣贤”。〔《吕坤全集》，中华书局版第785页〕

〔111〕参照拙稿《天人合一中的中国式独特性》（日本思想大系《佐藤一斋、大盐中斋集》所收）。

人。”[112]我们应把朱注所说的天的内涵和上面所说的对比着看。天人合一，本来是中国最独特的世界观之一，在这里，欲望的自然在天人合一之中反而成了“不系于人”的天赋的自然，由此种认识上的转换，朱子的道德一元化的“天”正向着李卓吾的包含欲望的“天”转换。“只有天和人的分裂，对精神来说，才是最根本性的分别。”（《中国近代思维的挫折》第237页，着重点为岛田氏所加）岛田氏的这个“近代”观，即使对李卓吾来说也不是妥当的。（吕坤说：“朱子云：天者，理也。余曰：理者，天也。”[113]这是结论性的一句话，他要说的真意虽难以确定，但他的确想到了一个和以往不同的天。现在我们可以把穿衣吃饭四字纳入理中，套用这个句式说：欲望者，天也。）

总之，李卓吾的自然，完成了从过去的（包括从朱子的性向阳明的心、从收摄情的性的自然向包含情的心的自然的推移）只以道德本性无论是性还是心为人的自然，向包含着欲望的自然这一重大转换。不必说，这个转换当然是和理的内涵的转换相对应的，从而正确地说，这是天理自然的转换。最终，这个转换也开始浸透天理的天观，天人合一的内涵也受到它的影响，它以一反过去近代观的常识所期待的由自然到作为或天人分裂的过程，以这种颠覆的方式不断进行着这个转换。这就

---

〔112〕《孟子集注·尽心章句上》。〔《四书章句集注》，第353页〕

〔113〕《呻吟语》卷四“天地”。〔《吕坤全集》，第772页〕

是他的“真空”在思想史上的第一个意义。

第二个意义是，由于理的内涵被认作社会性欲望，从而使理的功能开始发生转换。对此，本书“序章”已有所论及，详见“下论”（第三章）围绕着戴震的理再次进行的论述，此处只述其大概。理不是一己内在性的道德性完成态，而是作为自、他相互之间的欲望的社会性调和态而开始发挥其机能。这个转换的形态，就是从人的自然中构建秩序，这对中国式自然法来说，是一个重大变化的具体内容。以前中国认为的自然法，就是朱子式的自然法，它使社会秩序贯流于宇宙秩序，从而将身份性秩序看成是天赋的自然，因此它被称为中世纪性的。进一步补充说明，那就是，朱子的自然法只以本然之性作为人的自然，并将“一”的定理普遍化，于是人的个别的气质的自然甚至也被认作非自然而收摄于“一”中，可以说这是抹杀气质的自然法，并且在一己之内的本然之性中它和宇宙秩序合而为“一”，换句话说，就是在自己内部存在着宇宙自然秩序，也就是把一己看成小宇宙，是一己内完结的自然法，所以应当说它是彻头彻尾的、形而上的、观念的、分别作为的自然法。而现在则以个别多样的气质为自然，不仅如此，还以各个人的社会性欲望为自然，从而这个自然法开始从平面的“一”或形而上界的“一”，向着以个别多样的“欲”互相集积而成的立体的、形而下界的自然法进行大不相同的内涵转换。

话虽如此，“欲望是自然”这句话，等于说欲望是天

也是理，也就是说，欲望本身在天理性和谐之中就是欲的自然性本来。因此，这个自然法如“下论”（第四章）所再述的那样，它是以和谐为先验性前提的中国式独特的，亦即没有“狼”的自然法。不仅如此，在这个阶段，和谐是“分”的意义上的和谐，因而还存在着身份秩序法内的限制，但即使加上这些限制，在这一时点上的这个变化的意义还是很大的，依据理的功能的转换的中国式自然法的转换，作为第二个意义应被重视。

第三个意义是，如无人无己的逻辑所表明的那样，“吾之条理”亦即特定的条理的彻底破碎。谓之既成定理的破碎，那就不止是既成的定理已不通用。定理之所以成为“定”，是由于这个理具有“一”的普遍性。“公则一，……至当归一，精义无二”，[114]这个宋代的“一”的乐观主义（optimism），显示了在他们那个时代能够从上到下被同一个秩序体系、同一个秩序意识形态（ideologie）所统合的乐观主义信念。李卓吾则要从正面破除这个观念，如上面所说的那样，“成佛者，成无佛可成之佛”，人人各自是本来佛，在这一点上，人人是普遍的，而在可成之佛上，不是普遍的。“况欲发愿以成之哉。……发愿者，发佛佛各所欲为之愿，此千佛万佛之所不能同也。有佛而后有愿，佛同而愿各异。”人本具有佛性（即理），在这一点上是普遍的，然而其发显则是个

〔114〕《河南程氏遗书》卷十五。〔《二程集》，程颢/程颐著，王孝鱼点校，中华书局，1981年，第144页〕

别多样的。所谓个别多样，换言之，是说人是作为各自的人而活着的，作为各自的人而活着是人的普遍性。他认为，“空”是被剥露出来之物，不是被作为目标之物，而是真空即普遍，换言之，是真的理。这是使良知植根于“各自”的阳明学的一个明末式归结，但良知在人的深层也粉碎了一种“定”（它被视为四端·孝悌的普遍）。在这里，“理”成了在逻辑上完全就着活生生的人而存在之物。这个“一”、“定”之破碎，破灭了理是从上往下的、起着一元化作用的、宋学以来的乐观主义，而显示了对秩序观念的个人主体意识的昂扬。也就是，基于“个别”的“普遍”的定立，不仅转换了普遍的质，并且把秩序意识形态的上下一元化向量也从原理上否定了，同时也不能不影响到上述的自然法的身份法的方面。我们应把这看作重要的原理上的转换，因此，包含这一点，我们把以上所述作为思想史的第三个意义。

第四个意义和第三个意义相关联，在论“舍己”中所看到的“治政观”的转换就是从这里发端的。

所谓舍己从人，据朱子的解释，是舍己之不善而从人之善。“人主之心正，则天下之事无一不出于正；人主之心不正，则天下之事无一得由于正。”[115]这是朱子的君主观，这个君主观基本上一直延续到王阳明。李卓吾则标榜无可舍之己、也无可从之人的“无人无己”

---

〔115〕《晦庵先生朱文公文集》卷十一《戊申封事》。〔《朱子全书》第二十册，朱人杰等主编，上海古籍出版社/安徽教育出版社，2002年，第590—591页〕

说。有“可舍之己”是有己的立场，有己就是追求“有善”之己，就是活在“吾之条理”中的己，就是“执一”。他说“真舍己者不见有己”。在“序章”中我们举出顾允成说的“（人主之）聪明宜未足以遍也”，或傅朝佑说的“陛下……勿以一己之精明为必可恃”，刘宗周说的“陛下……凭一己之英断，而使诸大夫国人不得衷其是，则陛下之意见有时而移”等“公论”。由此可清楚地知道，当时的趋势确实已开始超越以皇帝的“正心”为治政原点的时代了。这也不止限于皇帝一人。朱子的治政观，包含了士大夫官僚对民的“正心”，其蓝图是，治政在整个君—官—民的序列中作为自上而下的教化、德化，或是上面的“理”向下面的浸透。李卓吾则要原理性地破坏这个向量，他是后来黄宗羲的《原君》、《原臣》篇的君臣论的先导。李卓吾的这个治政观，不必说是以民之私、欲望为根柢的，在这点上，它是从第一个意义派生的，但从其后的推移看来，可把它作为思想史的第四个意义。

以上概述了李卓吾的“无”、“真空”在思想史上具有的意义。但再深入一层说，李卓吾所主张的是无、是真空，就他的主观来说，他不会认为有任何的思想性成果。阳明的良知、龙溪的无等命题化的题目他一个都没有，他不是标榜无和真空，他不只没有任何阵地，连定点也没有。

但是，循着“无”—“真空”的轨迹来探寻阳明—龙溪—卓吾的流变时，就可看出，只有在没有定点的真无的境涯，才能从悬崖“百尺竿头更进一步”，因此，李卓

吾被视为异端，他不能存在下去。然而，这正是他的存在理由，也可说是他在思想史上的存在意义。

附节　《童心说》及其周围

研究李卓吾，不能不触及他的《童心说》。否则，是有些不可思议的，因为《童心说》在李卓吾思想中具有核心地位。

如何理解《童心说》在李卓吾思想中的具体定位才是最妥当的呢？首先，我们看他在《童心说》中说的是什么。

李卓吾说："夫童心者，真心也。[116] 若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便

---

[116] 在此段论述之前，也就是《童心说》的开端，如所周知，是以"龙洞山农叙《西厢》末语云，……知者勿谓我尚有童心可也"这段话起头的。内阁文库藏秣陵继志斋陈邦泰刊本《重校北西厢记》五卷（万历二十六年戊戌，1598年），载有龙洞山农的序文。参照传田章编著《明刊元杂剧西厢记目录》（东大东洋文化研究所附属东洋学文献中心丛刊，第11辑）。

序文全文如下：龙洞山农刻《重校北西厢记序》："词曲盛于金元，而北之西厢，南之琵琶，尤擅场绝代。第二书行于众庶，所谓童儿牧竖莫不炫耀，而妄庸者率恣意点窜，半失其旧，识者恨之。顷琵琶记刻于河间长君，其人学既该涉，复闲宫徵，故所雠校，号为精悫，盖词林之一快矣。北词转相摹梓，踳驳尤繁，唯顾玄纬、徐士范、金在衡三刻，庶几善本，而词句增损，互有得失。余园庐多暇，粗为点定，其援据稍僻者，略加诠释，题于卷额，合琵琶记刻之。风雨之晨，花月之夕，把卷自吟，亦可送日月而破穷愁。知者当勿谓我尚有童心也。万历壬午（十年，1582年）夏，龙洞山农撰。"（详见传田氏上书第20、23、25、31页）。

失却真人[117]。人而非真，全不复有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！"[118]

他首先说"童心者，真心也"，这是什么意思呢？这是说所谓童心就是人的真心吗？他又说："绝假纯真、最初一念之本心。"绝假纯真的心，被包含于"真心"一词的语感中吗？所谓真心就是这样的真的心，但如所周知，把纯真绝假的心轻易地改称为"真心"，就成了明末思想界非常流行的日常用语"真心"。

当然，"真心"这个词也用于表述纯粹、没有夹杂物这一意义上，李卓吾自己也说过"真心信之"、"真心敬重之"[119]等语，但《童心说》中的真心，绝不只是这样轻小的意义，这一点已无须重申吧。

在明末，真心这个词很流行，如龙溪说："乍见孺子

---

〔117〕对李卓吾这里所说的"真人"内涵的最好说明，大概就是临济所谓"赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入"（《临济录·上堂》），"五蕴身田内有无位真人，堂堂显露，无丝发许间隔"。（《景德传灯录》卷二八）（参照柳田圣山《临济义玄的"人观"》，《禅文化研究所纪要》1，该文对临济所谓的"人"有很好的解释。）这个无位真人也就是和第二节所举紫柏达观所说"离却依傍，露地上立脚，……跳跳自在，了无依倚，惟悟彻心光者"（《紫柏别集》卷四《修行四难》）相通的无依倚的人。就李卓吾来说，这种无依倚而又至活至善的人就是他所说的真人。从而所谓假人，就是和它对极之人，用李卓吾的话来说，就是"平居无事，只解打恭作揖，终日匡坐，同于泥塑，以为杂念不起，便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者，又搀人良知讲席，以阴博高官，一旦有警，则面面相觑，绝无人色"（《焚书》卷四《因记往事》。〔中华书局版第156页〕），或"居官则庇荫于官长，立朝则求庇荫于宰臣，为边帅则求庇荫于中官，为圣贤则求庇荫于孔、孟，为文章则求庇荫于班、马"（《焚书》卷二《别刘肖川书》。〔中华书局版第58页〕），这就是一些丧失主体、外涂粉墨之人。

〔118〕《焚书》卷三《童心说》。〔中华书局版第98页〕

〔119〕《焚书》卷四《豫约·感慨平生》。〔中华书局版第185页〕

入井怵惕，未尝有三念之杂，乃不动于欲之真心，所谓良知也。”[120] 这些言论与当时良知说的流行是分不开的。明末人士常求真心一词的渊源于程明道（1032—1085）的“人须是识其真心”这句话，有时又使之与佛家的妙明真心、定住真心等相重合，而不学不虑的良知无疑也源于真心概念。但不能因此就认为它和阳明所说的良知同义，阳明虽然也说过“人于寻常好恶，或亦有不真切处，惟是好好色，恶恶臭，则皆是发于真心”[121] 的话，但很难说它是像良知那样体系化了的语言，毋宁说它只具有更为直截了当的意味。

如所周知，所谓真心本来是佛家术语，程明道所说的真心，我们也无妨把它看作在“原人论”中把人性的根本收摄为本觉真心的圭峰宗密（780—841）思想的某些余韵。即使不循着这个系谱寻找真心一词的渊源，明末人士也可在他们所熟悉的禅家语录中遇到散见的真心，如《六祖坛经》：“一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一真心是也。”《净名经》云：“真心是道场，真心是净土，[122]……但行真心，于一切法勿有执著，即是一行三昧”；《景德传灯录》（卷四）和《五灯会元》所载无住禅师（714—774）云：“一切学道人随念流浪

---

〔120〕《王畿集》卷二《松原晤语》。〔凤凰出版社版第 42 页〕

〔121〕《王阳明全集》（上）卷五“文录二”《与黄勉之第二》。〔上海古籍版第 195 页〕

〔122〕《维摩（净名）经》云：“直心是菩萨净土”（《佛国品》），“直心是道场，无虚假故”（《菩萨品》）。六祖慧能（638—713）把直心改为真心，其理由不明，或许是表示真心概念的一般化和深化。

者，盖为不识真心。真心者，念生亦不顺生，念灭亦不依寂，不来不去，……无为无相，活鱼发鱼发平常自在。”于是他们就原样不动地、直接地把本来清净而且平常自在的自己本来心这一概念直接纳入他们的真心概念之中。这是不难想象的。

但也有人认为，以“讨真心”为论题的唐枢（1497—1574）的真心，和湛甘泉的“随处体认天理”、阳明的“致良知”的天理、良知，具有同等的意义。[123]当然不能一概而论，例如明末人士之一的王时槐（1522—1605）说：“所论去念守心，念不可去，心不可守。真念本无念也，何去之有？真心本无相也，何守之有？惟寂而常照，即是本体，即是工夫，原无许多歧路费讲说也。”[124]这看

---

〔123〕 黄宗羲说：“夫曰真心者，即虞廷之所谓道心也。曰讨者，学问思辨行之功，即虞廷之所谓精一也。随处体认天理，其旨该矣，而学者或昧于反身寻讨。致良知，其几约矣，而学者或失于直任灵明。此讨真心之言，不得已而立。”这是为了要以唐枢的讨真心来补足致良知的直截使其圆满而提出来的论题，这样，就“苟明得真心在我，不二不杂，王、湛两家之学，俱无弊矣”。但结果是“真心即良知也，讨即致也，于王学尤近”，而“良知为自然之体，从其自然者而致之，则工夫在本体之后，……真心蔽于物欲见闻之中，从而讨之，则工夫在本体之先”，这毋宁是断定良知的直截为胜。这固然是由于属于王门学派的黄宗羲的立场，但也由于良知的直截可以顿时就是本体明辨，而所以讨真心，就因为它是浮沉于“物欲见闻”之场的心，这样，就似乎反映了和良知相对的真心具有明末特色的“原始性”，这是很使人感兴趣的。唐枢说：“真心是人实有之心。实有之心，乃天地生人之根底”，“不有命，则无以主其生；不有气，则无以为生。其为生心也，而主之者其真心也”，“气与命，一物也。气不二于命，又何性之二耶？”事实上，只有站在这样立场上的人，才从他的真心中飘浮出来这种“原始气味”。（参照《明儒学案》卷四〇《甘泉学案》四）

〔124〕 《明儒学案》卷二十《太常王塘南先生时槐》。〔《黄宗羲全集（增订版）》第七册，第541页〕

来好像要把五祖弘忍的守心、守真心也“拨无”似的，在“当下自在”意识很强的“心、真心”中所看到的明末的真心的流行，好像在它的底部蕴涵着一股超越致良知的迂缓而“直下承当”的冲动。如说“肫肫其仁，……浩浩其天，皆我真心中之实地，一切之现成也”；[125]或说“心则本空，不待空之而后空，……心本无迷，亦无所住。……程子曰：人须识其真心。嗟夫，真心岂易识哉”；[126]又说“夫心有真心，有妄心。真心则圣人与凡夫无所间别者。……离生死，绝去来，不离日用，湛然常在，不可以有心得、不可以无心求”。[127]任何的真心也没有计较分别的余地，这里是常自在。我们由此可以看清，明末“真心”的流行发端于哪一方面了。

李卓吾一开头就说，童心者真心也。他以人人都熟悉的真心一词说明童心，这种表达法是妥当的。也就是说，这从反面证明，真心是一般人都熟悉的词，与它相比，童心则是问学所用的特殊词语。

那么，他如用“真心说”的标题来展开这个讨论不是更好吗？他之所以不用只能以“真心”才能说明的真心一词而采用童心这个词，可能是由于，一、有一些东西用当时的真心概念不能充分说清；二、他觉得罗近溪屡次提出的“赤子之心”，有一种庶民式的生动的感受。

在《说书》的《孟子》中“大人不失其赤子之心”

---

〔125〕《李氏说书·中庸》卷三。

〔126〕《杨复所家藏文集》卷七《与曾植老书》。

〔127〕《紫柏全集》卷一二《释毗舍浮佛偈》。

条，有人问“不失赤子之心”的意义，李卓吾回答说“在余之‘童心说’”，接着说：“夫赤子之心者，童心也。童心者，真心也。……赤子者，人之初也。赤心者，心之初也。”[128]他在这里只把童子改为赤子，童心改为赤心，其它几乎和“童心说”的内容相同。他一方面说“在余之‘童心说’”，一方面把童子、童心改为赤子、赤心，看来是有些勉强的，但也许能说明当时是从赤子之心方面来看“童心说”的。不但如此，李卓吾本人也很欣赏杨复所的一篇时文（八股文）《大人不失赤子之心》，他把这篇文章和杨复所的其它三篇文章《几希》、《不二》、《志伊学颜》有刻本的事告诉了焦竑，并劝焦竑找来一读，[129]他对杨氏大为赞扬[130]。现在我们来看杨复所的这篇文章，“盖人心有初，赤子之心是也。……赤子者人之初也，赤子之心，人心之初也，……人有此心而不能自知，每求多于此心之外。故障于闻见技能，或梏于名誉功利，而去赤子远矣，……大人亦此心，唯能自知，以求复于此心之初。故不为闻见技能所障，不为名誉功

---

〔128〕《李氏说书·下孟》九卷。

〔129〕这些都收录于《证道书义》下卷。此外，李卓吾还赞赏《心如谷种论》（《证道书义》下）和《惠迪从逆》（见《焚书》卷二《复焦弱侯》、同书增补二《复焦弱侯》二篇）。他说：“国家名臣辈出，道德功业，文章气节，于今烂然，非时文之选欤！”（《焚书》卷三《时文后序》，〔中华书局版第117页〕）李卓吾在《童心说》中也说：“诗何必古选，文何必先秦。降而为六朝，……变而为院本，为杂剧，为西厢曲，为水浒传，为今之举子业，皆古今至文。”（《焚书》。〔中华书局版第99页〕）这里以“时文”为“至文”，大概就是指杨复所的《大人不失赤子之心》等篇。

〔130〕《续焚书》卷一《与焦弱侯》。〔中华书局版第3—4页〕

利所梏，纯然一赤子而已。”[131]这使人觉得几乎是《童心说》的复本。杨复所论程明道的“人须是识其真心”云：“夫心曷以真言？则以其有假也。心之假者，则其识之也易，心之真者，则其识之也难。……凡吾之所思所虑者，……如不出于吾平日之所见所闻及平日之所经历也，则是心果因人为而后有也，而奚以称天君乎？”[132]他一方面指出真心是根据日常性，称之为天君；另一方面又说：“心，天君也。……后儒识心尚疏，事心徒密。所事之心，乃意念耳，岂真心哉？若是真心，即天也，君我者也。天则无声无臭，至神至明；君则至尊无对，岂由人之操持而始存哉！”[133]这是说真心之所以为天君，拿它和上面他所说的卑近切实的赤子之心相比，使人觉得这个真心是非常高蹈灵妙的。即，不论是真心还是赤子之心，在都是不假借计较分别的本心这一点上，是同一方面的；但真心又具有佛家的自性清净心，不能拂尽某种哲理性想象，并且过多地被很多人所论述，又包含了很多的概念。因此，李卓吾既以这个真心构筑了概念的大框架，又以抓住要点的童心一词，使人感受到赤子之心的生动、活泼。

“赤子之心”一词出自《孟子》，自不待言，儒家常以它为论题，但它在儒家思想中开始占有相当大的比重则是良知之学以后的事。“良知二字，始于孟子‘孩提

---

〔131〕《证道书义》下。

〔132〕《证道书义》下《心如谷种》。

〔133〕《杨先生冬日记》。

之童，不学不虑，知爱知敬，真纯湛一，由仁义行'。大人者不失其赤子之心，亦以其心之真纯湛一，即赤子也。"[134]聂豹（1487—1563）的这个说法，透露了此中消息。王龙溪也说："赤子之心，纯一无伪，无智巧，无技能，神气自足，智慧自生，才能自长，非有所加也。大人通达万变，惟不失此而已。"[135]这是把赤子之心引向他的理想的良知。

把赤子之心更进一步加以阐明的是罗近溪，以至几乎成了他的中心思想。他说：

> 凡看经书，须先得圣贤口气。如此条（赤子之心）口气，则孟夫子非是称述大人之能，乃是赞叹人性之善也。……我看《孟子》此条，不是说大人方能不失赤子之心，却是说赤子之心自能做得大人。若说赤子之心止大人不失，则全不识心者也。[136]

这是强调赤子之心是人人现成之物。[137]这里所说的大人，原是万物一体之仁的体现者，而近溪则和龙溪相同，在把大人说成现成良知体现者的同时，更进而把

---

〔134〕《明儒学案》卷十七《贞襄聂双江先生豹》。〔《黄宗羲全集（增订版）》第七册，第432页〕

〔135〕《王畿集》卷三《书累语简端录》。〔凤凰出版社版第76—77页〕

〔136〕《近溪子集·震·数》。

〔137〕王龙溪的想法是，如果能保持赤子之心的"纯一无伪"就是"大人之能"，龙溪很赞赏这样的"大人之能"，这一点可与罗近溪的发言相比照。

大人扩大到愚夫愚妇。这一点值得我们注意。他在《孟子》的“形色天性”章也说：“论口气，则似于形色稍重。而今说者，多详性而略形。……乃谈性命，便更索之玄虚的以为奇崛。轲氏惜之，故曰吾此形色岂容轻视也！”[138]他的着力点全在形色方面。又说：“盖中庸二字即是平常之二字，故其首章语道即曰率性，率性者，自然而然，不别加意思是也。……善求道者，不求诸古只求诸今，不求诸圣只求诸愚。……盖言有浅近而理无浅近，浅近之言即理也。民有卑下而（中庸之）中无卑下，卑下之民亦中也。试看，今时闾阎之间愚蠢之妇无时不著孩子嬉笑，夫嬉笑之语言最是浅近，闾阎之村妇最为卑下。殊不知赤子之保、孩提之爱，倒反是仁义之实而修齐治平之本也。”[139]这是不使赤子之心奔向形而上，同时证明村闾匹夫匹妇的平常卑近的生活感情本身就是现成的赤子之心。

对罗近溪怀着深切敬爱之心的李卓吾，自然也对这样的赤子之心十分赞同；而一直师事近溪的杨复所，在他的论述背后，大概也受到其师近溪的影响。因而李卓吾在《续藏书》卷二二《理学名臣传》中把杨复所和湛甘泉、邹守益、王心斋、王龙溪、董萝石、罗近溪等人并列，为之立传，可见他对杨复所的评价的程度。在这篇《传》中他介绍杨复所的论点云：“孩提不学不虑之良

---

〔138〕《近溪子集·兑·乐》。

〔139〕《近溪子集·震·数》。

心，即圣人之不思不勉”，“耳目手足之生生即心”，[140]“愚夫愚妇之知能即圣”，[141]“气禀物欲皆明德之寄寓”，[142]“共睹共闻即不睹不闻之本体”，然后他总结说“大抵皆本诸父师之言而推衍之”，这表明李卓吾已意识到杨复所受到罗近溪的影响。当然，不能因此就说李卓吾对杨复所的评价减低了，毋宁说，他之所以介绍上述的杨复所的论点，是由于这些论点引起了他的兴趣乃至赞同。特别是“孩提不学不虑”、“愚夫愚妇之知能”、“气禀物欲”等，李卓吾已久蓄于心（参照第一章第二节有关杨复所的脚注内容），现在看到了近溪和杨复所论“赤子之心”，自然有先得我心之感。我们的这种推测绝不是牵强，在他的“童心说”周围，已经展开了这样的“赤子之心”的讨论。

关系到以上的这些论点，李卓吾不用“真心说”这个标题，而采取了“童心说”。

然而，“童心说”不仅不是“真心说”，而且也不是“赤子之心说”。我们不能忽略这一点。

首先，我们再看一看“真心”。如前所述，“真心”是存在于士大夫的超然高蹈之中，但李卓吾之所以敬远这个标题，也不一定完全出于这个原因。

上面已经说过，龙溪是把真心作为怵惕之心来掌握的，在龙溪看来，所谓当下自在的真心也就是四端之心，这是龙溪所说真心的内容，当下自在不是内容，只

---

〔140〕《证道书义》下《心如谷种》。

〔141〕《证学编》卷一《尺牍节文》。

〔142〕《证学编》卷一。

是属性。这是很重要的一点。

例如，有人问焦竑："谈者言怵惕恻隐为真心，少迟，便有纳交、要誉、恶其声之心，[143]是第二心，非真心。如何?"这是说，真心作为四端之心，是很自然地流露出来的。对此，焦竑回答说："孟子言乍见孺子时，未暇有内交、要誉等心。正见人人具足。"[144]比起真心的内容来更看重其当下具在性（也可说是专着意于形式逻辑方面而忽略内容的自然性），由此可知明末思想界主流的局限是在哪一方面。对这一事实应予注意。耿定向也是这样，他说："后承传者又失其（仁义礼）宗，日束于格式形迹，析文辨句于训诂之余，而真机梏矣。乃文成出而提掇以良知之旨，……欲人识其真心耳。"他一方面提出真心是破除格式形迹等的人人具足的当体，另一方面又把"人识其真心，则即此为仁为义为礼矣"[145]作为这个当体的内容，结果仍是以孔子的仁、孟子的义、宋儒的礼来充实当体。因此，我们不得不承认，真心所带来的前所未有之"新"就在于它的形式逻辑。[146]

---

〔143〕 参照《孟子·公孙丑上》。〔《四书章句集注》，第237页〕

〔144〕 《澹园集》卷四十七《崇正堂答问》。〔中华书局版第717页〕

〔145〕 《耿天台文集》卷五《示应试生》。〔明人文集丛刊第一期，第529页〕

〔146〕 这是对仁义礼等既成的伦理价值，不问其内容如何，只把它作为自己的当下具在，因而真心本身不能内包新的伦理价值。

属性、形式逻辑，是稍带牵强的表述，但这是指不问当下具在的是什么，而只以是当下具在为问题。希望读者理解。

自然，如下文所述，是当下具在这件事当然也是"当下具在"，故而这个逻辑就以"原始性"的人的实存为当下具在，这已是不可避免的趋势；如反过来看，也可以说，这个明末的趋势强烈要求以"是当下具在"为理的必须条件。

“赤子之心”也大略与此相同。

周汝登说：“人性本善者，至善也。……返其性之初者，不失赤子之心耳。赤子之心无恶，岂更有善耶？”[147]在以无善无恶的至善为赤子之心这一点上，固然把作为格套的居高临下的既成善恶打破了，但他又说：“无善可为，为善则非善矣。孟子言乍见孺子入井二句最可体验。今人若乍见孺子入井，必然惊呼一声，足亦便跑，跑到定然抱住。此岂待为乎？此岂知有善而行之者乎？”[148]这再次显示，虽然无善无恶是打破有善为善格套的方法论，但对善的内容并没有加以变革，这毋宁说是以既成的善作为自己的主体性活动而纳入无善无恶中。 在此之先的罗近溪的“赤子之心”也绝非例外。

“今观赤子之心，却只是个孝悌，若保赤子，则便是个慈也。……惟此三德方是天然自明之德矣。人之相亲，须是骨肉方为至亲，舍孝悌慈则难言至亲也。”[149]可见罗近溪的赤子之心就是孝悌慈，绝没有超出乡村社会既成伦理的框架。他还说：“我太祖高皇帝独以孝悌慈望之从，而谓天地命脉全在乎此者，则真千载而一见者也。”[150]我们看到他对太祖圣谕的宣扬，就可知道赤子之心作为重建乡村秩序的思想发挥着作用。但近溪并不是以某一定式对乡村秩序进行构造。下面是他讲学时的

---

〔147〕《东越证学录》卷一《南都会语》。〔明人文集丛刊第一期，第99页〕

〔148〕同上书。〔第139—140页〕

〔149〕《近溪子集·震·数》。

〔150〕《近溪子续集·乾》。

热烈场面："孟子言善，只道性善。……故曰道一而已矣，又曰尧舜与人同耳。且视此时堂上堂下人数将千百，谁不曾做过孩提赤子来？谁人出生之时，不会恋着母亲吃乳？争着父亲怀抱？又谁的父亲母亲不喜欢抱养孩儿？谁的哥哥姐姐不喜看护小弟小妹？人这个生性这样良善，官人与舆人一般，汉人与夷人一般，南人与北人一般，大明朝人与唐虞朝人也是一般。……不失赤子之心而名为大人也。方是老吾老以及人之老，长吾长以及人之长，幼吾幼以及人之幼。家邦自此而无怨，天下自此而归仁，……而归于大同也。不曰人皆可以为尧舜而何哉！"[151] 当时的满堂听众都觉得好像在谈自身的事，他以平易的口吻反复陈述切近于每个人的事实，可以想见他的讲学充满热诚，亦收到非凡的效果，"于是以合堂贵贱凡千百之众，皆同声感叹谓：果然，我等人人皆可做得（圣人）。"[152] 听众的欢跃之情如实地被记录下来，他一面环顾听众的欢跃，一面等听众安静下来继续他的讲论。[153] 他不是以道学的面貌宣讲孝悌慈，而是把每个人的最亲近熟悉的原初态，即时地当成每个人都可为圣人的确证而提示出来，从他生动的讲学中可以看出来这一点。他的讲学就是在这种热情的民众的欢跃中保有生命力，这个生命力在于不是自上而下地使孝悌

---

〔151〕《近溪罗先生集 · 一贯编 · 四书总论》。

〔152〕同上。

〔153〕在《近溪集》中，到处记有这样的听众的感叹，这表明他的讲学在内容和形式上都以民众为基础。

慈成为枯燥的训谕，而是使孝悌慈作为民众的生活实感而复苏。这是不难想象的。因此他说："盖天命不已方是生而又生；生而又生，方是父母而己身，己身而子，子而又孙以至曾而且玄。"[154]他认为孝悌慈就是生生不已的天命，于是"果见天地之性不外孝悌，……我与万民浑然相通，了无二样，则爱己之心爱人，爱人之心爱己，自将勃然而不容已"。[155]这使我们想起王心斋的"明哲保身论"中万物生生一体之仁的人性化贯通，而近溪则使之更加扩展。这表明近溪的孝悌慈绝不是模式化了的既成之物。

可以说，他的孝悌慈是以无圣凡贵贱贫富之别的赤裸裸的人的一般性原初态为伦理原点，并藉此主体性地、自觉地创造出乡村秩序的担当者，而且他们每一个人都具有作为主人公的意识，蕴涵着复兴的能量。他们不是等待自上而来的君—官的教化和规制的、被动的被统治者，而是要自身担当起乡村秩序。这些士民就是以这种自信的态度和身份来参加讲学活动，他们对里甲制秩序的解体有切肤之感，所看到的是既成之理中存在的矛盾冲突和定理约束已不能充分应对事态的现实。

以往视儒学或政治是官僚、士大夫独占物的人们，现在获知即便是圣人，也是如此平易，自己也能做到，这当然令人很兴奋。泰州学派讲学范围的广而深，是人

---

〔154〕《近溪子续集·乾》。

〔155〕同上。

们所熟知的，这一阶层的人们参加对秩序的讨论，就是后来东林派人士所说的“公论”和“愚夫愚妇之是非”。有人把它一概说成是体制化运动或向体制内的介入，但如果考虑到明末清初的政治观的转换情况，就可以说这是过于表面的看法。

话虽如此，我们还要再次指出，罗近溪提出的依然是孝悌慈，即它依然是被既成之理所束缚的。

如前章所见，焦、耿、周等人，从本来清净、人人具足、不容已的真机等角度，对纲常的徒有虚名挥以利刃，但毕竟没能从既成的伦理价值中解放出来。因此，李卓吾不能不对耿氏的“不容已的真机”予以激烈的批评，说它本身就是同一个议题。当我们看到各方面人士有关真心和赤子之心的议论，就会想起李卓吾对耿定向的批评。

现在再次申明，他们的“当下现成”，说到底只是形式规则，也就是思想的属性或方法论，而不是思想的内容。

当然，明末有关良知是“当下现成”的讨论，确实具有令人醒目的思想史意义。单以属性或方法论一词来概括它，包含着更广泛层次的主体性延伸。如前节所述，这个当下现成的扩大深化，使理的领域几乎扩展到情欲方面。属性、方法论如此切实地关联着内容，是与一般的形式与内容的关系完全相同的。但从已鸟瞰过李卓吾的到达点的我们来看，真心和赤子之心竟与既成的伦理价值如此密切相关，依然不得不以系缚一词来形容它，实在令人不禁有焦躁之感。

这种焦躁感就是由于明德不确定而不得不在暗中摸索的李卓吾本身的焦躁感，也是由于他不能彻底沉浸于真心和赤子之心而造成的不协调感！

他要以真心所具有的极端直截、平常自在的当下性侧面和赤子之心所具有的平常平易、生生流动的人性侧面为基础，斩除缠绕两者的形而上性质与既成纲常的融合，大胆采用“童心”一词来立论。这是否表示，他不是站在脱离既成伦理价值的出世立场上，例如依据以原初的孝悌慈为生生不已的天机或以它为当下具足这种模式，而是把视点置于生生不已的天机本身或当下具足的自体，摸索出一条此处应有的、具有新内容的人伦之道呢？肯定是的。

他之所以称“童心”为“真心”和“赤子之心”，只是在绝假纯真的最初一念的本心这种意义上的，不是此外的任何之物，而且他也不许此外的任何东西混入其中。

但是只规定为“最初一念的本心”，不免和佛家的“初发心”与儒家的“复初说”相混，而且这种抽象的规定，使得它和“本来清净”与“当下现成”的不同难以显现，因此不如重新另立“童心说”。

他之所以选取“童心”一词，最大的理由是由于这个词含有生机活泼的生活韵味（nuance）。如本书“下论”开头将介绍的，当时附会于童心一词的设想，不仅不是真心和赤子之心，简直是俗臭熏人的粗野之心。“童心”确实可解释为“不掩所欲的赤裸裸的心”，但这个“欲”的最初一念之本心，是极端的真实的暴露，是

极端的人的自然。他只以这个为真心，为童子、赤子之“初”，可以说是把身上的表皮翻过来给人看那样的暴露。如“下论”所述，时常被设想为暴露我欲之心的童心，甚至具有以最初一念之本心把真心和赤子之心翻转过来纳入童心之内的倾向。只有这样的最初一念的本心，才能把纠缠于真心和赤子之心的既成的理观念彻底除掉，这就是在《童心说》的后半部分迸发出来的连六经、《语》、《孟》都不放在眼中的议论，这些议论的真意在于，我心已经从“六经的注脚”的地位中被解放出来了。

但是，如我不止一次地认定的那样，不能因此就说，李卓吾以童心来显示他已从一切规范中独立出来，成为了绝对自由人格。

我们有必要对他的《童心说》再稍作探讨，弄清楚该文在其思想中具有的地位。

“童心”之所以一般被认作自由人格的根据，如李卓吾所说的那样，“盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。”[156]是由于道理、闻见、多读书、识义理等被设想为它的对立命题。

---

〔156〕《焚书》卷三《童心说》。〔中华书局版第98页〕

但我们知道，无善既是善和恶的对立命题，同时又被至善所扬弃，故而童心已不能被认作单是针对道理等的对立命题。

有人问邹元标（1544—1609）："心斋以不事诗书之一布衣何以得道？"元标回答说："唯不事诗书一布衣，此所以得闻斯道也。盖事诗书者，理义见闻缠绕胸中，有大人告之心性之学，彼曰予既已知之矣。以泰州（心斋）之天灵皎皎，既无闻见之桎梏。"[157]这里所否定的诗书之学和理义闻见，是已名不副实的道统理念和无批判地追随它的权威主义态度，因此它已成了心性之学和闻道的桎梏。李卓吾说："夫大绅，文学之选也，所谓多读书识义理之人也，乃《易》与《尚书》反束而不读，何耶？非不读也，读之而不知其义也，所谓不识字之人是也。"[158]这里的"所谓多读书识义理之人"，就是读而不知其义的"所谓不识字之人"。李卓吾和他的朋友们共论讲学时，有人问：我们都是熟读书、通义理的人，还有必要再开展讲学活动吗？他回答说：

> 君辈……岂不读书？但苦未识字。……《论语》、《大学》岂非君所尝读耶？然《论语》开卷便是一"学"字，《大学》开卷便是"大学"二字，此三字，吾敢道诸君未识得。何也？此事须有证验始

〔157〕《心斋全集》卷六《续谱余·邹元标赞语》。

〔158〕《续焚书》卷二《史阁叙述》。〔中华书局版第54页〕

可。如识《论语》中“学”字，便悦乐不愠；识“大学”二字，便定静安虑。今都未能，如何自负识得此字耶？[159]

这里所说的“识字”，正是领悟“学”为何物。我们在前一章已说过，李卓吾是如何真挚地深感自己对明德和“学”不甚分明的苦闷，现在应再次回顾一番。

李卓吾所说的靠多读书识义理而达到道理闻见的人，是指那些读而不悟其义，不能亲自证验《论语》、《大学》的“学”字，徘徊于和自家性命的下落无缘之场的人士。和这种道理闻见的绝缘，绝不是意味着把自己从一般性规范中解放出来而确立起自由人格，而是使我们想象到那种严格地、不断地探讨自家性命的自然本来的求道者的面貌。

王龙溪说：“凡读书在得其精华，……师其意，不师其辞”[160]；“夫良知者，经之枢、道之则。经既明则无籍于传，道既明则无待于经。”[161]心斋也说：“道既明则经何足用哉！”[162]说这些话，与其是出于自信自夸的傲岸，不如说是表示向着“我的心性之外没有求道之场”这个切实之道前进的志向，也可以说是表明明末思想界要在“我的实存”处看取“理”的这种探究性命、绝不容

---

〔159〕《焦氏笔乘》卷四《读书不识字》。

〔160〕《王畿集》卷八《天心题壁》。〔凤凰出版社版第198页〕

〔161〕《王畿集》卷十五《自讼长语示儿书》。〔凤凰出版社版第427页〕

〔162〕《心斋全集》卷三《语录》。

退转的紧张意识。耿定向也说过与此相同的话："身实有之者，心不能知。由知而践之身，非天德之真机矣；心真知之者，口不能言。由言以述其知，非自得之真诠矣。"[163]李卓吾也感叹说："由不学、不虑、不思、不勉、不识、不知而至者谓之礼。……语言道断，心行路绝，无蹊径可寻，无途辙可由，无藩卫可守，无界量可限，无扃钥可启。"[164]这表明，他因继续追求无法以言诠思议所能掌握的性命实地而处于悬崖危境的情况，这样的例子实在不胜枚举。

因此，李卓吾告诫人们说："人人只是信口读过，不肯理会圣人吐心吐胆为人处"[165]，"千圣苦心苦口，为后贤后人，……皆不可以陈语目之也。"[166]这不是向圣人经典的屈服追随，而是出自明德"是我自家固有物"[167]的自心自得的切实劝告。这一点现在反而更明确了。

他对六经、《语》、《孟》的拒受，是出自怎样在自家性命上体认圣人的吐心吐胆、苦口婆心，对自己进行深入探讨的决心；他绝不是要背叛圣贤而树立自己、突出自己，也不是以奔放不羁的态度对待圣贤的"思想的暴徒"（岛田虔次氏评语）。

他宁可不退转地与圣人经典正面对峙，也要做一个

---

〔163〕《耿天台文集》卷十九《观摩纪引》。〔明人文集丛刊第一期，第1844页〕
〔164〕《焚书》卷三《四勿说》。〔中华书局版第101页〕
〔165〕《续焚书》卷一《与陆天溥》。〔中华书局版第5页〕
〔166〕《焚书》卷一《复宋太守》。〔中华书局版第23页〕
〔167〕《续焚书》卷一《与马历山》。〔中华书局版第4页〕

不被假人渊薮埋没的无依倚的真人（参照前文有关“真人”问题的脚注），他要以此来证验圣经。

结论是，所谓童心，有时是“欲穿衣吃饭”的心；有时是为了要探明自家固有之明德而誓死追求的一念本心；又是不依倚经典的权威、不埋没于既成的伦理价值，要在吾心中体验真的圣人之心和要在吾之性命中发显真的道、理的觉悟之一念；故而它必须是最初一念的本心。同时，这个不容已的最初一念之本心就是我的明德，就是在我中发显的道和理，也是自家性命的下落处。

这不是为了与道理闻见和读书义理对抗而构筑起来的自尊自负的阵地，甚至是不允许安住于无进展的自尊自负的无善无迹之孤境。

对他来说，童心不是既得的实地，更不是从高处打倒既成权威的不动的山寨。甚至对他来说也是“胡然而遽失”[168]的、无所住的、不定的定点，是想以它作目标而又作不了的、不容已之本心的自我发显，也是“我”的作意所达不到的天机贯流的断面。因此，他叹道：“呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉！”[169]吐露了他因难遇童心自存的大圣人而希望邂逅的强烈愿望。

李卓吾的所谓童心，就是如上所述的不容已的最初一念之本心。在这一意义上，它固然可以占据李卓吾思

---

〔168〕《焚书》卷三《童心说》。〔中华书局版第98页〕

〔169〕《焚书》卷三《童心说》。〔中华书局版第99页〕

想的中核，但要使它代表他的思想，需要一些附加说明。为什么这样？如上所述，他对标榜不容已之本心的耿定向，曾予以严厉的批判，认为这种以“本心”为目的的设定，恰与预先设定佛而后“成”佛相同，不能不说是“自体作伪”。

不容已之本心是自体性命的显现，但显现的是“什么”，对李卓吾来说，是最重要的问题。这个“什么”也是他不断追求的自家性命的下落处。

说所显现的是不容已之本心，是非常颠倒的想法，与“执波为水”同类。

这个“什么”只在绝假纯真的童心中被呈现出来，但它不是“童心”本身。

从前面舜和象的故事可以看出，他在那里说的是舜要养活象的心；他看了若无的母亲的信后，从中看到了真情，认为这是真慈；他被黄安二上人的出家决心所打动，认为这是真孝。他又时而强调穿衣吃饭，时而强调兵食——这些已无须反复引证。这就是童心中的“什么”，这个“什么”才是童心。

李卓吾晚年执笔《九正易因》，希望完成后再死，[170]但他的性命并不因完成此书而得到安顿。

他继续追求这个“什么”，直到七十六年的生涯结束，但他并没有站在这个“什么”——例如站在穿衣吃饭——之上，以它为阵地提出某一主张和论点，即坚决以

---

〔170〕《续焚书》卷一《与友人》。〔中华书局版第 39 页〕

此为自己性命的下落处。结果是他没有任何的阵地。

如前所述，他有的只是求道的足迹。这些足迹都是当时所能到达的极限高度，而不是定住的场所。“童心说”也不例外。不是“真心”，也不是“赤子之心”，当“童心”二字停留在纸上时，是他的思索凝成为墨迹，并不是他针对“真心”和“赤子之心”主张“童心”。在这一点上，他和主张良知的阳明、主张讨真心的唐枢、主张赤子之心的罗近溪等有决定性差异。

正是这一点上的不同，确实体现出李卓吾思想的特点，为什么呢？因为在没有这类主张的所在，我们才在李卓吾身上发现了明末的现实的实存。

“童心者真心也”，此时的真心被包含在童心之中。还有“童子者人之初，童心者心之初”这两句话，可以说是赤子之心和复初说也被包含在童心中。但在这时，一方面真心和赤子之心浸透于童心，另一方面童心又被真心和赤子之心所包含。那么，究竟什么是绝假纯真？什么是人之初（即自然）或自然本来？在混沌之中，这个问题难以解答。然而，至少是通过打出《童心说》的招牌，把真心和赤子之心也拉入混沌之中，使得真心和赤子之心的清净、孝悌慈的光明被染上童心我欲之污泥；而同时又把童心我欲曝露在“理”的光明之中。这个光明与污浊的混沌，就是李卓吾的“童心”；其涡流，就是他的生之轨迹。

以“童心说”来代表李卓吾的思想，大概没有把这个混沌的动态考虑进去，这也是为了不使他等同于混沌

之人而出现的踌躇。但这个混沌的动态也是明末社会的实相，童心我欲、真心清净、赤子之心的孝悌慈等都可算作“实实在在的欲心”，它们互相包融，互相浸透，这就是明末思想界的现实。从这一点来说，这种动态孕育了未来，它理应获得高度评价！



下　论

前近代思想的中国式展开

第一章　明末清初的继承与屈折

第一节　从“穿衣吃饭”到“公货公色”之理

童心说的去向——东林派对无善无恶的批判

我们对“童心”一词的印象，首先是天真无邪和纯洁，更进一步，可以归结为不受既成的秩序观念所束缚的自由之心。在这一点上，它和现代汉语“童心未泯”一词的用法（如成年人和儿童一起玩泥时毫不在乎把衣服弄脏）没有多大差别。因此，李卓吾的《童心说》也可在这个印象中得到理解，并可看到前文所论“自我”的萌芽。

然而，当我们阅读明末的文献，看到偶入眼帘的“童心”一词就会发觉，明末人士对它所持的看法和我们大不相同。由于搜集到的用例非常少，所以把它们列记于下（这意味着在儒家的文章中此语不受重视，是卑俗语）：

①昨承手教。……中间客气（见后述—沟口注）、童心，任情作恶，……此便是兄所当速改。[1]（王龙溪）

②学人未窥头脑者，无怪已，既窥头脑，而辄坐此病（未能反其本性），只为童心与穿窬之心（见后述）未除耳。狂者有童心而无穿窬之心；若狷，则穿窬之心犹有未尽处也。仆于穿窬之心不敢分毫放过，而童心之发露者多矣。[2]（管东溟）

③童心最是作人一大病，只脱了童心，便是大人君子。或问之，曰：凡炎热念、骄矜念、华美念、欲速念、浮薄念、声名念，皆童心也。[3]（吕坤）

④童心、俗态，此二者士人之大耻也。二者不脱，终不可以入君子之路。[4]（吕坤）

⑤夫色之于目，声之于耳，……安佚之于四肢，环向而相饵，而我之欲心、竞心、嗔心、矜心、习心，方且沸如汤，……忍何容易？……故君子忍小以就大，忍妄以就真，忍童心、俗气以就圣躅贤轨。[5]（曹于汴）

⑥嬉游（之心）之在人也，曰童心。凡擘蒲博奕、臂鹰蹴鞠、喜豪饮、爱冶游、惊郑声、喜怒不

---

〔1〕《王畿集》卷十二《与林介山》。〔凤凰出版社版第309页〕

〔2〕《惕若斋集》卷一《复徐大参鲁源公书》。

〔3〕《呻吟语》卷一"存心"，《吕坤全集》。〔中华书局版第621页〕

〔4〕《呻吟语》卷二"修身"，《吕坤全集》。〔中华书局版第691页〕

〔5〕《仰节堂集》卷二《送刘生本唐西还序》。

常之类，皆是也。及其长，而不知反其正性。[6]（陈龙正）

⑦病本在脾，全贵节食，而汝童心童习，稍愈随伤。[7]（同上）

⑧饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。饥见长而不敢先食者，将有让也。劳而不敢先息者，将有所代也（《荀子·性恶篇》）。让、代则善，不让、代则恶，而让、代非性也。赤子得环，取之则号；携抟黍焉，不分于人，此之谓童心。[8]（黄道周）

⑨弟所为时义，曾入台览，得无笑其童心耶？夫弟且自笑之矣。身心性命之学未得要妙，著书立言非其所能，聊以耗壮怀而消永日……[9]（赵南星）

⑩公少无童心，从临洮公学，自能黾勉，早为诸生，有声。[10]（同上）

⑪余自幼有童心，日与里中儿游戏相征逐，视诗书蔑如也。岁十三，不幸，先君子蒙汉阳之难，……家慈抚而泣曰：若欲光而父乎？立身扬名，孝之事也，

---

〔6〕《几亭全书》卷一五《学言详记》。

〔7〕《几亭全书》卷五八《祭第三儿更》。

〔8〕《黄漳浦集》卷三一《拟子顺辨性》。

〔9〕《赵忠毅公文集》卷一七《与马肖庵》。

〔10〕《赵忠毅公文集》卷九《司运使理南卢公墓志铭》。此外，还见于王阳明诗（《诗录》卷三）及王船山诗（《姜斋七十自定稿》，五言七诗），但作为用例，属于⑨—⑪。

非诗书不可。……始负笈从师学……[11]（徐如珂）

上引文献①中的“客气”是指执迷于外在的毁誉得失之心，和它一同出现的童心，大概是指自身所具有的恣意之心。②中的狂者是进取过度之人，狷者是过于自守之人。穿窬之心是虽然被成名欲望所支配，但表面上装作君子的虚饰之心。和它相对应的童心，大概是没有虚饰的“不容已”的赤裸的欲求之心。③是从世俗欲方面把以上的欲求具体地条目化了，因此它是把童心作为赤裸的欲望之心的最佳例子。④⑤⑥大略和③相同，在这里，童心被作为俗气、俗态的同义语而连用，或被作为沉溺于赌博、酒宴、嫖妓等的世俗的嬉游心。⑦和⑧相同，⑧是在明朝崩溃时期的动乱中，从性恶说的立场反思人性的议论的一节，这里的童心被认为是幼儿的原始欲望赤裸暴露的一面。⑨⑩⑪中的童心，是作为没有受过身心性命和诗书教育的意义来使用的。

《童心说》一文，是从引用龙洞山农序《北西厢记》的末语“知者勿谓我尚有童心可也”开始的，这是作者希望读者不要嗤笑他刊刻《西厢记》、《琵琶记》等通俗读物。这个用例和⑨⑩⑪最相近。这里的童心也和“童心未泯”一词相通，本身不一定含有恶的意义，但从以身心性命之学和诗书之学为正轨的该文文脉看来，对童心的评价显然是否定的。李卓吾一方面引用那句以否

---

〔11〕《徐念阳公集》卷五《刻制义引》。

定性评价为前提的龙洞山农的话，一方面又接着说："夫童心者，真心也。绝假纯真，最初一念之本心也。"他当然不会不知道⑨—⑪（甚至①—⑧）中人们对童心的看法，其实这也是包括李卓吾在内的当时士大夫之间一般的负面看法。不仅当时如此，早在《春秋左氏传》襄公三十一年就记载，继襄公即位的昭公已经十九岁了，还未脱童心，居丧之中不知哀悼，一味游戏，以至换了三次丧服。《史记·鲁周公世家》记载了同一事件，后汉的服虔在"童心"下面注云："言无成人之志，而存童子心。"所谓"无成人之志"，与上举⑨—⑪的用例意义相同，这使我们知道，在名教的传统之中，"童心"一词自古以来就持续着负面的形象。

如前所述，在儒学的用语中没有童心一词，该词在文献上是极为少见的，一般所熟知的是赤子之心和真心。然而，李卓吾之所以不用这些词，特意使用童心一词，就是由于它含有的负面意义，反而使得它没受既成秩序观念的侵蚀，而带有泥土的新鲜气息。他自然也不会接受上述一类对童心的贬辞。李卓吾有他自己的童心形象，他看法和上面的①—⑪的用例在某些方面有重合之处。那么，他所说的"绝假纯真，最初一念之本心"的童心，究竟具有何种内涵呢？

在此，应当关注的是第⑧个用例。该文作者在这篇文章中安排主张性恶论的荀子（《荀子·性恶篇》作根据）和反对他的子顺二人出场，采用让二人进行争论的形式论述了性的善恶问题，例⑧就是这次讨论中有关荀

子方面见解的一节。作者黄道周（1585—1646）是明朝末期的宰相之一，他也是一名士大夫、乡绅地主。因此，从他的这一立场出发，他的意图当然是要托子顺之名主张性善论。然而，尽管作者的意图如此，但我们一读之下却感到与之背道而驰："荀子"的发言生动有力，占据优势，令人印象深刻。例如，针对荀子："强者，害弱而夺之；众者，暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣。"子顺的反论是："此以生为性（告子的说法）也。'夫薄愿厚……贫愿富，贱愿贵'（《荀子·性恶篇》），皆以治生，非性也。"由此可见，反驳一方是单方面的被动还击，也可说是以必死之心进行防御的架势。所谓"以治生而非性"，这是承认不论是谁在治生方面都愿富贵这一事实。在承认了人的富贵欲之后，再对它予以纠正，说这是源于治生的必要而不是出于性。这种议论已不是反驳而只是防御性辩解。所谓治生，就是在创造家产上的计算经营，具体地说，就是商人、地主阶层积累家产的欲望。一方面承认这是生的必然，但另一方面又说这不是人的本性。这种把生和性区分开来的观点作为一种辩解太过勉强。本书"序章"中曾介绍过的吕坤的人欲之自然和天理之自然的二分法的动摇，也就是这里的生和性因同是"不容已"之物而发生的反抗与动摇，这当然是我们可以重新理解的。总之，针对子顺的这个辩解，荀子的主张等于承认在创造家产上的欲望争夺才是植根于童心之物，让、代不是本性，换句话说，只有童心、我欲才是人的

本性。不管黄道周的主观愿望如何，我们可以说，通过他，时代的现实反而鲜明地表现在荀子的话语里。李卓吾的童心，可说是以“真不容已”为媒介，把生和性混一为童心，也就是他所说的“童心者真心也”，这比明朝最末期的这种生和性的反抗与动摇，领先近半个世纪。童心对于李卓吾来说，就是真心，赤子之心即性，而且这个性必须是生生之性，或是根柢于生（即穿衣吃饭）的性。其“自家性命的下落”这一归着，就是他的童心。

《童心说》就是李卓吾对自己性命下落进行探求的结果。那么，他是不是要把赤子之心和真心所包含不了的东西纳入童心呢？是不是要把例③—⑤中的炎热、骄矜、声名等念和欲心、嗔心、习心等的客气、俗态纳入童心呢？或把互相争夺的赤裸的我欲纳入童心呢？

李卓吾确实说过这样的话：“市井小夫，身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田。凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。”〔12〕“如好货，如好色，……如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，……凡世间一切治生产业等事，皆其所共好而共习，共知而共言者，是真迩言也。”〔13〕从这些话里可以看到他的思想观点的具体流露。

但是，我们对李卓吾这些话稍加分析就可知道，所

〔12〕《焚书》卷一《答耿司寇》。〔中华书局版第30页〕

〔13〕《焚书》卷一《答邓明府》。〔中华书局版第40页〕

谓“有德之言”能够称得上“有德”，是针对那些伪善的、似有德而非有德的道学家说的，那些人“种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者。及乎开口谈学，便说尔为自己，我为他人；尔为自私，我欲利他”。也就是说，这里的“有德”，是对“假”而说的“真”。与此相同，关于“真迩言”，李卓吾接着说：“于此果能反而求之，顿得此心，顿见一切贤圣佛祖大机大用，识得本来面目，则无始旷劫未明大事，当下了毕。”由此可见，所谓迩言的“真”，就是自己本来面目的当下见性之姿，也就是“真人”的“真”。

显然，李卓吾现实地面对治生之欲并承认这是人生的实相，但这并不等于不加区别地容认所有的治生之欲。他不是容认治生之欲膨胀成自我恣情纵欲的奔流，使人成了“狼”。他只是从原理上说明人没有治生之欲就不会是社会人；对人来说，治生之欲是“真”的东西；因此，性命之道如去掉治生之欲就不是真的道。他只是主张以生为性的根据或在生上建立起性的基体，而不是主张生就是性。他只是提出去掉生的性不是性之真；去掉生的道学不过是“假人之渊薮”（《童心说》）；他只是彻头彻尾地主张“真”而已。

《中庸》说“率性之谓道”，李卓吾对此阐释说：“率性之真，推广之，天下为公，此谓之道。”他这里所构想的公，是怎样的一种状态呢？从这个短句难以看清，但至少可以确定，他没有把他的性之真（即童心）作为黄道周所说的“我欲放纵”来把握。

虽说如此，李卓吾把生之欲作为性之真予以承认，这是事实；他所说的童心不是赤子之心和真心，而是以欲为欲的赤裸裸的心，由于它的赤裸裸，就必然打破性的既成纲常的框架，这也是事实。不管他以什么样的意图肯定穿衣吃饭和私，它都是来自无善，这是事实；因而打破了性中的“善”，也是事实。这样，“生之欲”的生就成了性，而且“本来面目”包含有成为欲之放纵的可能性，这在他的逻辑中已是客观的存在，无关乎他的主观意图。

从另外的观点来说，李卓吾的“性之真”不能用赤子之心和真心来表达，而只能用童心一词表述，这和在明末如去掉难以遏止的经济欲求的膨胀，就没有个人的或社会的真实写照一样，都是时代矛盾的表现。黄道周确切描述的性恶的状况——近乎“万人万狼”，出现在明朝最末期即李卓吾死后的17世纪前半期。先于这个时期指出这一状况的“童心”或“穿衣吃饭”和“私”，虽然现实地触及了状况的真相，但真相却从状况中转向童心和穿衣吃饭，或反过来又把真相纳入状况中，这是真相在状况中奔逸的结果。童心的性之真，是贯通于社会实相的真，因此它不限于李卓吾一个人的真，它具有单独一个人最大限度的客观性。这样，同是面对这一状况，对于要在生中重新确定性的士大夫阶层来说（例如吕坤一方面容认人欲自然，一方面又想把它再编成天理自然，也就是追求理的再生），完全否定理的无善无恶论和以无善为新主题的恣情纵欲的思想和社会风气，都毫无

疑问是个大问题。

果然，在李卓吾离世后的明末思想界，围绕着该如何认识欲望或无善无恶的问题展开了一场激烈的辩论，特别是无善无恶派和反无善无恶派的对立成为具体表现，夸张地说，这个问题已成了当时双方划分敌我的争论点。

在这个时期，对欲望问题或无善无恶命题从正面的立场也就是从李卓吾的对立面进行争辩的是所谓东林派人士。[14] 上书弹劾李卓吾并把他投入监狱的张问达，以及在李卓吾自刎后还多次批判他以重新确立道德秩序的冯琦（1558—1603），都是被看作东林派的人士。包括他们在内的东林派的思想立场，当然是反无善无恶论的。但二者的对立，是不能简单地用反体制派针对体制派或异端针对正统这种图式来说明的。如在本书“序章”中所介绍的，东林派是最勇敢地和皇帝、宦官作斗争的集团，而且，他们思想的继承者中有被看作“中国卢梭”的黄宗羲，这些人是明末政治意识形态变革的主要担当者。因此，我们追寻“童心说”的去向时，是无法绕开二者对立关系的复杂局面的，鉴于此，以下我们集中在二者的关系中追寻“童心说”的去向。

东林派作为一个派别形成的契机，是1604年（即李卓吾去世后两年）它的初期领导者顾宪成（1550—

---

〔14〕参照另一篇拙论《所谓东林派人士的思想——中国前近代思想的展开（上）》（《东洋文化研究所纪要》第75册）。

1612）复兴江苏无锡的东林书院并在那里讲学，而复兴东林书院的最初动机，则在于六年前（1598）顾宪成和管东溟（童心用例②的作者）围绕无善无恶问题展开的一场辩论。这个无善无恶的论题，似乎是当时士大夫们最关心的话题。据说江苏中部的苏州、常州二府人士齐集会场，“踵相接，至无所容”[15]。辩论的内容是，管东溟容认无善无恶，顾宪成反对无善无恶，有关当时情形的详细研究见荒木见悟氏《明代宗教思想研究》一书。顾宪成被当时的盛况所触动，于是倡导复兴东林书院。从事情的经过来看实属当然，据说，讲学的焦点在于“无善无恶心之体”[16]这句话。也就是说，无善无恶思想的流行唤起了东林，东林从一开始就确定了其发展方向，即克服这一思想。

那么，当时无善无恶思想的流行状况如何？我们把东林人士的眼中所见列举如下：

近世学者病支离者什一，病狷狂者什九，皆起于为无善无恶之说。[17]（冯从吾）

无善无恶之说行，且并道德而浮云之矣。[18]（顾宪成）

无善无恶之悟，虽（善、恶）双提，而意实寄

---

〔15〕 叶茂才《景逸高先生行状》，《高子遗书·附录》所收。

〔16〕 邹元标《愿学集》卷八《湛阳顾公墓志铭》。

〔17〕 《冯少墟集》卷一五《答杨原忠运长》。

〔18〕 《小心斋札记》卷一〇。

于无善。[19]（刘宗周）

淫于佛氏空觉极圆之说，以无善为心体，以天生蒸民本有之性悉扫而空之。其弊至于率天下之人恣情纵欲，流于小人之无忌惮，而犹自以为无碍也。[20]（涂宗濬）

如前引李卓吾所说“至善者无善也”，无善无恶，结果只是无善在起着作用，它又和佛教的真空结合，破坏了既成的理观，不仅无视秩序伦理而流于猖狂，并使人恣情纵欲。东林人士抱着危机感，指出了这些现象。如果他们的指责是事实，那么，事态的严重性，不仅首倡无善无恶的王龙溪没有想到，而且也远超出了李卓吾的预想。反过来说，无善无恶只作为无善而奔逸不可制止，这表明，在当时的社会中不断出现一些既成秩序伦理容纳不下的新状况，而且这新状况又以某种形式与欲望相关。

那么，上文所说的欲望，具体内容是什么呢？

一般地说，从朱子到王阳明，人们所说的“去人欲，存天理”的“人欲”，并不直接指我们普通所认为的欲望（例如本能的或物质的欲望）这一概念。朱子说“饮食者，天理也”，他甚至容认本能的欲望为天理。那么，什么是“人欲”呢？朱子接着上句话说“要求美

---

〔19〕《刘子全书》卷一三《会录》。

〔20〕《辨学录序》，《冯少墟集》卷一所收。

味，人欲也”[21]，这指的是无节制的行为，或“饮盗泉之水，食嗟来之食”[22]等非道德性行为，要之，作为一个人，凡是不正当的行为就是人欲。因此，王阳明说的“去人欲”的“人欲”，大多指专为自己一身的毁誉得失计较之心，也就是利己和私心。

但是，现在作为问题被提出来的“恣情纵欲”的“欲”，和上述“人欲”概念有所不同，更具体地说，如“小人以纵欲为致良知，……异端以甘食说色之‘欲’为率性、为良知、为自然”。[23] 这里强调的是以食色为“欲”，李卓吾也认为很成问题的形而下的欲望，同样地被当成问题加以讨论。

那么站在与李卓吾对立立场上的东林派，是从什么角度把欲望看成问题的呢？

和顾宪成一起，并比顾宪成更深入地批判无善无恶思想的人，是同属东林派的冯从吾（1556—1627）。他不仅在现象方面，而且还深入其思想本质，不辞辛劳地与之进行格斗。因此冯、李二人的思想交锋甚为深刻，以下我们依据冯从吾的言论作相关探讨，首先看下面的问答。

问：天理人欲原分别不得，假仁假义，天理即是人欲；公货公色，人欲即是天理。其说然否？

曰：不然。既天理即是人欲，便是人欲；既人

〔21〕《朱子语类》卷十三。〔中华书局版第224页〕

〔22〕《朱子语类》卷七十八《大禹谟》。〔中华书局版第2011页〕

〔23〕《冯少墟集》卷一二《关中书院语录》。

> 欲即是天理，便是天理。如何说分别不得？且仁义原是天理，假仁假义，便是人欲，便不是天理。货色原是人欲，公货公色，便是天理，便不是人欲。如此分别，益觉明晰。而反曰天理人欲原分别不得，此阴为纵欲灭理之言，不可不察也。[24]

在这个问答中有三点应受到关注。一是货色作为人欲的内容被凸显；二是货色之欲作为天理开始被容认；三是“去人欲存天理”这一天理和人欲的以往的二律背反关系开始崩溃。这里所说的货色一词出自《孟子·梁惠王下》，财货、女色等是当时的当权者的象征，可一般性地抽象为物质欲、所有欲。不是把这些欲望作为“人欲”而一概“去”之，而是要以某种形式使这些欲望得到容认，这是质问者的本来意图。在这里提出“公货公色”这一全新概念，问“如果是公的欲望，人欲不也是天理吗？”这里的“人欲”概念，已不停留在上述的利己心、私心等旧有的框架内，而是更具体地直接指物质欲、所有欲而言。由此可知，这些欲望正在成为日常性、社会性问题，而且不能一概地“去”之，它们正在作为重要的现实而得到社会普遍承认。在这种状况下，回答者虽然站在严守天理、人欲的以往的范畴区分的护法立场上，但却由于这一质问，在给欲望附加“公”的条件下，不得不容认这些欲望是天理。

---

〔24〕《冯少墟集》卷一《辨学录》五四章。

在思想史上值得大书特书的这一显著变化，并非在这一时期突然发生，而是在王阳明时期就开始萌动了。请看下面的一条问答：

> 一友问："欲于静坐时将好名、好色、好货等根逐一搜寻，扫除廓清，恐是剜肉做疮否？"〔25〕

这是问，若把物质欲、所有欲等欲根扫除净尽，是否反而有害于人的生命力（vitality）呢？《传习录》如下记载的阳明的回答很带感情：

> 先生正色曰："这是我医人的方子，真是去得人病根。更有大本事人，过了十数年，亦还用得着。你如不用，且放起，不要作坏我的方子。"

王阳明还对愧谢的问者说："此量非你事，必吾门稍知意思者为此说以误汝。"阳明说这话时，似是余忿未息（参照上论第二章第三节及注〔108〕）。阳明的激昂表明他对这个问题的重视，同时也可看出，这个问题当时已很突出。而且从"此量非你事"这句话推断，阳明已意识到，这应是在思想水平更高的层面才能提出来讨论的难题。这使我们想到，王阳明在晚年和他最信赖的两个弟子王龙溪与钱德洪在天泉桥上讨论无善无恶时所说的

---

〔25〕《传习录》下。〔《王阳明全集》（上），第108—109页〕

话，恰像在预托王门的后事，他说，无善无恶是对上根人说的，为善去恶是对中、下根人说的，二者正确地互补才能完整。或许他已预见到未来会围绕欲望问题展开论辩。

总之，从无善无恶方面出现了“童心说”，从和它对立的方面出现了“公货公色”（如后所述，这和为善去恶的立场有联系），而且这个公货公色论，正是由反无善无恶派的急先锋——冯从吾提出来的，对此我们必须给予注意。这就是说，在阳明时代就已开始萌芽的欲望问题，到了明末，虽有无善无恶和反无善无恶的对立，但两者从根本上都是以欲望为理的内涵而容认它；而且两者虽有相通之处，但在把这个问题作为理来处理上，都意识到了（至少后者看前者是这样）彼此之间存在着不容妥协的尖锐对立。关于这一点由此进一步得到确认。

那么，是两者的什么差异造成了这一对立呢？首先从公货公色的立场来看。

> 问……不知（圣人）于富贵又何以处之？余曰：圣人非恶富贵而避之，但视其义不义何如耳，所谓“不义而富且贵于我如浮云”（《论语·述而篇》）。浮云为太虚之障，不义之富贵为本心之障。[26]

---

〔26〕《冯少墟集》卷一六《雪夜纪谈》。

仅凭上面冯从吾的话，义和不义的内容难以知晓，因而我们再看同为东林派巨擘的赵南星（1550—1627）的话。他说：

> 夫天下之人不过欲富贵耳，而不知为善之无妨于富贵也。皆以私意持富贵，故与君子异趣，各相为也，各相左也。[27]
>
> 君子之欲富贵犹夫人也，而其所欲者有异。君子视其身之富贵甚轻，而以为不富贵则济物之性无所施，故欲之耳。[28]

上引前一条的“为善”，即前述为善去恶的“为善”，但在这里，把富贵的义和不义替换成为善和私意。如果为善，富贵就被肯定；但出于私意会引发争斗，如此而来的富贵就被否定。在后一条，为善被认作以富济贫，因而富贵就很必要，为了为善的目的，这里积极地奖励富贵。然则，对他们来说，富贵具体是什么呢？再举一例，请看冯从吾的《勤俭说》：

> 越中有二士大夫，其一人讲学，其一人不信学，二公家俱裕，俱以勤俭二字训其子。其子少年，初亦奢惰，后俱折节为勤俭，懔懔遵父命惟

〔27〕《赵忠毅公文集》卷六《思堂亭记》。

〔28〕《赵忠毅公文集》卷四《贺松菊周老亲家荣膺台奖及会孙入学序》。

谨。其讲学公之子，汲汲皇皇，读书求友，有勤无惰，自奉甚俭，即敝衣粝食，宴如也，而周党赈贫乏，略不少吝，其家日裕，而声望亦日起，卒为名儒。其不信学者之子，亦汲汲皇皇，持筹治生，有勤无惰，自奉甚俭，即敝衣粝食，亦宴如也，而至亲族党，一毫无所施予，人多以是怨之，众叛亲离，讼狱烦兴，家事亦渐销落，而营利愈甚，卒为乡里所不与。〔29〕

如在《别论》中所述，东林派的大多数，出身于和当时的富农、工商业者有共同利益的所谓“中坚”地主阶层（参照本书 355 页注〔14〕）。从上面引文也可看出，对他们来说，最关心的当然是经营田地，因此他们所说的富贵不外是维持和发展他们的家产、田产，在这种情况下，富贵要为善，不单是道德上的理念问题，还有为善对经营田地有好处这一背景。也就是说，如果一味自私自利地经营，就要引起“众叛亲离，讼狱烦兴”的后果，而不利于经营田地。这里所说的众人，是指更广大的奴仆和佃户阶层。

东林派人士及其周围的中小地主阶层，不仅对奴仆是开明的，对佃户也施行救济，如免除债务、减轻田租等，这种事例不胜枚举。他们这些当地的中小地主，一方面勤俭持家，使自己的田产、家产得以保持和发展；

〔29〕《冯少墟集》卷一四所收。

一方面为了延续这种状况，对宗族内部的贫困者和佃户奴仆等给予恩惠，以此来巩固地主式经营的基础。这就是他们的物质欲、所有欲、富贵、义和为善，因而，“公货公色”就是为了保持他们的田产、家产，对其周围和下层的人们给予恩惠。换言之，称“货色是人欲”，是以地主阶层的过于自私地追求田产和宗族、佃户对他们的离叛这些由欲望引发的纷争为背景的；所谓“公货公色是天理”是指没有纷争的和谐状态。同时我们因此还应重新注意下面一点，就是在这里我们看到，开始以“公”作为天理来标榜的当时的地主阶层，对建立田产、家产的自我肯定自我主张的发展，这是过去所没有的“新”动向。

在这里又使我们想起明朝末期钱士升其人的事例。在上述的赵南星等人被宦官派杀害之际，他尽力营护，“破产以助之，以是为东林所推”（其弟钱士晋，也被看作东林党人，其实是个东林的同情者）。他虽居大学士（宰相）之位，但对武生李璁为了筹措军费而上奏施行的首实籍没法，则直接表示反对，因此而有名。所谓首实籍没法，是对未登录的田地强制登录，意在借此向地主阶层强制征税。对此，钱士升上奏说：“郡邑有富家，固贫民衣食之源也。地方水旱，有司令出钱粟，均粜济饥，一遇寇警，令助城堡守御，富家未尝无益于国。……此议一倡，无赖亡命相率而与富家为难，不驱天下之民胥为流寇不止。”结果，他以激烈抗拒而被罢职。[30] 在接到这

〔30〕《明史》卷二五一《钱士升传》、《明史纪事本末》卷七二《崇祯治乱》等。

个奏章时，他就大声宣称："此乱本也，当以去就争之。"所谓去就，就是以宰相的地位极力和皇帝抗争，由此我们可以认定，地主阶层在建立家产上的欲求，已上升到和古已有之的皇帝一元专制统治相抗衡的地步，至少他们自负于以自己的欲求作为天理，这是以作为总体的地主制的量的或质的扩大为其背景的。

冯从吾和李卓吾同是站在容认以欲望为天理的立场，但围绕无善无恶问题他们之间存在对立。我们已大略清楚冯从吾是从安定和利于地主经营的立场出发的，这也是东林人士普遍的共同立场。那么和他对立的李卓吾一方，不同于他的是什么呢？下面我们再看一看批判李卓吾的人士的看法。

往李卓吾讲心学于白门，全以当下自然指点后学，说个个人都是见见成成的圣人，才学便多了。闻有忠节孝义之人，却云都是做出来的，本体原无此忠节孝义。学人喜其便利，趋之若狂，不知误了多少人！[31]（史玉池）

李卓吾倡为异说，破除名行，楚人从者甚众，风习为之一变。刘元卿问于先生曰："何近日从卓吾者之多也？"曰："人心谁不欲为圣贤，顾无奈圣贤碍手耳。今渠谓酒色财气一切不碍，菩提路有此便

〔31〕《明儒学案》东林学案三《太常史玉池先生孟麟·论学》。〔《黄宗羲全集》（增订版）第八册，第845页〕

宜事，谁不从之?"[32](邹颖泉)

此处所引资料第一则的作者史玉池即是东林派的史孟麟，后一则的邹颖泉是阳明高足邹守益之子邹善，现在省去论证，把他也看作近似东林派之人。以上这些站在批判李卓吾的立场上的发言，给人的印象是，似乎只有李卓吾一个人宣扬异端，肯定欲望，而且其学说的简易，使得当时从追求其思想的风潮中涌现出一大批追随者（epigonen），他们跟在李卓吾后面亦步亦趋。但如前所述的事实已经证明，对李卓吾个人来说，这种批判只能说是彻底的误解。李卓吾的知己之一袁中道说："或以龙湖（李卓吾）之学说得太易，全不用工夫。余曰：不然，龙湖常言，实实欲明明德者，工夫正好艰难在，埋头二三十年尚未得到手。如何可说无用工夫也?"[33]这些话才道出了李卓吾思想的真实情况。确实，他既没有劝人恣情纵欲，也没有把忠节孝义看作第二义，恰好相反，如前所述，他是最真挚的求道之人。关于忠义，如下文将要论及的，他甚至是一个积极提倡并实行的人。可是，为什么和他的实际行为正相反的非难却这样流行呢?

原因之一是，上引文中提及的那些追随者们，追求本非李卓吾所提倡的恣情纵欲，使社会上的享乐之风进

---

〔32〕《明儒学案》江右王门学案一《颖泉先生语录》。〔《黄宗羲全集》（增订版）第七册，第396页〕

〔33〕《珂雪斋外集》卷一三《师友见闻语》。

一步升级。“今学之流弊，认欲为理，以情为性，以防检为桎梏，以礼法为戏场，滔滔江河莫知底止。”[34]“世俗论真，……以不拘礼法为真、为自然。”[35]这里所慨叹的情况，不管如何地与李卓吾的影响无关，却到处都在发生，有的人风闻李卓吾的某些传言即信以为真奉为经典。这些情况至少说明，当时的思想环境存在着接受这种充满误解的传言的氛围。这个思想氛围基于“国是纷纭，……不肖窃睹江陵（张居正）以后士大夫笔争舌战者数十年矣。”[36]这一政治上、思想上的对立，在1582年张居正去世后，尤为显著。张居正（1525—1582）是明代后期神宗万历时的宰相，他发挥他的能力使明朝重振。他的政策是，抑止特权大地主的土地兼并，与争取税收均衡相反，他为增加税收而丈量全国的土地，为了压抑士大夫阶层的言论而废止书院，削减生员。总的说来，张居正的目标是振兴以皇帝为中心的专制体制，而对地主的阶级性权益则是冷淡的。这和同为宰相、为保卫地主阶层的权益不惜罢官抗争的钱士升相比，做法很不同。仅半个世纪之隔而二者有如此大的差距，这不能不使我们想到这一时期思想方面的混乱状况。

作为思想混乱的一个方面，我们先看这一时期两个不同的天理。一个是张居正所说，他评价江苏的乡绅地

---

〔34〕 邹元标《愿学集》卷五《文江证道记》。

〔35〕 《冯少墟集》卷一《辨学录》六九章。

〔36〕 缪昌期《从野堂存稿》卷五《答李梦白》。

主阶层为“其乡人最无天理”、“鬼国”；[37]一个是冯琦所说，他批评神宗皇帝派遣宦官四出收税言：“天理王法之所不容。”[38]（参照序章三）前者是站在皇帝一方的天理，所忧虑的是“朝廷之政令不行于此地”[39]、“自嘉靖以来，……逋负渊薮，以成兼并之私，私家日富，公室日贫”[40]；后者是站在乡绅地主一方的天理，所忧虑的是“盖珰弁四出，搜括已空，士大夫既不能为百姓作主”。[41]再稍具体地说，前者是以强化皇帝的权力对里甲秩序即从来的皇帝一元专制支配体制进行重组；后者是代表乡绅地主阶层对张居正去世后的明朝末期的一元统治（其时甚至跳过官僚机构，让代表皇帝私权的宦官四出征税）进行抵抗。这说明在里甲制的解体过程中（反过来说，就是地主的土地所有制的形成过程中）存在着对立的两条路线，一是以原有的君—官—民一元专制秩序的意识形态对里甲制进行重组，一是以乡绅地主阶层“为百姓主”的地主主导型的乡村秩序的意识形态对里甲制进行重组，两个不同的天理就是由此产生的。而且相对于前者来说，后者作为秩序的意识形态，其普遍的有效性还没有在社会上确立，因此可以说是一个混沌中的天理（同时还必须说明欲望的内涵），如果不容认

---

〔37〕《张文忠公全集》书牍八《答应天巡抚论大政大典》。
〔38〕《宗伯冯先生集》卷二七《申饬计典》。
〔39〕同上。
〔40〕《张文忠公全集》书牍六《答应天巡抚宋阳山论均粮足民》。
〔41〕同上。

前者的既成天理，事实上就等于还没有创出可以取代前者的天理。对此，士大夫阶层的危机感是很强烈的。总之，在这个天理观的混乱中，出现了几乎可说是思想上的无政府状态，前引的批判清楚地显示了这一点。从尽快结束这种状态、确立后者之天理观的立场来说，引起否定天理的风潮的元凶、并拥有大量追随者的李卓吾思想，当然会受到严厉批判的。那么，李卓吾的“童心”和“穿衣吃饭”说与上述风潮的区别何在？这种差异中又包含着何种危险要素呢？

在探讨这一问题之前，要说明一件事，即上述持无善无恶思想的人们并不都是和东林派对立的。如果以李卓吾和耿定向在“不容已之心”上的对立作为分歧点对无善无恶派人士进行画线的话，就会发现划入耿定向一方的人士很多和东林派有交往。例如，和李卓吾极为亲密而且同属无善无恶派的袁中道和僧深有，就与东林派的急先锋之一缪昌期、另一重镇邹元标有交游关系，这种例子不胜枚举。要之，不能把东林派与无善无恶派一概划为对立。还有，成为东林书院设立之契机的管东溟也在耿、李论争上明显地支持耿定向，把李卓吾的《藏书》贬低为“小小狮虫，何足道哉！”[42]对李卓吾是持批判态度的。从这个角度来说，上述管东溟和顾宪成的论争虽然意见分歧，但至少不是势不两立的正统和异端的对立。

---

〔42〕 内阁文库藏《析理书·管师答幻然书》。

事实上，据前举荒木氏书，宪成称东溟有“超拔之韵”，东溟和宪成的交往被称为“丽泽之盟”，二人从基本点上说是益友关系，争论的本身也属于同一范畴、同一前提，[43]是言语相通者之间的争论。这与被看作“破除名行”的异端的李卓吾相比，趋向大不相同。

这使我们作如下的推想，李卓吾和东林派之间，与其说是无善无恶和反无善无恶的对立，不如说是上述的“不容已之心”的对立，即一个要把人的本性措定在纲常伦理的轨道上；一个要破除这个限定，承认在包含欲望的普遍真情中存在人的本性（因而本节开头的“童心”的用例可分作：①②是无善无恶派，③④是准东林派，⑤—⑪是东林派。但是如以“不容已之心”画线，则都可作为重视纲常伦理的集团而概括为一）。如此，就可以说顾、冯等之所以标榜反无善无恶，是为了摘除混杂在无善无恶思想中的李卓吾要素；反过来说，由于李卓吾要素混杂其中，所以要参与反无善无恶，而不是全盘排斥无善无恶派。他们对无善无恶思想的攻击之所以专注于“视道德如浮云”、“驰于恣情纵欲”方面，证明对立点正在此处。如此看来，本节开头部分论及的对李卓吾的批判何以集中在反礼教和纵欲两点，其意义也就自然明白了。批判者敏锐地看出在李卓吾思想中含有酿成这两点的要素。以下，我们就对这个问题进行考察。首先看冯从吾的发言：

---

〔43〕 参照前举荒木氏《明代思想研究》第4章《东溟和顾宪成》。

（佛家）空其欲，而并欲空其理，空其理，而并欲空其空。说的恰似玄妙；不知一空其理，欲将自纵；一纵其欲，何所底止？……如此，即自号曰我能空，其空岂可得耶？[44]

佛氏所谓……见性成佛，见的是气质之性也；所谓真空，空的是道心义理之性也。[45]

这一批判是直接针对“真空”的，但一看便知，这正是对李卓吾的穿衣吃饭论的批判。他看出来无善无恶说很容易与真空思想对接在一起，因而儒教恪守的天理世界观将被作为理障而遭破除，与理相关的“分别”，也将被作为“空”，这是个危险。但从李卓吾的立场看来，正好是这个危险才把至活的“不容已之心”即不掩饰“欲”的赤裸裸的心（童心）作为新的真正的天理。冯从吾就紧抓住这个“新”作为批判的焦点。前述涂宗濬对无善无恶说的批判，也是针对“佛氏空觉极圆”之说的，因为它会直接造成“天生蒸民本有之性……空之，……至于……恣情纵欲”。反过来说，因为无善无恶说与“真空”的逻辑相结合，就会很容易地打破纲常的框架。他们把这一点作为无善无恶思想的危险部分，确实是抓住了要害。由此看来，上面对李卓吾的充满误解的非难（如“专标当下自然”、“酒色财气无碍成圣人”等），也

〔44〕《冯少墟集》卷一《辨学录》四四章。

〔45〕同上书，四六章。

是针对和李卓吾思想有密切关系的佛教思想（如“烦恼即菩提”的当下佛思想）而发的，却意外地触及了李卓吾思想的本质，这是显而易见的。

情况已如此明了，我们可再看冯从吾的另一个批判：

> （人云）欲明明德于天下……欲何可无……（此欲之）欲字半虚半实，指工夫说。人欲之欲字全实，指本体说。安得混而为一？况明德与仁俱是理，欲……明德……是在理上用功，安得借口说是欲，而曰欲不可去也？[46]

此处的批判，使我们立即想起和李卓吾齐名的明末另一个异端者何心隐的《辩无欲》。[47] 他在这篇文章里着眼于《孟子》中“欲义”的欲字，称异于宋学以来的无欲说。但无欲说实际上并非否定欲望，而是主张舍弃恣意和私心以取法天则之自然（在纲常伦理的框架内）。如已论及的人欲概念那样，到了明末，人们一看到欲这个字，就立即认为指欲望。何心隐批判“无欲”，把欲植根于以人为主体的普遍性活动欲之中，赋与欲本身以市民权。这个何心隐，被顾宪成批判为“心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人，只缘他一种聪明”，“李卓吾

〔46〕《冯少墟集》卷一《辨学录》，五三章。

〔47〕《何心隐集》卷二。

以何心隐为圣人”[48]。他和李卓吾被联系在一起。后来，黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中也把何心隐和李卓吾从名教的正统中一并排除。

在明末，特别是被视为异端的李卓吾、何心隐二人，都受到冯从吾的批判，其共同点不在无善无恶论或佛教思维本身，而是在其肯定欲望的部分，这从以上的论述可以推定。我们再进一步考察李卓吾（包括何心隐）的思想可知，他的“童心”和“穿衣吃饭”所蕴涵的危险性，显然就在对欲的普遍性肯定这一点上。冯从吾的批判从针对无善无恶更深入到真空，他之所以将此作为焦点，是因为会由此产生无限定的欲望肯定，这是旧有以纲常伦理为内涵的天理框架所不能容的。从他们地主阶层的立场来看，这种对欲的无限定的普遍性肯定是绝对不能容许的。

因此，他们之间不是肯定欲望和否定欲望的对立，而是一方把欲望限定为公货公色，即经营“式”地主所持有的观点，而一方不作这种限定。至少，对立者们被描绘为这样的对立。但如上所述，李卓吾不仅没有肯定无限定的欲望全体，而且还在推扩“性之真”前展望“公”，因此对他来说，虽是去世后，也没有比这更难于接受的批判了。或者他的“公”和冯从吾的“公”本在同一路线上也未可知。如此，对李卓吾的这种无理解的批判，不能不说是即使不是李卓吾也不能接受的、不恰

---

〔48〕《小心斋札记》卷一四。

当的批判。那么，为什么会发生这样的龃龉呢？下面我们就围绕着这一龃龉产生的原因进行探讨。

第二节　转型期的思想论争和继承

两个视点——两个政治构图——排斥中的继承

引发思想论争的首要根源是李卓吾的“真空”。如上所述，依据真空的逻辑，他破除了既成的理的观念，以穿衣吃饭的生之欲作为人的当体而使之突出。确如冯从吾所批判的那样，这是以理为空，“见性成佛”所见的是气质之性。但也如本书“上论”反复说明的那样，他的“空之理”，归根到底是上下一元的“吾之条理”，绝不是理的全部。还有，他也不是以穿衣吃饭作为欲望的全部，而只是作为人伦物理来容认的。他的总志向毋宁说和冯琦的反抗君主一元化天理及冯从吾主张的公欲是同轨的。平心静气地观察就可明白，否定既成的理、容认在理的名义之下的欲、把理的内实当成公从而确立公欲即理这一新命题——这种理观再生的过程作为进程来说是必须的。因此，李—冯的关系应当说是前后继承和发展的关系。虽然如此，但先驱者之所以被后来者视为异端，其原因在于，这个真空思想以理为空并突出气质之性，它作为“一般”性法则发挥了其机能。也就是否定理、肯定欲成为在逻辑上不可分割的两方面，“自律性”是发挥其作用的体现。也唯有李卓吾的真空才具有这样

的机能。不把真空停留在佛教的空观内，而在天理性世界中使其发挥机能，这与把在天理性世界中的自律性不问可否地纳入他的真空中相关。实际上，真空对他来说就是究竟极限的顶点，到达这个境界，可谓是他所担负的历史使命，我们可以评论说，他以走向这个顶点终其一生。对李卓吾来说，这个顶点中的欲即理当然不是他所主张的论题，在他的意识中，除掉欲就没有理，这是他所能想到的最高水平的展望，因此，对于欲如何才能是理这个开向第二阶段的视野他还不清楚。以性之真为公的“公”，对他来说不过是悬空的想象，还不能说是理的内涵。这样，他的孤绝探求的最终目的、思索之最高水平的顶点，只有凭借真空的机能才能到达；然而在他所赋与的天理世界中的这个真空的机能，由于作为机能来说是有效的，反而脱离本意，恣意盛行起来，其自律性可避免成为后来者攻击的目标。这一发展历程富有讽刺意味。但不管对这个历程抱有何种感慨，作为客观事实，他的“真空”具有否定理＝肯定欲的导向，并具有具体发挥此种作用的危险性，这从上述对他的批判中可以充分地推断。如此，他被视为异端也只能说是不得已的。退一步说，即使我们认为他所容认的欲不是欲之全部，而是在理的名义之下的欲，那也如上举的邹元标所说“视欲为理……视礼法为戏场”，毋宁是助长了这种风潮，也就是说，他的“欲即理”也可以成为“纵欲即理”发挥其自律性作用，从根基上破坏“公欲即理”的和谐。因此李卓吾及其批评者只能是在异端和正统旗帜

下的对立。

与李卓吾的主观意图无关的、真空的恣意盛行，与对欲望整体无限定的容认混淆不清，这是和“真空”有关的论争的一个重要因素。另一个因素是，他以穿衣吃饭和童心为人之真，并坚持这个“真”，坚持只有欲望才是人之真。这个主张也具有恣意盛行的可能性。在他的主观上，舍弃了欲望就没有人之真，这是针对人之真(等于理）的内涵的提问；但作为人之真来说，包含着欲望的童心很容易变成只有“我欲”才是人之真，可以说，这就不断地具有令人误认为欲望整体都会被普遍性地承认的危险性，而且这个危险性只从邹、冯等的批判中也可看出来，事定如此。他的真空、穿衣吃饭、童心等，不论是哪一个，都难免被视为异端。

但是，论争不仅发生在由真空对欲望整体给以无限定的或普遍性容认这一观点脱离李卓吾的本意恣意盛行这一点上，李卓吾本人的视点也有问题。以下，我们试看他的《兵食论》。

所谓《兵食论》，源于《论语·颜渊篇》孔子“足食、足兵，民信之矣”这句话。子贡问道：“必不得已而去，于斯三者何先?”孔子的回答是，先去食，次去兵，“自古皆有死，民无信不立”，即死是不可免的，不得已的话，兵、食可去而信绝对要保持。对此，李卓吾的意见要点如下：

> 盖有此生，则必有以养此生者，食也。有此

身，则必有以卫此身者，兵也。……其曰“去食去兵”，非欲去也，不得已也。势既出于不得已，则为下者自不忍以其不得已之故，而遂不信于其上。而儒者反谓信重于兵、食，则亦不达圣人立言之旨矣。然则兵之与食，果有二乎？曰：苟为无兵，食固不可得而有也。……于是（圣人）为之井而八分之，使民咸知上之养我也。……上之人未尝有治兵之名，而人人……攻杀击刺，童而习之，白首而不相代，不待上之操也。……至其家自为战，人自为兵，礼乐以明，人伦以兴。……至矣！圣人鼓舞万民之术也。盖可使之由者同井之田，而不可使之知者则六艺之精、孝悌忠信之行也。

李卓吾认为，民众只要生活充足，就能进行自卫，振兴人伦；否则只讲说人伦就是本末颠倒。关于兵、食问题，不只是李卓吾一个人关心，而是需要应对现实危机的明末士大夫阶层共同关心的问题，我们试把冯从吾对这个问题的议论与李卓吾的做一比较：

问：兵、食是最要紧的，圣人犹说要去；信，恰似莫要紧的，圣人到底不肯说去，何也？曰：兵、食还是要足的，岂止不可去，去兵、去食……只是甚言其“信”之不可去……至去食，恰似于理难通，所以圣人不得已以“自古皆有死，民无信不立”解之。

去食，必不去信，不专是论道理当如此，亦是论时势不得不如此，亦是论人情不容不如此，亦是论法纪不敢不如此，岂是迂阔？[49]

显然，冯从吾作答的对象，是认为兵、食比信更重要，否则就是迂阔的一类人。恐怕当时这一类的人相当多，因而提出这个质问。

由此可见，对兵、食的重视不只是李卓吾等个别人的事，关于这个问题我们暂且搁置不论。先看冯从吾的回答，他一方面承认“去食于理难通”；但结论仍以信为第一义，在这一点上，他和李卓吾是非常不同的。他甚至断言：“凡说要去信之人便是机巧变诈之人，便是偷生卖国之人，便是臣不臣、子不子之人。”[50] 这和偏重兵、食之人是正面对立的。

我们怎样理解在重兵、食这一点上相同、而在结论上对立这种现象呢？以下先确认产生这种议论的社会背景。

背景之一是消耗掉庞大军费的镇边作战。“近岁宁夏用兵，费百十余万，朝鲜之役，七百八十余万，播州之役，二百余万”[51]，为了对付满洲女真族入侵而征收的辽饷，更增加了财政的紧迫，还有朝廷超过军费的胡乱花费，使得国库濒于枯竭（据张居正说，万历六年的岁入为三百五十五万九千八百余两，岁出为三百八十八

〔49〕《冯少墟续集》卷二《都门语录》。
〔50〕同上。
〔51〕《明史》卷二三五《王德完传》。

万八千四百余两，有约三十万两的赤字。以后，“边费日增，计每岁所入之数，尚少银百四十八万余两。”参照拙稿《别论》，第136—137页）。此外，还强制征收恶名昭著的矿税、商税等。所谓矿税，应是向矿山征收的税，但如所周知，这只是个名目，实际上是“矿不必穴而税不必商，民间之丘垄阡陌皆矿也，官吏农工皆入税之人也”〔52〕，是一种无差别的掠夺。征税人是由朝廷直接派出的宦官税监，税额等一切听由他们的恣意妄为，他们还任意地进行中间盘剥，以致“远近同嗟，贫富交困。……贫者……已绝其一日之生，至于富民，更蒙毒害”，〔53〕情形惨烈，因而激起了各地的民变。这样，边防的兵、食问题成了压迫人民的“食”的问题，于是东林派的官员们一方面建议施行屯田和开垦灌溉北方荒地，一方面开展反矿税等反宦官的抗议行动。以上所举有关矿税的事例，见于《明史》所载官员们的部分奏议，紧接在东林派的上奏文之后，其它的官员们不断地向皇帝谏奏，矿税问题成了保皇派和东林派的一大争论点。东林派领袖之一李三才上奏说：“陛下爱珠玉，民亦慕温饱；陛下爱子孙，民亦恋妻孥。奈何陛下欲崇聚财贿而不使小民享升斗之需！……自古未有朝廷之政令、天下之情形一至于斯，而可幸无乱者。”〔54〕他警告皇帝，不使民得“温饱”就要发生反叛，同样主旨的上奏文在当时为数不

〔52〕《明史》卷二三七《田大益传》。
〔53〕《明史》卷二一六《冯琦传》。
〔54〕《明史》卷二三二《李三才传》。

少，表明官员们的危机感是非常深刻的。事实上，在李三才提出这个奏议的1600年，“奸民以矿税故多起为盗”，[55]反叛已经萌芽了。因而，兵食问题不仅是解决安定民生与筹措军费之间矛盾的问题，同时也是地主、工商业阶层本身保全家产的问题，是名副其实的死活问题。

兵、食和信的对立，体现着皇帝和人民的紧张关系，即皇帝能否使人民得温饱，并以此使乡村秩序得以维持，进而使人民对皇帝保持忠诚。李卓吾的《兵食论》，是首先看到这种紧张关系的。《兵食论》的写作时间，据我的推断，是1582年（张居正的卒年）到1590年之间，在丰臣秀吉出征朝鲜（1592年）之前，和上述李三才上奏时相比，事态还没有那样严重。但《兵食论》已经指出，去兵、食则民“不信上”，至少，他从民众整体的立场向皇帝要求通过重视民生来确立信。在这一点上，可以说他有先见之明。

在这种重视兵、食的风潮中，为什么冯从吾一个人在其结论上重视信呢？我认为原因有二，一是冯从吾这番话是在1621年说的，这是满洲女真族（后来的清王朝）的后金军在辽东打败明军、开始入侵中国本土之年，这一点是必须考虑的。也就是说，质疑者恐怕是作为民众整体、以保全自己的家产为重，而冯从吾则不同。对他来说，外敌入侵是比什么都重要的问题（这从

〔55〕《明史》卷二三二《李三才传》。

冯从吾的“边境失守，军队溃败，只缘缺少一点忠义之心”[56]这句话也可看出来。恐怕“机巧变诈、偷生卖国”之人，就是指的对拒敌守土持有二心的人)。二是面对如此危机，他恐怕比任何质疑者都敏锐地感觉到维持乡村秩序的必要性。他把这个危机比喻为富家遭强盗入门抢劫，他说，纵使富家固户牖、备弓矢、畜健仆，但如果家族之间没有孝、慈、恭、友等品德，这个家就要从内部崩溃。[57] 与上一节中他的立场结合起来看，这显然反映了戒备乡村秩序将遭破坏的地主阶层的利害观。也就是说，他所主张的信，就是如何从明王朝的存亡危机中保护自己。其具体办法是，一、作为士大夫来说，要通过对明王朝尽忠、尽节来保卫乡村秩序不受外来的侵害；二、通过从内部巩固乡村秩序，在社会暴乱中保卫乡村（七年后的 1628 年，爆发了李自成的造反)。由此可见他的地主阶层的视点是极为浓厚的。他绝不是站在民众整体的立场上向皇帝要求重视民生，而是作为有保卫国家体制——乡村体制的责任的士大夫一地主阶层来讲话。

从这样的视点再来看《兵食论》，将会怎样呢？前面，我们把李三才和李卓吾看作同是站在民众整体立场的，但李三才是站在和民众没有矛盾或主导民众的地主阶层的立场，直接向皇帝要求地主阶层的经济安定；而

---

〔56〕《冯少墟续集》卷二《都门语录》。

〔57〕同上。

李卓吾的《兵食论》则是客观地、普遍地说明没有民众整体的温饱，信就不立的道理，二者之间存在微妙的差异。李三才以“贫富交困”一语，把地主、佃户都纳入“民”中，但同时他又从主导佃户的地主的立场，把信限定为全体人民与皇帝的上下之信；而李卓吾的信则更进一步，把一般民众之间亦即地主、佃户相互间的信的问题也包括了进去，这就是二者之间的差异。只要地主阶层作为自身的要求而向皇帝要求而温饱，那么地主佃户两个阶层间的对立就是第二位的，但说到民之整体的温饱问题，地主、佃户之间的利害当然不一致。不仅如此，如把李卓吾的主张加以推衍，则所谓“顽佃抗租”等下层农民的物质要求作为乡村秩序的基础就难以得到支持。

之所以产生这样的差异，原因只有一个，就是李卓吾把民众整体内部的地主、佃户放在同一平面上，而且把两者的温饱问题也放在同一平面上。

同是重视兵、食，但归根到底把信看作第一义的冯从吾，更明显地使民的温饱从属于乡村秩序，这和他把欲望限定在地主阶层视野内的立场是一致的，而和无限定地容认民众全体之欲望（温饱）的李卓吾的立场绝不相容。

两者的对立，乍一看，是重视兵、食和重视信的不同，但实际上是视点的不同，一个站在地主阶层的视点上，一个站在民众整体的视点上，这已大致澄清。那么，李卓吾所说的民众整体是从什么立场来说的呢？对此有探讨的必要。

从根本上说，他所谓的民众整体，是否孕育着否定地主阶层的阶级性统治的向量呢？论及这个问题，首先要考察李卓吾和东林派有哪些相同点和不同点。

首先，对于为臣的忠节孝义，李卓吾的朋友说他“读书每见古忠臣烈士，辄自感慨流涕，故亦时时喜闻人世忠义事”〔58〕。李卓吾在反驳别人对他的责难的一封信中说：“我未尝不言孝弟忠信也，而谓我以孝弟为剩语，何说乎？”〔59〕在这一点上，他和东林人士没有差别。我们再看下面一例，东林人士鹿善继说：“忠义固在人心，而激劝系于主术。如报功之典未明，则报国之忠不奋。”〔60〕从忠的观念方面来说，东林派人士比只强调报恩的李卓吾显得冷静。〔61〕

对于士大夫的使命观、伦理观又如何呢？指责假道学“口谈道德而心存高官，志在巨富”〔62〕的李卓吾，和“豪杰之士不起温饱之念、官爵之念，唯念吾之君、民”〔63〕的高攀龙，二者之间没有不同；面对以堵塞灌田之水而索贿的贪官，李卓吾声言“吾安忍坐视全邑万顷，而令余数亩灌溉丰收哉！”〔64〕他竟然要忍受干旱之害。这和告诫子孙“浊富不如清贫，勿嘱托上官以利货

〔58〕《焚书》卷四《附周友山为僧明玉书法语》。〔中华书局版第144页〕
〔59〕《焚书》增补一《寄答留都》。〔中华书局版第265页〕
〔60〕《鹿忠节公集》卷四《覆追录戚继光疏》。
〔61〕《焚书》卷一《复邓石阳》、卷三《高同知奖劝序》等。
〔62〕《焚书》卷二《又与焦弱侯》。〔中华书局版第48页〕
〔63〕《高子遗书》卷八下《答孙司理子嗇》。
〔64〕《焚书》卷三《卓吾论略》。〔中华书局版第85页〕

贿”[65]的邹元标，二者之间没有什么不同；批判高官“一旦有警，则面面相觑，绝无人色，甚至互相推诿，以为能明哲”[66]的李卓吾，和上述指责“偷生卖国”之辈的冯从吾，二者之间也没有不同。

对于民的视点，至少在与皇帝的上下关系的领域内，二者都重视民生，这在上述李卓吾和李三才的对比中已看得很清楚。东林派巨擘高攀龙（1563—1626）甚至说：“自天子下至一邑之宰，稼穑焉而食，民之力；布帛焉而衣，民之力；……一举目，靡非民力也。”[67]东林派在对皇帝显扬民力这一点上，甚至超过了李卓吾。

另一方面，二者之间最鲜明的不同，是在对张居正的评价问题上，可谓截然相反。那么，是如何地不同呢？

先看李卓吾的说法，他说“江陵（指张居正——沟口注）宰相之杰也”[68]，“士为知己死，死且甘焉，……但此语只可对死江陵与活温陵道耳。……今惟无江陵其人，故西夏叛卒至今负固”[69]，“（天下危急之际）今日真令人益思张江陵也”[70]，这是在危急之中，李卓吾对张居正强有力的执政追慕不已。他还说：“臣之强，强于主之庸耳。……天下强国之臣，能强人之国而终身不谋

〔65〕《愿学集》卷一《家训》。
〔66〕《焚书》卷四《因记往事》。〔中华书局版第156页〕
〔67〕《高子遗书》卷一〇。
〔68〕《焚书》卷一《答邓明府》。〔中华书局版第16页〕
〔69〕《焚书》卷二《与友山》。〔中华书局版第69页〕
〔70〕《焚书》卷二《答陆思山》。〔中华书局版第69页〕

自强，而甘岌岌以死者，固少也”[71]；又说“君不能安养斯民，而后臣独为之安养斯民”[72]。这恐怕是他在张居正死后的动乱期中，期待出现强臣以复兴正在相对地弱化的明王朝（严格地说，即内阁）的权力。

对此，东林派是怎么说呢？正如在顾宪成反张居正活动中所见，他对张居正持严辞批判态度，“（严）嵩之鉴不远，而居正蹈之，居正之鉴不远，而（申）时行又蹈之”，[73]他们甚至把张居正比作恶名昭著的明朝中叶的严嵩，而且这个批判还波及事实上追随神宗专断的申时行等宰相们。不久，他们就以此和宦官魏忠贤形成对立，相继受其迫害死在狱中。本来，东林人士之所以被称为东林党而受到迫害，就是由于他们对抗皇帝一元的专权，这甚至是他们政治活动的主要部分。因而他们打开危局的办法和李卓吾的不同，他们提出尊重公论这一政治方向，例如“夫天下可以一人理乎？恃一人之聪明而使臣下不得关其忠，则陛下之耳目有时而壅矣”，[74]“公论者，出于人心之自然，……故有天子不能夺之公卿大夫，公卿大夫不能夺之愚夫愚妇者”，[75]在“序章”中我们已介绍了这一方向。这里所说的愚夫愚妇，可以看作是以自耕农为首的，包含乡村中、小地主在内的

---

〔71〕《续焚书》卷二《论汇·强臣论》。〔中华书局版第77—78页〕

〔72〕《藏书》卷六十八《外臣传·吏隐·冯道》。〔《李贽文集》（第三卷），第1299页〕

〔73〕《明史》卷二三一《钱一本传》。

〔74〕《刘子全书》卷一五《面恩陈谢预矢责难之义以致君尧舜疏》。

〔75〕《从野堂存稿》卷一《公论国之元气论》。

地主阶层，或在他们主导之下的佃户阶层，或城市的工商阶层。因此，所谓公论，就是对抗皇帝一元化专制的乡村地主阶层和城市工商阶层等富民的声音，也可说是为他们的利益代言的东林派的声音。他们不是要通过强化皇帝一元专制来解决皇帝方面的危机，而是以拥护乡村、城市的富民权益为第一义，要克服富民方面的危机。在这一点上，他们和李卓吾之间显然存在着裂隙。

在李卓吾一方，也确实否定“吾之条理”，这是和否定上下式结构的一元化秩序相联系的，是对由上强加于下的“吾之条理”的否定，不是否定在上者的顺应“民物”。也就是说，只要能出现英明的君主或宰相，能正确地对待民的欲望，把它纳入施政的范围，则毋宁希望皇帝或宰相的权力强大，其政治力不是依据“吾之条理”，而是重视现实，有时甚至可以是功利的。李卓吾所希望的就是这种柔和灵活的政治。基于这一看法，他把秦始皇评为“千古一帝”，对于历仕四朝十二君、被王船山酷评为“媚主”、“卖主”、“藏奸”[76]的冯道，李卓吾认为由于他历仕四朝十二君，所以才使“百姓卒免锋镝之苦”，肯定他使“民得安养”的功绩[77]。在这一点上，李卓吾与东林派之间的裂隙绝不是很小的。

这种差距在于怎样描绘政治图景这个问题上。李卓

〔76〕《读通鉴论》卷二十八—二十九。

〔77〕《藏书》卷六十八《外臣传·吏隐·冯道》。〔《李贽文集》（第三卷），第1299页〕

吾说："民得安养后，君臣之责始塞"，这个以民得安养（具体地说，就是满足民的欲望）为基础的政治观，与东林派的政治观没有不同；但他的"君不能安养斯民，而后臣独为之安养斯民，而后冯道之责始尽"[78]，这种臣观，显然和他对张居正的评价相通，事实上，他是以君臣一体的旧有的君—官—民—元秩序为图景加以描绘的。即是说，以国家为一个共同体，但要以共同体中民的欲望为政治主体，使原先的君臣—民的政治秩序来一个逆转，成为民—君臣。在这一点上，他比东林派的政治观领先了一步。但这个构图并没有打破原来的里甲体制（即国家共同体）的框架；从而他所设想的民，是依据里甲体制使地主和佃户没有区别地平列为皇帝之民，事实上就是里甲体制下的里甲式的民。

然而，东林派的设想则不同于此，如前所述，那是富民主导型的乡村共同体式的图景。因此，不论是李三才所说"民慕温饱"的民，还是下一章介绍的黄宗羲所说"后世之田，民之所买，此民土，非王土"中的民，都不是把地主和佃户横向排列的里甲制式的民的整体，而是以地主、商人等富民阶层为主轴，把下层民众置于其卵翼之下的纵向排列的民。李卓吾的横向排列和东林派的纵向排列之不同，并非只是排列的左右或上下。纵向排列是作为乡村共同体的纵向排列，也就是按照父家长的秩序组织起来的纵向排列，主导这个纵向排列的东

---

〔78〕《藏书》卷六十八《外臣传·吏隐·冯道》。

林式的民，是担当父家长共同体秩序中枢要之任的民，因而处于最应该重视“信”的位置。由前述李三才的言论可知，对于他们来说，“兵食”就是乡村共同体经济、军事的安宁，所以把它作为第一义的东西向皇帝提出；但对作为乡村秩序主宰者的立场而言，“信”对下层民众也立即成了第一义的东西，它具有对上、对下的两面性。如《别论》中所述，东林派站在反宦官（即反皇帝）的立场，针对矿税等皇帝一元专制，主张阖村予以抵抗，而同时，对抗租、奴变等乡村内部的民变，则主张予以镇压。这些做法和其两面性是相通的。

两者的这一不同，自然也反映在各自的“公”的内容上，如在《别论》中论及陈龙正（1585—1645）那样，冯从吾的“公”，也大略和吕坤（参照“序章”）的“分”的调和大致相同，具体地说，就是“富以能施为德，贫以无求为德”这种施恩和服从的“分”。李卓吾的“公”，没有这样的具体性，它只是提出满足国家共同体内的民欲整体，只给人一种相当抽象的印象，这一点从以上所述可以推定。

虽然如此，这丝毫也不意味着李卓吾具有反地主的倾向。例如，李卓吾评价著名的清官海瑞说：“公独卵翼穷民，而摧折士大夫之豪有力者”、“（海瑞）独亟清丈，以苏贫民而均其赋”[79]，这和东林派的对抗豪强（即特

---

〔79〕《续藏书》卷二十三《忠节名臣·太子少保海忠介公传》。〔《李贽文集》（第四卷），第541页〕

权性大土地所有者)、主张均田均役（即负担税役的公平化）在结果上相同（他的这个评价也和张居正的反豪强即皇帝一方的反豪强相通）。再者，在他肯定私的议论中说："服田者，私有秋之获而后治田必力；居家者，私积仓之获而后治家必力。"[80]其中的"服田者"、"居家者"，分别是指小农、佃户和地主（包括工商业者）而言，李卓吾晚年寄居的马经纶的宅舍，附有田地七八十亩，用他自己的话说是"可召人佃种"[81]，这样，地主、佃户两个阶层，当然都在他的视野之中。而且他的交游中大半是地主阶层，由此可见，他不存在反地主的倾向；对下层民众的叛乱，他毋宁是主张镇压的，[82]因而他的立场和地主（士大夫）阶层的立场也是相通的。

然而，由于他的政治图景是属于国家共同体式的，所以即使他的立场和地主（士大夫）阶层的立场客观上相通，但他的民众整体的视点，事实上抹杀了地主、佃户的对立。他的"兵食"是重视民众整体的兵食，而且是重视反"信"或无"信"的兵食，因此其中又孕育着危险性。何心隐也持有君民一元的视点，他说："我有田产，不有君以统于上，则众寡相争，田产不得以相守也。今我得以守其田产者，得非君所赐欤?"[83]这和前

---

〔80〕《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》。〔《李贽文集》（第三卷），第626页〕

〔81〕《续焚书》卷四《书遗言后》。〔中华书局版第96页〕

〔82〕靳岱同《李贽与〈水浒〉》（《历史研究》，1976年6月）。

〔83〕《何心隐集》卷三《聚和率养谕族俚语》。

述黄宗羲的“民土”之说（参照下一章）正好相反，这也是国家共同体式的构想。不论是李卓吾还是何心隐，如果由于他们的政治图景是旧式的，而使他们对欲望的肯定反而被看成了异端，这不能不说是过于具有讽刺意味了。

不仅如此，李卓吾在他的旧式政治构图中出于对独特的“假”的反抗说：“先王教化，……只可行于三家村里不识字之女儿，而不可行于素读书而居民上者之君子。”〔84〕这本是他在一篇褒扬“孝烈”女子唐贵梅的文章中的话，但接着就明显地揶揄了“君子”（即“假装讲道德”的主导乡村秩序的士绅），他对“假”的批判，几乎是直接地向着和他同列的士大夫阶层，这也是我们在思考两者的龃龉时所不能无视的一个问题。在他的政治构图中，没有将重点置于乡村士大夫方面的视点，这反而使他盼望出现一个强有力的宰相。前述对冯道的评价，恐怕就是形象化了的满足民欲的宰相、注重“兵食”的宰相。《藏书》表现出的这种功利史观，讽刺性地受到东林派人士、无善无恶派的管东溟、后世王船山等几乎所有人士的非难和攻击。换个立场来看，顾宪成说：“李卓吾大抵是人之非，非人之是，又以成败为是非而已。学术到此，真成涂炭，唯有仰屋窃叹而已。”〔85〕顾宪成的慨叹，准确地指出了除掉“信”的、以“成

〔84〕《焚书》卷五《唐贵梅传》。〔中华书局版第209页〕

〔85〕《顾端文公集》卷五《柬高景逸》。

败”（即满足民欲的成就如何）为判断是非基准的、李卓吾的史观的功利性，这个批判对乡村秩序的主导者来说，是更有道理的（王船山《读通鉴论》和李卓吾《藏书》，两者与其说是史观的不同，不如说是立足点与视点的差异。对此问题，另稿讨论）。李卓吾的民众整体的视点和后来东林派人士的乡村士大夫或经营式地主的立场，在政治构图和道德所重上，本来就是难免有分歧的。

这种政治构图的不同，可能源自所属时期或所对应的时代局面的不同，即李卓吾居张居正时代，东林派居后张居正时代；在李卓吾时代，张居正的致力改革使明王朝还能够维持旧有的体制；在东林派时代，由于朝鲜战役、矿税、民变、北边的不安等内忧外患相继不绝，加上神宗皇帝多次专断独行（如三案、福王庄田等问题），使乡村秩序也处于严重危机之中。此外，还有一个不能忽视的情况，就是李卓吾的身世及其生活经历的特殊性。如已经证明的那样，他的家族世居福建省的贸易要地泉州府，其祖先经营贸易，其中也有信奉回教的人士，属于自由商人阶层，在他家中恐怕没有地主阶层的传统思想（例如，以“家训”的形式教子传家）。他一生靠官俸维生，而且退官后就告别家族，周游各地，不久又剃发出家，在流寓中终其一生。从他的出身和他的经历看来，他的经营式地主的视角肯定是薄弱的。不仅如此，在他的周围，“不事家产”、脱离世俗的气氛非常浓厚，例如他的朋友之一的袁中道，记述董其昌家遭民变

而被抢烧时说："所藏书画尽为灰烬，亦奇祸也。"[86]是旁观者的态度，和东林派人士的切实的现实性应对态度，调门迥异。东林派人士大多既是进士出身的高级官僚，并对重建乡村秩序非常热心，可说是在政治上和道德上的精英分子；而李卓吾和他周围的人，则是脱离政治、脱离官僚的倾向很强，与现实的政治与社会几乎没有关系，这也许是使他的士大夫与经营式地主的视角薄弱的因素之一。如此，因果相乘，他的立场在上述构图中扩散到民众整体。

如上所述，李卓吾或者是由于他的与普遍性地肯定欲望相联系的"真空"，或者是由于他拥有民众整体的视角而没有经营式地主的视角，或由于他的生活经历及其所处社会状况的不同等诸多因素，使他不能不被后人视作异端。但我们已经看到并重新感受到这一点，即：不论是他的真空还是他的民众整体的视点，其思想活动毕竟具有普遍地关照人类整体的质的深度。例如，我们再看前述围绕着兵食问题的讨论就会明白，提问者说，兵、食、信，哪个更紧要？这是把它作为对付危机的方策而提出来的。但李卓吾对此反问道，人伦在历史上是怎样形成的？人的道义建立的基础是什么？在这一点上，两者的出发点大有不同。虽然同是站在重视兵食的立场，李三才和提问者一方以及冯从吾等都是只想在政治层面上来解决它，而李卓吾则是要在思想和哲学层面

〔86〕《珂雪斋集》卷一一《游柿居录》。

上深入挖掘，予以说明。把兵食和信作为欲望和秩序伦理的关系来看，前者（李三才、冯从吾）是把兵食和信作为政策上的优先顺序问题来掌握的，因此针对危机的状况或对象，时而是李三才的兵食优先，时而是冯从吾的信优先，二者虽有相反的判断，但这只是为了维持乡村秩序在时宜上、政策上的对立。而李卓吾认为秩序伦理是在满足欲望后自然形成的东西，他从秩序伦理的本质性存在方式方面提问，其出发点本身已超越了时宜和政策的当否而具有普遍性。假设即使他的“童心”和“穿衣吃饭”是从里甲式民众整体的立场说的，那么，他的这个出发点的普遍性，反而由于是民之整体而很容易地甚至超越“民”的框架而关照到一般人，仅此一点，它就具有作为思想的普遍性和质的深度。

李卓吾出世的视野和以超时间的周期来透视时间这一“远见”，使他对人类整体的剖析更加深入，这一点在本书“上论”中已述及。但由于这一非凡的向着普遍的人间的切近以及“童心”和“穿衣吃饭”作为命题越是具有普遍性，反而使他和当时的状况不能不发生龃龉。对这一推移，我们深有感慨。

但如从反面看，这个龃龉显然已不只是单独的个人间的龃龉，而是在明末清初这一剧烈的转换期所发生的历史性龃龉，因此这个龃龉表现了这一转换期的不平凡的曲折。正是在这个龃龉中，我们反而得以了解当时历史的活跃脉动。

如果我们不把视点只限于明末清初，而把从明代中

叶到清代中叶这三百年的历史时期置于我们的视野中加以俯瞰的话，那么就可以清楚地看到连绵不断的历史脉搏的跳动。

有生之初，人各自私也，人各自利也。……后之为人君者不然。……使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。……向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎！[87]（黄宗羲）

人之有私，固情之所不能免矣，故先王弗为之禁。非惟弗禁，且从而恤之。……合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。……世之君子必曰“有公而无私”，此后代之美言，非先王之至训矣。[88]（顾炎武）

理尽则合人之欲，欲推即合天之理。于此可见：人欲之各得，即天理之大同。[89]（王船山）

不愿人之施诸己者，则以此絜彼，而知人之必不愿也，亦勿施焉。以我自爱之心而为爱人之理，我与人同乎其情，则又同乎其道也。人欲之大公即天理之至正矣。[90]（王船山）

---

〔87〕《明夷待访录》“原君”。〔《黄宗羲全集》（增订版）第一册，第2—3页〕

〔88〕《日知录》卷三《言私其豵》。〔《日知录集释（全校本）》（上），第148页〕

〔89〕《读四书大全说》卷四。〔王夫之著，中华书局，1975年，第248页〕

〔90〕《四书训义》卷三。

以上所引，是明末清初具有代表性的所谓三大思想家的言论。我们在其中可以看到，李卓吾的“私”、“穿衣吃饭”，或否定“吾之条理”的无人无己之大同，都现实性地展开了。

黄宗羲认为，治世的原点在于满足民的自私自利，就是排除自上而下的“君臣一民”一元化的“吾之条理”（君主一己大私性公）；顾炎武所说的是以民的自私自利为其基体（即以“性之真”为内涵）的更高一层的“公”的构筑；王船山认为，要一面排除个体的人欲和人欲之间各自的“有己”，一面追求一个贴近人欲之新的存人欲的天理，也就是人欲相互间的相关性理。这些都是以新的政治意识形态、新的公观和天理观，把李卓吾的“真空”以及他虽在眺望但还尚未看清楚的那个“先”，沿着他的主观的意图继承下来，并使之得到充实。这已是无须赘言了。“童心”中“生”和“性”的矛盾，也被这样的“公”和“理”所止扬，并因此而再生于下一个时代。

与此同时，我们还看到黄、顾、王三人都对李卓吾加以严厉的批判，如黄宗羲在《明儒学案》中说何心隐一派“非名教所能羁络”，对同一派的李卓吾，甚至连名字都抹杀不提。顾炎武在《日知录》中介绍了张问达弹劾李卓吾文之后说“小人之无忌惮而敢于叛圣人者”，把他流放于名教之外。王船山则不只攻击王龙溪、何心隐、李卓吾，甚至连袁中郎、钟惺、焦竑等也成了攻击对象，如在《读通鉴论》中说：“导天下于邪淫，以酿中

夏衣冠之祸，岂非逾于洪水、烈于猛兽者乎！”[91]这些与其说是批判，不如说是排斥异端的弹劾文，比起东林派对李卓吾的批判来，其调门高八度。由此可见，在明朝的崩溃过程中他们是如何地愤恨于所谓民心的荒废而使弹劾声调提高的。这种气愤真情是他们在动乱之际，以士大夫式的自觉意识无比真挚地应对现实的表现，其应对的真挚也就是对明末清初特殊的社会现实富有责任心的体现。反过来，这又是产生前述新的社会秩序之意识形态的根因。思考至此，对于他们弹劾的严厉程度也许还会生出另外的感慨。

黄、顾、王三人，和东林派相同，都想构筑一个乡村共同体式的秩序，在这个意义上，他们是新的政治和道德秩序的担当者，对于这个问题此处无暇详述。总之，李卓吾的“童心”，被东林派和黄、顾、王等批判者或排斥者从思想上继承下来，虽然乍一看它们之间有很大的龃龉，但这一思想继承的内涵大体上是符合李卓吾的真意的，以上所述已经廓清其概貌。

---

〔91〕《读通鉴论》卷末《叙论》三。〔中华书局版第1111页〕

第二章　《明夷待访录》的历史地位

绪言——从民本思想脱胎而出——从君民一元化到“富民”分权式专制——黄宗羲思想在其后的发展

一、绪　言

梁启超、陈天华等清末革命人士从主张民权、共和的立场出发，称黄宗羲为中国的卢梭，还特别提出《明夷待访录》中的《原君》、《原臣》两篇加以彰显，对此，岛田虔次氏已有详尽的介绍。[1] 黄宗羲被他们看作是中国民权思想的源泉。但同是在清末，有一个顽迷固陋的人士李滋然，于1909年著《明夷待访录纠谬》一文，说“后世无父无君之革党，……皆矫托《明夷待访录》以张其凶悖”，他怀着危机感，把《明夷待访录》看作是反君主制主义的渊薮，几乎逐条对其加以批驳。革命派也好，保皇派也好，把黄宗羲评为反君主制和民权

〔1〕 岛田虔次《中国革命的先驱者们》(筑摩书房，1965年)。

主义的先驱人物这一点是相同的。这么看来，就如保皇派把《明夷待访录》视为眼中钉那样，在清末的民权、共和思想中，该书应占有很大的比重。再者，新中国成立以后也大致继承了这个评价，例如侯外庐就把黄宗羲的思想纳入了“近代民主思想”的范畴。[2]

梁、陈处于共和革命时期，侯处于人民民主主义革命时期，他们各自所处的时期虽然不同，但在把黄宗羲思想看作后来中国革命的思想源泉而给予重要的历史地位，并作为值得夸耀的历史遗产要继承、发展下去这一点上是共同的。他们都是把历史作为和自己的历史使命相联系、也就是和自己的现在与未来的历史课题相关的东西，要从主体性或实践性立场来掌握它的，因此我对这些评价有一定的认同。但从另一方面说，问题也就出在这里。

梁、陈的情况是过于执著于自己的民权思想，甚至把连黄宗羲本人都想不到的民权思想也性急地、主观主义地假托于黄宗羲，因此而忽略了真正应当继承与发展的历史实相。于是他们就认为，中国在黄宗羲之后没有出现第二、第三个黄宗羲，而欧洲在卢梭之后则出现了千百个卢梭，对于中国的此种落后状况感到焦躁不安。这种无可奈何的焦躁固然是源自外来的欧洲压力，但想要把欧洲的近代直接地适用于中国这种一元化思维，也并非十全十美；或者说这只是初期革命家的常态而应予谅解。然而，作为历史学家的侯外庐对黄宗羲的评价的

---

〔2〕 参照侯外庐《中国思想通史》第5卷第1篇《十七世纪的启蒙思想》第2节。

确是有问题的。他的历史观是马克思主义的，但他没有使马克思主义彻底相对化，因此他的历史观不免公式化和教条化。马克思是以欧洲为背景来考察历史的，所以继封建社会而兴起的是资本主义的近代市民社会，我们当然不能离开这一事实，但绝不可以把马克思学说直接运用于中国，这是无须反复说明的。由于侯外庐没有使马克思主义彻底相对化，所以他的“近代”和“民主”都过于以欧洲为原型。虽然他就16至17世纪中国农村的实际，对经济基础进行了详细的分析，但却没能充分利用这些分析研究的成果。如把黄宗羲的反君主倾向的思想比拟为人权宣言等，侯外庐的《中国思想通史》反倒因此忽略了黄宗羲思想在17世纪以后中国式继承、发展的脉络的主线。他的历史观敌不过另一伟大的主观主义者毛泽东的农民斗争一元史观（如《中国革命和中国共产党》）也是必然的。本书对此问题暂不讨论。

以上所述是中国方面对黄宗羲的评价[3]，由于它不

---

〔3〕 在民国期间，对黄宗羲思想有一个出自可谓另一种农民斗争一元史观的评价，那就是谭丕模的《清代思想史纲》（开明书店，1940年）。他反对把黄宗羲思想比拟为民权思想，他说，黄的“重民”是“开明地主”的思想，归根到底，只是为了缓和与农民的阶级矛盾、对立，以此来保全地主阶级的“自救”方针。说黄的思想是开明地主的，对此我没有异论，但说黄的“重民”是出自地主阶级的“自救”，对此我很难同意。根据他的说法，黄为了缓和农民的反抗才提出限制君权，但如果是这样，黄所提出的与限制君权相表里的“天下之人”的“自私自利”，就成了农民的自私自利，也就是说黄作为地主阶级的一员却代表农民向皇帝要求满足他们的自私自利，这实在是奇妙。既然如抗租等农民对地主的反抗是出自他们的自私自利，那么代表他们说话对地主来说岂能是“自救”？简直是“自杀”。问题在于他把黄“重民”的“民”看作农民，我的看法和他的不同，我认为黄所说的“民”是指地主、工商业者等富民阶层，从而所谓“自私自利”的要求是

符合中国思想史的实际，所以日本方面的大多数研究者不赞同此说，他们的看法是，仅从黄宗羲的反君主思想没有触及对君主专制体制本身的批判这一点看，不能把它比拟为资产阶级的近代民权、共和思想。这一点我是可以充分赞同的。那么，对他的几近“无君”的对君主的激烈批判，应该如何评价呢？在认为它只不过是停留于汲取孟子以来的民本思想之外，还应予以何种积极的评价呢？对此，虽然有人作了些尝试，[4] 但很难说是成功。结果，令人遗憾地，迄今还没有确立一个能够取代民本评价的有效视点。

因此，这里把问题限定为下列几个：《明夷待访录》反君主性质的思想，虽是汲取民本思想而来，但它又是怎样据此迈出新一步的呢？明末清初作为一个历史分期，此时的思想在哪一点上具有划时代意义呢？它又是经过怎样的继

包括黄在内的富民阶层的要求。在这一点上，我的见解和谭丕模是对立的。

此外，关于革命后的中国对黄的评价，参照佐野公治《清初思想研究的现状和问题点》（《中京大学教养论丛》第7号）。

〔4〕 岛田氏不同意仅以黄没有批判君主制本身就认为他不进步的看法（上举书）。也就是说在君主制的框架内也有一定程度的思想进步，我对此也有同感，但岛田氏没有说明自己的具体见解。又，佐野公治在他的《〈明夷待访录〉中的易姓革命思想》（《日本中国学会报》第17集）一文中，对把黄的思想直接地比拟为近代民权思想和认为黄的思想仅停留在儒家道统的框架内这两种倾向，在上举论文（前注）的基础上又进一步地加以批判，并提出黄的思想是儒家道统中的新要素。具体地说就是，宋明理学中有实质上否定易姓革命的倾向，而黄则明确地肯定易姓革命，他藉《明夷待访录》指出来这一点。这和我们所看到的明末新政治观相对应，使人很感兴趣，但这里的易姓革命和雍正皇帝的《大义觉迷录》中的易姓革命有什么不同呢？也就是说它和清朝鼎革的易姓革命有什么样的关系呢？或和明末清初的其它新思潮有什么样的关系呢？这些问题尚待究明。

承而发展为民权主义的呢？以下，聚焦这几个问题进行探讨。

二、从民本思想脱胎而出

黄宗羲的反君主思想，在多大程度上沿袭了古已有之的民本思想呢？是在哪一点上沿袭了呢？关于此问题，我们试取宋末元初的邓牧《伯牙琴》一书，尤其是其中的《君道》、《吏道》两篇的思想和黄宗羲的加以比较，观其异同，这也是一个研究方法吧。

简而言之，我以为他们君主观的共同点是：①君主以民的苦乐为第一义，绝不能以自己为本位。②天下不是为了君主而存在的，是为了民而存在的。①是和君主有德、②是和易姓革命思想相联系的，这两者形成民本思想的双璧，是他们反君主思想的共同基调。在这一点上，可以说他们都处于民本思想传统中。

那么，他们的不同点是什么呢？首先，我们举出乍一看似乎相同而实际并不相同之处来。邓说“共人主理天下者吏也”（《吏道》），黄说“缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工”（《原臣》）。从文字表面上看，都是说官僚应和君主共治天下，或更清楚一点说，官僚应负有治理天下的权限和责任，这是他们的相同之处。在这个限定内，从宋以来的君—官—民这一君主专制体制来看，他们所说都是当然的，但细看他们所说的内容，就可发现其间存在很大的差异。

《吏道》的主旨是，应选择有才的贤者为吏，绝不容

许对低贱民众如虎狼，要求为吏者品质高尚，行为廉洁。而《原臣》的主旨如所周知，认为臣不是为君主一家服务的，而是为了万民，从这一角度来看，不应当服从的，即便是君命也不应当服从；强调以万民为基础的臣的自立性和主体性，换言之，主张臣应该从以往有私产的官僚的状态中解脱出来。

概括地说，前者的吏，在有德的君主之下，顶多是个清官，因而只要以君主为治世原点的旧有的君—民这种自上而下的单线“向量”（vector）没有动摇，吏就在这个向量的包容下和君主成为一体，他是作为一名有私产的官僚而存在的。而当“君不君”或君无道，吏只能“谏之”或“去之”，但即便视君“如国人”、“如寇雠”，也绝不会否定以君为治世原点这一原则，因此前者的吏的思想没有脱离旧有的君臣观。

后者所说的“分治”则与前者的吏不同，首先，它不以君臣一体的原则为起点，[5]而是以万民为基础和媒介试图建立一种新的君臣关系。这个主张，在继《原臣》之后的《原法》、《置相》、《学校》等篇中得到了更清楚的阐释。在《原法》篇中，针对过去以君置于法外或法上的在君主操纵之下的法，主张建立一种并贯君民的天下之法。《置相》篇提出加强非世袭的贤能宰相的权威，使世袭的愚不肖的君主“亦有所畏而不敢不从

---

〔5〕《置相》篇有这么一句话：“官者，分身之君也”，这个“分”字，就是“职分”。就宰相来说，是“君之师友”，他的这个观点是一贯的，如“其主亦有所畏”、“宰相以白天子，同议可否”等。

也”。《学校》篇则主张为了不以朝廷的是非为是非，而以天下的是非为是非，应培育能够为公论代言的人才。总的说来，就是把治世的原点从君主移到万民，旧有的皇帝一元的专制权力就会因此空洞化，再以可称为公论基础的“分治”来填补这个空洞。这是把公论纳入专制权力内，然后以此进行权力的重组和再生，在可称为专制分治式的政治路线上，设想新的君臣关系。也就是冲破自古以来的君主原点式和德治主义政治观，以及由此生发出的君臣一体式、私产官僚式的君臣观和官吏观，并从此再前进一步。这一点是后者与前者的不同，也就是乍一看两者相似但内涵不同之处。

其次，再说两者在根本上不同的一点，即黄宗羲肯定民的自私自利，甚至说“向使无君，人各得自私、各得自利也”，作为抗拒皇帝“大私”的实际主张，它甚至发展到“无君”这种攻击性言论。治世的原点从君主移到万民之民，具体地说，就是这个自私自利性主体或客体的民，只有这个民的主体性或客体性觉醒和自立，〔6〕才是展望上述新的君臣观的基点。以上是我个人的看法。

也许有人问，这种使民的欲求得以满足，因而把治

---

〔6〕 这个新的“民”观，如以下所述，始见于李卓吾的言论，后来为东林派更具体地继承下来。此外，以前的各种日译，或把“自私”译为“只关心自己的私事”（前举岛田氏书），或译为“只考虑自己一个人”（山井湧《明末清初政治评论集》，平凡社），或译为“自我本位”（西田太一郎《明夷待访录》，平凡社，东洋文库），但都忽略了这个“自私”更具体地含有家产、田产等的私人所有这一内容，这里应予指出。

世的原点放在民上，只这一点不就是民本思想的主旨吗？但自古以来的民本，主要是指君主单方面自上而下地施惠于民，即使把这一点定为原点的民本位治政，这种原点的设置也仅是在于君主的仁德意识中，是否民本位完全取决于君主方面的裁决。因此，民只能把命运寄托于君主的仁德之中，也可说是被统摄于君主的裁决之中，是一种主体缺失的存在，绝不能成为我所说的把原点作为自身之物的民。换句话说，由于民本的治政全靠君主的仁德，所以古来的民本思想实质上是君主的思想，全能（almighty）只在君主方面。更尖锐地说，民本思想是君主方面为了温和地（flexible）维持其专制政治并使之可以再生的一种安全阀（valve）的思想。退一步从民的方面来说，民本思想客观上很容易流为恳求君主施恩的一种乞丐思想。

黄宗羲则不同，他不是向皇帝请求施恩。他主张的自私自利性的民，如下一节所说，是自己以自己之力而存在的自觉的主体性存在，是皇帝的主观的仁德意识所统摄不了的，在具有“私”这一点上，又是和皇帝相抗衡的实势的、俨然的客体性存在。基于这种主体性兼客体性自觉，他提出来皇帝也（与民）并贯于天下之法、强化宰相的职能、培育担任天下之是非的人才等主张，也就是重新检讨君臣的存在方式，这就是黄与邓的不同点，更深入地说，也就是和以往的民本思想之间决定性的不同点。

总而言之，只有这个自私自利性的民的主张才是

《明夷待访录》的主旨，并围绕此主旨构成了各篇。“向使无君”这样矫激的反君主式发言，也是以民的自私自利性主体得到满足与否为主要着眼点，接着说：“呜呼，岂设君之道固如是乎！”显然，这是向君主之道的反问或对“设君之道”的探索，但绝不是以“无君”本身为目的。这就是称它为反君主式思想而非反君主制思想的缘故，但虽说是反君主式，而他所积极主张的却是容认民的主体性自私自利性在体制内得到满足的君主制，这就是以上所看到的他的新君臣观、官僚观，所以如下面所述，把他的主张限定为反明朝专制（即反里甲专制）尚无不可，而绝不能说它是一般性、超时代性的反君主专制。

再重复一下结论，这个打破旧有的民主思想框架的新政治思想，是以具有明末特征的、自私自利性民之主体性和客体性自立为根柢的。

那么，这个自私自利式的民，是否就是梁、陈等所设想的共和民权主义式的民呢？不是的，说明见下节。

三、从君民一元化到“富民”分权式专制

首先，我们大略地看一下黄宗羲的具有反明朝专制性质的思想产生的时代背景。在拙稿“另文”中，对此已粗略阐明，就是张居正死后的神宗时期和继后的熹宗时期宦官超越以宰相为首的官僚体制的横恣专权。这在册立太子和矿税等问题上表现得最明显。在“另文”中

我主要是通过申时行来论述的，其后我读了王锡爵、叶向高等的相关文献，确认了宰相无权的状况没有变化，他们都继续对这一状况感到苦恼。如天启三年叶向高说："臣闻先臣王锡爵之告皇祖曰，今之阁臣乃天下第一困穷无告之人，盖以无事权之官当天下之责望，……进退惟谷……"，[7] "昔之宰相，事得专行，故不必于谋议。今之阁臣，虚冒相名，自票拟而外，毫无事权。苟中有所见，而默无一言，是并谋议而失之矣。"[8] 等等。在神宗朝执政时期还发生过一个福王授田问题，叶向高在这时期的奏议几乎都被这个问题所占，可见这是继册立和矿税问题之后当时天下的问题之一。面对接连不断的谏阻奏文，神宗以种种借口抵挡，试图贯彻初衷，这种一意孤行的做法在册立问题上已经被证实，这次对可称为第二幕的授田问题也异常坚持己见，一下子给予福王常洵庄田四万顷。《明史》[9] 对此暴行的记述非常简洁，只说"尺寸皆夺之民间，海内骚然"，"所司力争，常洵亦奏辞，得减半"，但在叶向高看来却是："福王富贵已极，纵减此分外之庄田，亦有何损？……且河南、山东、湖广尽被水灾，……若加之以搜括庄田，将立生祸变，天下人且群起"，[10] "自矿税之兴，天下之人固疑皇上以此为福王之地。试使割内帑什一以予

〔7〕《纶扉奏草》卷一〇《乞休，第三二疏》。
〔8〕《纶扉奏草》卷八《条陈时务疏》。
〔9〕《明史》卷一二〇。
〔10〕《纶扉奏草》卷二三《请减福藩庄田揭》。

王，可数世而不能尽也，又何必与民间争此区区之田土乎”，[11]“自矿税之行且二十年，四海之膏脂已尽，内帑之堆积如山，人疑皇上尽为王计……”[12]等等。

福王授田问题固然被认为是引起天下祸变的一件大事，[13]但值得注意的是“与民间争田土”、“自矿税之行，……内帑之堆积如山”等话。围绕着矿税问题，宰相、官僚、乡绅等与皇帝、宦官之间的对抗，《别论》及其它文章对此已有详尽的论述，这里不再重复。在福王问题上同样可以指出的是如下事实：皇帝对民间财产（主要是田产）的专横的、“大私”性的掠夺与围绕着它的民和皇帝几乎发生祸变的对立，以及连宰相也不容分说地被推到了民的立场和反君主的立场。黄宗羲所说皇帝的大私对民之自私自利的抗衡这个认识，从整体来说是站在什么立场上？自私自利的内涵是什么？上述事实对于研究这些问题具有启示作用。

如实而言，神宗、熹宗时期皇帝、宦官的专横，是以通过矿税、王府庄田等具体问题强夺民间私产的形式表现出来的；而宰相以下的官僚、乡绅，尤其是东林派人士则标榜公论，不畏苛酷的迫害，对之予以反击。这毕竟是基于他们自身的要求，其背景是乡村里甲制秩序

---

〔11〕《纶扉奏草》卷一九《请福王之国密揭》。

〔12〕《纶扉奏草》卷二三《催请之国日期揭》。

〔13〕关于王府庄田所带来的诸矛盾，在福王府以前就已围绕着潞王府的庄田而明显化了。关于其内涵，详见佐藤文俊氏的《围绕着明末就藩王府的大土地占有的二、三个问题——潞王府的情况（一）》（木村正雄先生退官记念《东洋史论集》，1976年）及同文（二）（《明代史研究》第3号）。

的崩溃和为了填补这个空隙正在形成的、由他们主导的、重建乡村秩序的动向。关于这个问题，《别论》已有所说明，这里不再谈，背景问题也暂予搁置。即便如此，也可基本断言，黄宗羲所说的自私自利，是以保全他们（《别论》中所说的“中坚地主”[14]阶层）的私有财产或权益为内涵的。

既是这样，那么保全私有财产或权益的主张，似应归因于神宗等的贪婪掠夺，但如果神宗等是仁德的君主，就不会产生这样的主张，更进一步说，不会有“无君”的言论、也不会产生冲破旧有的民本思想框架的思想了吗？事情绝不是那样。

这使我们想起李卓吾已经说过的话，“服田者，私有秋之获而后治田必力；居家者，私积仓之获而后治家必力。”[15]这是肯定“私”的发言。如我们多次论及的那样，若考虑到和肯定私同时的、最具有明末清初特色的、从去人欲的天理观向存人欲的天理观的转换，与在人性论上向气质之性一元化这一明代中叶以来思想史上的转换，那就不难察觉，把黄宗羲所主张的自私自利性

---

〔14〕“中坚地主”一词，如“另文”所述，是有些勉强的表达，我无意固执此语。但可以设想，在东林派的周围，是基本上不依赖特权或经济之外的力量的新型的经营地主群，对它，“与其称为地主，不如称为富农”（足立启二《关于明清时代的小土地经营和地主制的备忘录》，《为了新的历史学》第143号），或作为“小土地经营特别是商业性农业的发展阶段”来掌握（大谷敏夫《清代思想史研究笔记》，《为了新的历史学》第152号）。关于它的实态，有待于研究经济史的专家们考察研究。

〔15〕《藏书》卷三二《德业儒臣后论》。〔《李贽文集》（第三卷），第626页〕

民，单纯归因于神宗等个人的贪欲也就是历史的偶然因素，是过于夸大了这个偶然性因素的作用。实际上与此相反，应该说，只因主张民有私产之说的高涨，才产生民和神宗之间如此剧烈的矛盾对抗或对矛盾对抗的自觉意识。即，两者之“私”的互相对抗，已经形成结构性问题，而对这一新形势缺乏认识的神宗等人故态依然的专横，只不过是使这矛盾对抗更加尖锐的契机而已。

黄宗羲对保护民有私产的主张在他的著作中随处可见，这里不惮烦地列记于下：“先王之时，民养于上。其后民自为养。又其后横征暴敛，使民无以自养。诗云‘普天之下，莫非王土’。……田出于王以授民，故谓之王土。后世之田为民所买，是民土而非王土也”〔16〕；“当时田授于上，故税其十一而无愧。今以民所自买之田，必欲仿古之什一已为不伦”〔17〕；“古者井田养民，其田皆上之田也。自秦而后，民所自有之田也。上既不能养民，使民自养”〔18〕；“嗟乎！天之生斯民也，以教养托之于君。授田之法废，民买田而自养，犹赋税以扰之；……是亦不仁之甚，而以其空名跻之曰‘君父，君父’，则吾谁欺！”〔19〕这些都是激烈地主张民对田土之

〔16〕《破邪论》“赋税”。〔《黄宗羲全集》（增订版）第一册，第203页〕
〔17〕《孟子师说》卷六。〔《黄宗羲全集》（增订版）第一册，第146页〕
〔18〕《明夷待访录》“田制”一。〔《黄宗羲全集》（增订版）第一册，第23页〕
〔19〕《明夷待访录》“学校”。〔《黄宗羲全集》（增订版）第一册，第11页〕参照宫崎市定《明夷待访录译文（续）》，《东洋史研究》第25卷第2号。

私有权的言论，并把赋税比作不伦、不仁。[20] 王船山也说："王者能臣天下之人，不能擅天下之土。……自有五谷以来，民所服之先畴（祖先遗留下来的田产），王者恶得有之，而抑恶得税之。"[21] 可见这已成为一个突出的舆论主题。

所谓自私自利性的民，当然是以这些主张私有权益的广泛舆论为背景而居于其前列之民，再准确一点说，这个民不是所谓的民之全体，而是被当时视为有力量的、包括自耕农在内的地主阶层及与它相关联的城市工商业者，亦即富民阶层。黄宗羲所谓为了万民的政治，就是为了这个富民阶层的政治，该富民阶层就是所谓的将治世原点据为己物之民。说到底，奴仆、佃户、贫雇农、都市工人等无产阶层的声音，未必和这些民并列一处。

还要附带说明的是，《明夷待访录》虽是以明末特别是神宗、熹宗时期君主专横的历史体验为基础而成于黄宗羲之手的著作（他父亲黄尊素因依附东林派人士和皇帝、宦官对抗而死于狱中），但由于和东林派人士的关系，也可把它看作集约了东林派人士的声音的著作。例如，批判君主的贪财（雒于仁、冯琦、李三才等），批判宦官（杨琏等），主张天下的是非和公论（顾宪成、缪昌期等），主张强化宰相的权限（叶向高等），主张安定土地所有权（钱士升等），要求分治（陈龙正、刘宗周

---

〔20〕 这使我们想起陈龙正提出的依靠富民开垦北方荒地对开垦者永不征税的建议。

〔21〕 《读通鉴论》卷十四。〔中华书局版第440—441页〕

等)。正如《别论》所介绍的，虽有强弱之差，但总的说来这些内容都有东林派人士的言论作先驱。但也不能因此把它只看作缘起于个人关系，如考虑到东林派人士的主张在当时说来是“历史之声”，就能很快地理解这一点。但与其说它集约了这些历史之声，倒不如说它是把个别的、片段的、局部的东西加以理论化地整理、集成并且体系化了。对于黄宗羲思想的先进性，这样反而能更好地予以评价。

特别是明确地主张自私自利的民和基于此的对家产式官僚的否定这两点，站在了思想史的制高点上。[22]从明末特殊的政治、经济状况中产生的该书，没有埋没于这个特殊个别状况，它超越了特殊个别性而获得了普遍性。也是由于它所处的高度及其历史超越性，在清末

---

〔22〕 与前一点类似的发言，就管见所及，只有钱谦益的“王道必本于无欲，非无欲也，以天下之欲为欲也。夫天下大矣，……天下人各有欲也，岂独人主！”(《牧斋初学集》卷八九《圣王必以其欲从天下之心》。〔《钱牧斋全集》第三册，上海古籍出版社，2003 年，第 1843—1844 页〕) 与后者类似的发言，有周宗建的“臣尽臣职，谓之忠君；臣昧臣职，谓之负国”(《周忠毅公奏议》卷二《纠司礼监王体乾疏》)，陈子壮的“御史徐之垣疏曰，人臣之事君也，以尽言为忠；人君之驭臣也，以容言为大”(《陈忠简公遗集》卷一《罪言》)，贺逢圣的“人臣敢诲其君，正是忠之极处。惟圣人深知其忠，不嫌其诲”(《贺文忠公集》卷一《释历代道命说》)，等等，但都是片段的，对其很难作出评价。又叶向高在其乞休和补充阁臣的奏文中多次把自己的责任比作奴仆的劳动，如“人臣之事君，犹仆之事主也。……假使家只一仆，既使之耕，又课之织，又责之应门，又令之管库，……此仆……其将恬然就毙乎？抑将哀控于主人，而求其所以助之者乎？一家之小，犹不可只役一仆，况天下之大，只责一臣……”(《纶扉奏草》卷一七《请补阁臣，第四八疏》) 这大概由于是面对皇帝的发言，同时对当时奴仆的描写，是取譬于身边的生活，这也是很自然的(当时以奴仆比喻的事不胜枚举)，因此反倒可以看出，黄宗羲断然否定君臣是主仆关系，主张是师友关系，这个见识是高于当时人的。

它作为反君主制的民权、共和思想而得以复苏。

四、黄宗羲思想在其后的发展

最后，我们说一说上述《明夷待访录》中的两点主张在清代是怎样被继承的。

如前所述，主张自私自利之民，正是富民阶层保有私产的主张，在这个主张的根柢，存在着“以安富，使便贫农”[23]这一富民阶层的以乡村秩序的实质领导自负的气运的高涨。这个主张之所以带有反君主的色彩，是由于明末的君主对富民阶层主导的新秩序缺乏认识，故态依然地强行无差别的掠夺，这从钱士升（思宗时期的宰相之一，这一点应予留意）悲鸣似的奏文中也可看出来。因此，从反面看，如果君主一方现实地认识到这一乡村、城市的新事态，容认富民阶层的自私自利，也就是承认他们在乡村、城市中的主导性地位，甚至以它作为政权的基础，对体制进行重构的话，那么，在这一点上反君主性的言论也就自然会消失。据我现在的推断（在经济史研究领域正得到证实），[24]清朝专制政权就是

---

〔23〕《几亭全书》卷四一《复林邑尊》。

〔24〕森正夫氏说：“18 世纪的清朝政府，一方面极力保障地主的收租权，一方面为了救济佃户和维持再生产，使地主减轻地租。17 世纪后半期盛行的抗租运动，到了 18 世纪‘久成痼习’而更普遍化了，这时，清政府为了对付旧来的地主佃户关系的变动，不得不更全面地发挥保护地主式土地所有权的集权专制国家的机能。”（《十六—十八世纪的荒政和地主佃户关系》，《东洋史研究》第 27 卷第 4 号）。参照重田德《清代社会经济史研究》第 2、3 章（岩波书店，1975 年）。

一方面披着专制的外衣，一方面以安定自私自利之民作为政策上的基本路线。[25] 因此见于黄宗羲著作中的反君主性的言论，后来就消声匿影了。曾经居于首位的民和皇帝的矛盾对抗，到了清朝退居次位了，新出现的是富民之间的矛盾和富民阶层与贫民无产阶层的矛盾。但这些矛盾当然不是到了清朝才突然显现出来，在明末的富民之间（乡绅大土地所有者之外，还有王府庄园问题）就已十分明显。围绕着旧有的特权地主依靠经济之外的强力聚集土地而产生了诸多矛盾（以东林派人士为中心强烈而广泛地展开了对此的反抗。为改变这一状况而提出的均田、均役的主张和自私自利式的百姓要求互为表里。参见《别论》）。

明末有很多有关地主之间和地主与佃户之间的矛盾的言论，黄宗羲自然也不例外。在《明夷待访录·田制

---

〔25〕 在这方面，过去的研究中，值得注意的有李文治的《论清代前期的土地占有关系》（《历史研究》1963 年 5 月）。据该文，清初的土地占有关系和明末的不同之处是，皇族、勋戚等世袭特权大地主逐渐衰落；加强对乡绅大土地占有的限制；与乡绅大地主抗衡的商人地主、非特权的庶民地主等占有土地的增加、发展。农民的逃亡是世袭大地主衰落的原因之一，清政府对此采取使农民对所耕土地有所有权的政策，自顺治三年以来，发布了“给与原种之人”、“召民开垦”等一系列的法令。对乡绅的土地占有，则施行以顺治十八年的江南奏销案为代表的严厉惩罚政策、抑压生员武断乡里的政策、始于康熙元年的“顺庄法”的均田均役政策。总而言之，东林派要求的自己私有土地不受侵犯，以及为了使其得到保证而强烈要求的抑制特权地主（豪强）与均田均役，到了清朝才得以施行。我所说的“中坚地主”、李文治所说的“商人地主”、“非绅非商的庶民地主”（即自私自利之民）的权益开始扩大的状态，也由此可以看出来（但如江南奏销案等对乡绅、生员的抑压政策，有时也侵犯了自私自利之民的权益，总之，他们全体都成了清朝的征税对象。王朝权力和自私自利之民的权益之间存在着矛盾，自不待言）。

(二)》中，他主张把官田民田合在一起的全国田地总面积，按总户数平均分配，每户五十亩，说明他也已经注意到要纠正土地占有量的差距。但他又提出，对于按这个计划平均分配之后，余下的一百七十多万顷，则“听富民之所占”，这是他仍坚持富民本位的立场。到了清初，这个“平均”问题从富民之间转为贫富之间的差距问题，在思想史的流变中被显著地放大了，成为当时思想史上的特征。先是李塨的“农之自业，一夫勿得过百亩”，[26]“非均田则贫富不均”，[27]以及他所介绍的颜元的“佃户分种论”等，[28]这是主张自私自利之民的第二阶级的开始。接着是戴震的否定“欲之失”，确立以生存欲的互相调和式满足为目标的新理观。清代后叶是龚自珍的以调和贫富不均为目标的《平均》篇、陶煦的以大幅度减租为中心的地主制改革方案《租核》等。“第二、第三的黄宗羲”连续不断地出现。黄宗羲向皇帝提出的自私自利性的民的主张，不久就发展为民相互间的矛盾，正可看出向着地主和佃户之间的对抗移行的过程。围绕土地问题的斗争，经过太平天国、孙中山的“平均地权”和“天下为公”，只有它成为了后来中国革命的基本主题，这已是众所周知的了。在这个意义上，黄宗羲在思想史上（在清末固不用说）确实成了中国革命的渊

〔26〕《平书订》卷七《制田》第五，上。
〔27〕《拟太平策》卷二《地官》。
〔28〕同上。

源而应予以应有的位置。[29] 这样，黄宗羲提出的以主张自我为其开端的、自私自利之民的主张，经过清朝直到清末的发展和矛盾相克之后，民权思想开始扎根。不仅如此，从思想史上说，始于自私自利的均、平、公思想的新的展开和成熟的进程，才是接受民权思想的直接的上流或母胎。清末引进的卢梭思想，不过是为了更急速飞跃的一个发条（spring）而已。关于这个问题，还需另文详细讨论。

其次是反家产官僚的官僚观，这个可称为责任官僚政治的设想，恐怕从清朝体制上看不出作为一种制度而被容纳的形迹；但可把它看作出于自私自利性的民和皇帝之“私”的对抗，自私自利之民的这一愿望，在经济政策上大体被清朝政权容纳了。[30] 由此而言，不管“名”如何，“实”是被清朝政权容纳了。

---

〔29〕 但从阶级史观来看，黄宗羲作为地主支配的领导者，是应被否定或克服的渊源。此外，我在这里想发一点比较随意的感想，即，欧洲资产阶级完成的历史任务，在中国的这一时期实际上由上述“中坚地主”、“庶民地主”、前举足立氏论文中所说的作为“时代牵引车”的“商业性农业的推进者”、“先进生产水平的担当者”的“新型地主”（包括自耕农的小农经济）阶层完成了。因此，这里有的不是资产阶级的民主主义，不是资产阶级的人道主义，而是地主阶级的民主主义、地主阶级的人道主义。侯外庐氏之所以把黄宗羲思想称为“富民的民主思想”（《中国思想通史》第5卷，第154页），其原因也在此吧！ 我想，有必要从地主等于压迫者、统治者这个农民斗争一元史观中解放出来。

〔30〕 据西村元照氏的研究，从清初到施行地丁银的雍正时期，“包揽私征”在体制内的被承认，是自私自利之民的愿望的一个重要实现（《清初的包揽私征体制的确立——从解禁向承包征税制》，《东洋史研究》第35卷第3号）。如“另文”所述，顾炎武的“郡县论”，是依靠富民阶层的一种领域支配，对出现在“郡县论”之前的自私自利的民的这个愿望，应予以应有的位置。再者，黄宗羲所说的“分治”，其实质也是如此。

总括以上所述如下：黄宗羲的“无君”那样的反君主思想，严密地说，是以反明朝的里甲制专制为内涵的，而作为这一思想之基础的自私自利之民的主张，才是他的思想的主旨，不久它就被纳入清朝的政治；另一方面，围绕着以此为起点而发生的新的思想史课题，清朝一代，继承者不乏其人。

继上述之后，再赘言几句。我们不能不客观地说，黄宗羲在清朝政权下是站在体制内的立场（参照本章注〔24〕、〔25〕、〔29〕）。反过来说，清朝的少数民族政权，如无视以黄宗羲为代表的上述的所谓历史之声（正是自私自利的民之声），就不能成立；在汲取明朝政权崩溃的教训下，不将东林派所依据的基盘全部地作为自己的基盘，政权就不能稳固。这也可说是黄宗羲一方的胜利，但胜利的果实却被异族摘取了。在这一点上，他有身处体制内的苦涩。除去不愿仕二朝，他还有对异族统治的不适感，这使他固守作为明朝遗臣的名节。虽然如此，由于新政权已经以胜利者的姿态开始发挥它的安定社会的机能，所以他一方面固守自己一身的名节，一方面看着他的少子黄百家和弟子们参与新政权。这可看作至少在政治思想方面已经没有矛盾了，[31]对此，章太炎的看

〔31〕 因此，他们以在野或在朝的身份参加编修的《明史》的立场，只要通读一遍，就可看出是彻头彻尾亲东林的。杨廷福等认为，他们参加编修《明史》，是怕清朝政权歪曲和改篡史实（《明末三大思想家》，四联出版社）。这未免过于为清末民初革命家所持有的反清观点所拘束，不如把《明史》看作东林派的最后的政治胜利。

法（参照本章注〔32〕）可说是有点过于褊狭。

此外，说一说《明夷待访录》的自序。黄宗羲说："吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉。岂因'夷之初旦，明而未融'，遂秘其言也！"这是他借周武王访殷遗民箕子问为政之道的故事以自喻。章太炎因此批评他屈节于清朝，〔32〕但章的批评受到梁启超、钱穆、谢国桢、侯外庐等人的一致反驳。关于这个问题，日本的绝大部分学者和梁、钱等人的意见相同，也就是为黄宗羲辩护。但"夷之初旦，明而未融"这句话的含义究竟是什么？是指明朝的光复？是指光明的消失？是虽借托箕子但不是指当时的清朝，而是寄希望于遥远的未来即清末？我想，对这些说法没有深究的必要。只要虚心细读，即可理解他的意思，这就是希望他的政策在不远的将来能够实现。〔33〕既不必批评他的建言是屈节，也不必

〔32〕"黄太冲以明夷待访为名，陈义虽高，将俟虏之下问。昔文天祥言以黄冠备顾问，世多疑其语为诬。端居而思此，不亦远乎！以死拒征，而令其子从事于徐、叶（指编修《明史》的徐乾学、元文兄弟和叶方霭）间，谅曰：明臣不可，以二子未仕明，则无害于为虏者。以《黄书》种族之义正之，则嗒焉自丧矣。"（《章氏丛书·文录》一《说林》上）

〔33〕最虚心细读这个自序的是佐藤震二，在他的《明夷待访录的基本思想》第三、四节《待访录序文的思想（上、下）》（《学苑（academia）》第30号，社会科学篇，南山大学）一文中说，按黄宗羲的数字规律来计算胡翰所谓的十二运，是"向后二十年交入'大壮'"，相当于康熙二十三年甲子（1684），从写作《明夷待访录》的康熙元年至二年（1662—1663）算起，大约二十年后。这样，黄宗羲就认为，自周敬王甲子年以来的连续的乱世，在今后二十年内就终结了。从次年甲子起，就会进入一个充满希望的全新世界。另外，在被看作他的最晚年的著作《破邪论》的题辞中也说："余尝为《待访录》，思复三代之治。昆山顾宁人见之，不以为迂。今计作此时，已三十余年矣。秦晓山（据佐藤氏的考证，是授给胡翰十二运的人）十二运之言，无乃欺人。"（秦晓山以下十二字，诸本

抹杀他向统治者建言的事实为之辩护。拒绝出仕和提出政治建议，对他来说是没有矛盾的。

以上是对《明夷待访录》的历史地位，以及今后尚须探讨之处，做的一个急就章式的考察。

脱，仅中华书局本《黄梨洲文集》有）可见他直到最后，还不忘却十二运之说。佐藤的这个意见是值得倾听的。由此看来，他是梦想在非常近的未来出现一个理想的新王朝。但即使假定如此，而使他有这个梦想的条件是，他自负他背后有经历了明末清初期的代表东林派的广泛舆论，以及他自信在现实中清朝开始实行他的主张，即便是部分地。这使他对前途乐观，并对自己的明夷待访状态充满自信。也就是说，明夷待访这句话，如其文字所示，是期待着即将在日出前的黎明，有明君的下问。我想，无妨这么看待这一期待之语。但结果是，这个理想的新王朝只能是清王朝。这从他个人前半生的行迹来说，可谓残酷。

第三章　清代前期新理观的确立

——从“克己复礼”解的展开来看

在前面，我们论述了东林派对李卓吾的批判和黄、顾、王对李卓吾的排斥，但我们又看到，在他们和李卓吾之间存在着思想史的继承关系。这一章，通过《论语》“克己”解这一传统的经典解释，考察从明代后期的阳明学到清代中期的戴震学这一期间的思想史的展开。如在前面所看到的，这个展开主要是以理观（从去人欲的天理向存人欲的天理）的转换为内涵的，但在先于此的明末清初时期，人性论的转换已经开始，宋学式的人性论中的本然和气质的二元认识，在这一时期露出了破绽，性开始向气质之性一元化转换。这一转换也反映在对“克己复礼”一语的解释中，于是出现了经解上的转换。

以下，我们通过考察这种转换的实际状况，探寻在明清时期思想史上具有连贯性的发展轨迹。

第一节　宋学式人性论的破绽——颜元、李塨的克己解

作为一个线索，我们首先看戴震（1723—1777）在《孟子字义疏证》中对“克己复礼”的解释。如所周知，“克己复礼”这句话见于《论语·颜渊》篇的开头。戴震在这里批判了朱子的“己，谓身之私欲也”这一解释，他指出其中存在的矛盾是，如把“己”解为“私欲”，则与下文的“为仁由己”的“己”不符合。[1] 乍一看，好像戴震谨守字义的一贯性，从这个态度看，他具有清朝考证学的性格。这种分析已有人做过，他们指出，由于戴震要以一个训释贯通“己”，反而产生出其它破绽，可以说从这里表现出他的主观性操作，正是这一主观性的暴露，使得《孟子字义疏证》中戴震虽然试图进行客观性实证，但实际上却显示出他作为一个思想家（与其说他是坚持对古典进行客观实证性研究的学者，不如说他是在借古典提出自己的思想为第一义这一意义上的思想家）的性格。[2] 不论是谁，只要平心细读“克己复礼”

---

〔1〕“问：《论语》言‘克己复礼为仁’，朱子释之云‘己，谓身之私欲；礼者，天理之节文’。……老、庄、释氏，无欲而非无私；圣贤之道，无私而非无欲；谓之‘私欲’，则圣贤固无之。然如颜子之贤，不可谓其不能胜私欲矣，岂颜子犹坏于私欲邪？况下文之言‘为仁由己’，何以知‘克己’之‘己’不与下同？此章之外，亦绝不闻‘私欲’而称之曰‘己’者。朱子又云‘为仁由己，而非他人所能与’。在‘语之而不惰者’，岂容加此赞文以策励之。其失解审矣。然则此章之解，可得闻欤。”（《孟子字义疏证》卷下《权》。〔《戴震哲学著作选注》，安正辉选注，中华书局，1979年，第212—213页〕）戴震是以问答的形式说这番话的。

〔2〕参照安田二郎《〈孟子字义疏证〉的立场》（中国文明选《戴震集》所收，朝日新闻社）及山井湧《〈孟子字义疏证〉的性格》（《日本中国学会报》第12集）。

这段文字，就可明显地看出，“克己”和“由己”都是与“为仁”相联并列的，以一个训释贯通“己”，就不能把意思相反的两个概念“克”和“由”与“己”联结起来。因而在谨守对“己”只能有一个训释的原则之下，对“克”和“由”就应当再加检讨。这样要求身为考证学者的戴震，并不算过分的要求。

戴震虽然指出了因把“己”解释为“私欲”而造成两个“己”在字义上的矛盾，但这对他来说只是第二义的，他的首要目的在于，反对因训“己”为“私欲”而使“欲”成为“克”的对象。所以，问题不在于这个“克己”解是否因戴震而保持了字义的一贯，而在于他反对以“己”为“私欲”这一主张的意义，这是关涉到内容的问题。

其实，因以“己”为“私欲”而造成的字义上的矛盾，早已被戴震的前辈学者颜元（1635—1704）所指出。现在，我们就边看颜元的“克己”解，边探讨戴震的“克己”解。颜元说：

> 己，古训“身”也，人之对也。未闻“己私”之解。盖宋儒以气质为有恶，故视己为“私欲”，而曰“克尽”、曰“胜私”。〔3〕不惟自己之耳目口体不

〔3〕 朱子说：“仁者，本心之全德。克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。为仁者，所以全其心之德也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德复全于我矣。……程子曰：非礼处便是私意。既是私意，如何得仁？须是克尽己私，皆归于礼，方始是仁。”〔《四书章句集注》，第131—132页〕

可言“去”、言“胜”，理有不通，且明与下文“由己”相戾，文辞亦悖矣。〔4〕

在这里，颜元先于戴震从字义上批判了因训“己”为“私欲”而产生的矛盾，并且在谨守字义的一贯性这一点上，比戴震更周到。他说：

按“克”古训“能”也、“胜”也。……或曰，胜己者，使己常胜也。己常胜于外物，以复天理之正，〔5〕则“为仁”与“由己”、“四勿”前后贯彻，其解亦通。〔6〕

---

〔4〕《四书正误》卷四。

〔5〕与此相同，颜元也注《孟子·尽心上》“万物皆备于我矣”一句说：“孟子画出仁字本体，吾人之仁，原通天下为一体。只为一己不能复礼，便与天下隔绝。才能使己胜外物，复了天理之则，便全了万物皆备之我，天下岂不归在我仁中？这我字即《论语》己字。”（《四书正误》卷六）

〔6〕《四书正误》卷四。

据何晏《集解》云：“马曰：克己，约身。孔曰：复，反也。身能反礼，则为仁矣。”邢昺《疏》云：“子曰克己复礼为仁者，克，约也。己，身也。复，反也。言能约身反礼，则为仁矣。……此注克训为约。刘炫云，克训胜也，己谓身也，身有嗜欲，当以礼义齐之，嗜欲与礼义战，使礼义胜其嗜欲，身得归复于礼，如是乃为仁也。复，反也，言情为嗜欲所逼，已离礼而更归复之……”可和朱子之注对照。此外，颜李派的程廷祚说：“高氏训克己为约身，颇近于理，而节外生枝，则始于隋之刘炫。炫之言曰，克训胜也，身有嗜欲，当使礼义与之战而胜之，则可以复礼。朱子承用其说。以克为胜，尚未为误。至解己为身之私欲，则不惟古无此训，且使经之克己、由己俄顷顿有异同，无怪恕谷先生之议之也。”（《颜子学记》卷九）此外，还有训克为“责也”的（范宁），不见此处的训克为“能”。训克为“能”见于《诗》、《礼》中的克的用例，如《礼记·缁衣》“未见圣，若己弗克见，既见圣，亦不克由圣”，郑注“克，能也”。舍去“克”正统的古训“约”、“责”，而采用“胜”、“能”，此处显出颜元的真实面目。

把“胜己”解释为“使己胜”是否正确姑置不论，仅从谨守训“己”为“身”并使其贯通于“克己”这一点来说，颜元的训诂在形式上更为完备。

但是，我们不能因此就认为，颜元的意图只在谨守字义的一贯性这一点上。

既然要使以“己”为“身”在训诂上保持一贯，自然要对“克”的内容加以检讨。那么，这种敢于把“己”解为行为主体的牵强的论断缘何而来呢？这才是问题。

我们再次看一看颜元的“克己”解，他的主张无疑是反对因认定气质之性有恶，而把“己”作为“克”的对象来对待。把“己”作为“克”的行为主体这一牵强的论断，显然和这个主张密切相关。

为了更好地理解颜元思想，再次重复一下。颜元反对以“己”等同于“私欲”有两个方面：一是不同意“己”直接等同于“私欲”，这是和他不认为气质本来有恶的主张相联系的；二是不同意因把“己”等同于“私欲”而使“己”成为克的对象，这一异议来自把“胜己”解为“使己胜”、由被克之己转为克之己，这和他注重躬行实践的独特的哲学直接相关。

值得注意的是，把“克己”说成“己常胜于外物”，这个见解的特异之处就在于“外物”二字。这显然是溢出“克己”的字义的解释，但对于颜元的性善来说具有重要意义。颜元说：

（程明道云）流于恶，[7]流字有病，是将谓源善而流恶，或上流善而下流恶矣。不知源善者流亦善，上流无恶者下流亦无恶。其所谓恶者，乃是他途歧路别有点染，譬如水出泉若皆行石路，虽自西海达于东海，毫不加浊，其有浊者，乃腐土染之，不可谓水本清而流浊也。知浊者为土所染，非水之气质，则知恶者是外物染乎性，非人之气质矣。[8]

从这段引文大略可知，颜元性善说的思想基础是把作为恶的混浊看成“外物”对气质的“引蔽习染”。与把混浊说成气质固有之物的宋学相比，在这一点上，具有某种明晰性。[9] 他认为，混浊不是气质所固有，正如水本清

---

〔7〕 颜元曾介绍程子的话：“盖天下无性外之物，本皆善而流于恶耳。”我们随手拈来一例可知，程明道说：“凡人说性，只是说继之者善也，孟子言性善是也。夫所谓继之者善也者，犹水流而就下也，皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也。有流而未远，固已渐浊。有出而甚远，方有所浊。……清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此则人不可以不加澄治之功，……及其清也，则却只是元初水也。……水之清则性善之谓也。”（《河南程子遗书》卷一）这是最典型的宋学的思考方式。

〔8〕 《存性篇》卷一《性理评》。

〔9〕 从气质的混浊这一点来说，乍看这是条分缕析的，但如把视点聚焦在性上来说，这又是单刀直入而且明快的。之所以这么说，是因为他不承认气质之性以外还有其它的性；而且性善也因此而一元化了。虽说如此，他当然也不是要否定张、程、朱以来的性的二元化之后简单地回到孟子的性善说。朱子说：“理也者，形而上之道也。气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《黄道夫》）颜元全部地继承了这一宇宙观、世界观，并使形而上的理念收敛于形而下的具象中，是这样的一元化。为什么不使其形而上一元化而使其形而下一元化呢？这里有自明末以来至当时，在宋学批判中对历史性实在（reality）难以抑止的冲动。

明，因泥土进入而混浊；气质也同样因“外物”污染而混浊，除掉“外物”，气质就回复清明。

他说：“大约孔、孟而前责之（恶的原因）习，使人去其所本无；程、朱以后责之气，使之憎其所本有。是以人多以气质自诿，竟有‘山河易改，本性难移’之谚矣。其误世岂浅哉！”〔10〕他认为，气质对人来说是“本有”之物；而带来混浊的“外物”却是“本无”之物。

他又说：“噫！气禀乃非本来者乎？本来之外乃有性乎？”“程、张原知二之（性）则不是，但为诸子、释氏、世俗所乱，遂至言性有二矣。”〔11〕在他看来，只有“本

此外，对下面一事应予注意。即在视气质之性和本然之性为一的性一元论中，以恶为“习”的议论，自明末开始显著起来。如黄道周说：“孩提之童，有稍长而不知爱敬者，何也？曰，其习也，非性也，其所养之者非道也。”（《孝经集传》卷一）刘宗周说：“余谓，水，心也。而清者其性也。有时而浊，未离乎清，相近者也。其终痼于浊，则习之罪也。”（《刘蕺山先生集》卷六《学言下》）陈确说：“气之清浊，诚有不同，然无乖于性善之义也。气清者无不善，气浊者亦无不善。有不善者，乃是习耳。”（《陈确集·别集》卷四《瞽言三·气禀清浊说》）朱舜水说：“天地常以清气私贤智，而以浊气困愚不肖，……是则天地有过，而愚不肖无罪也。……岂尧舜之民之气皆清，而桀纣之民之气皆浊哉？……天性无少异也。及其长也，父母之训教也无方，世俗之引诱也多故，习之既久，灵明尽蔽，……相去遂有万万不侔者。”（《朱舜水全集》卷一四《答奥村庸礼问》）等等，不遑枚举。这些议论都反驳以恶为气质所固有，而把恶归之于孔子所说的“习”，在这一背景之下，就有了在“存在”(sein) 上肯定人性的明末清初的新动向。但由于尚未把肯定气质和肯定人欲充分结合起来，所以“习”只停留在一己性恶的层面，所以还看不到如何在社会性相关中去克服这个“习”。颜元的“外物”和这些议论相比，可说是即将跨出一己性框架。

〔10〕《存性篇》卷一《性理评》。

〔11〕同上。

有”的气质才是性，他不承认此外的所谓本然之性的性。[12] 对他来说，性善即气质之性为善。

“若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉?”[13]他据以上观点来论述理气。

“气恶则理亦恶”是个很有力的说法，在这里，颜元从正面和宋学的理（它以理善作为气恶的对极）展开对抗。除去“本有”之气，理在何处？颜元的这一发想，是对只以理为“本有”的宋学式发想的立异，他一面以气为原点，一面以逆手（柔道术语）夺回气的本有性。高唱人之性情的本有性自然的明末以来的新动向，现在已进入一直为宋学占有的竞赛场，儒教道统的最后的、最精彩的对决由此展开。

因此，问题是，气原点的理和宋学式的理在理上带来了什么样的不同。

宋学认为，恶是气质所固有，因而恶是普遍地内在于人本身。恶又是“私欲”，在“己”的内部把“私欲”克尽，本然之性才能显现。本然之性又是天理在人上的具现，它普遍于万人，同时又和宇宙普遍的天理一贯，

---

〔12〕 这里的论述，实际上将因果关系倒置了。主张气质善的结果，不是使本然之性变得无意义。在克私欲的名下，人的性情之自然被不恰当地忽略了。由于这个不合理性，所以性情之自然在人性论方面开始主张自我。这就是说，作为本然之性露出了它所具有的非现实性侧面这一破绽的结果，在开始主张本来的善性之下，被固化于气质之中的恶才被排除。这些胎动，在明末已显著。时代确实正在不断从宋学式理的形而上向形而下逆转。

〔13〕《存性篇》卷一《驳气质性恶》。

结果是一己本然之性的显现，就意味着获得了宇宙的天理。从而作为道德实践，应向内追求自己本来具有的天理，但由于以“克尽”气质之恶为前提，所以“己”又成了追求天理的对象。而且由于一己所有的本然之性是宇宙普遍的，所以在“己”成为追求天理的对象的同时，追求天理也就在“己”的内部完成了。我们姑且称之为宋学式天理的一己完成性。

对此，颜元认为，混浊对人来说，是遭受到性中“本无”的“外物”的污染，气质之性和本然之性在性善方面是同一的。这样，恶就从原理上被排出于“本有”的、“同一”的性之外。就性而论善恶，成了就性对“外物”的关系而论善恶，恶不是性所固有，也不是性中应被克服的东西。颜元所说的同一之性也就是“己”。由此可见，上述颜元对“克己”解的两个不同意（“己”等于“私欲”和“己”成为“克”的对象），就出自他的恶对性来说是“外物”这个看法。

由于以应克之“私”为“外物”，使得宋学式的一己完成性开始露出微妙的破绽。至少可以说，克服恶是不能够在性的内部完成的事。宋学认为，无私是克尽人性中的气质的混浊。颜元认定，人性（等于气质）从原理上说本来是清明无私的，因此对无私的实践性追求，在于防御“外物”的入侵或消灭侵入的“外物”。防御、消除的行为主体是“己”，也就是性的主体。进行防御、消灭的所在地是性，在这一意义上，性对己来说被认为是行为的对象。他说：“人之自幼而恶，是本身气质偏驳，易

于引蔽习染，人与有责也，人可自力也。”[14]这里所说的“人”和“气质”，用以前的话说就是“己”和“性”，它们发生了奇妙的分离。如后所述，他一方面以“外物”为恶而置之于性之外，但同时又让恶作为气质的混浊状态附着于性，这是颜元哲学的不彻底性所带来的一个逻辑上的破绽。但反过来说，他是宁可冒着露出这样的破绽的风险仍要使作为行为主体的“己”，脱离作为行为对象的“性”(等于己)。可以说，这里有颜元哲学不彻底的“新”。

他虽主张气质原点的性善（这是对宋学气质说的立异)，但又不能使恶离开人性而外在化。由于这种不彻底，所以他看起来似乎打破了宋学的一己完成性，但实际上依然没能打破，这就是颜元的不彻底之处。但同时，对同样也是志在除掉气质的混浊并使自己目的在性的内部得以完成的宋学来说，至少从原理上否定了它的自我目的的完成性。这一点是他的“新”。行为主体的“己”，通过以行为对象作为“己”的性，因此在逻辑上一“己”性得以继续保持；但在道德实践上，对“无私”的追求并没有在“己”之性内完成。宋学的持敬、静坐被他所否定的原因就在于此。而且，这个否定是来自使天理的原点移向气质的“新”，又和对宋学的一己完成性的否定合在一起，从而对一己完成性的“去人欲”的天理的批判，自然就被隐含在对持敬、静坐的批判中。

和颜元并称的所谓“颜、李学派”的另一大支柱人

---

〔14〕《存性篇》卷一《性理评》。

物李塨（1659—1733），道出了此中消息。他说：

> 愚谓，宋儒之学以“无私”为极……然细研圣贤之学，“去私”其始事也，而非其至也。……“克己复礼”，乃约我以礼也，不专去私也。[15]

李塨也同样否定“己”等于“私欲”这一解释，指出了其字义上的矛盾，但在“克己复礼”解上没有触及这个问题。[16] 值得注意的是，这里所说的“去私其始事也，而非其至也”、“不专去私也”等话。当然，这不是否定“无

---

〔15〕《中庸传注问》。

〔16〕在此作一介绍。李塨在《论语传注问（下）》中说：“问：集注以私欲训己，不用之何也？曰：己训私欲，从无此解。且下文即曰为仁由己，一训私欲，一训我身，顷刻异训可乎？圣门专重学礼，曰约之以礼。宋儒专重去私。学礼，则明德亲民俱有实事，故曰天下归仁。去私，则所谓至明至健者只与私欲相争。故训克曰胜、曰杀，训礼曰天理。而履中蹈和之实事，程子四箴皆不及焉，遂使二氏（道、佛）剪除六贼之说得以相杂。始以私欲为贼而攻伐之，究且以己之气质为贼而攻伐之，是戕贼人以为仁义也，其害可胜道哉！”这个解释大略是下节所述戴震的说法的雏形。关于颜、李学和戴学的类似或关联，早有戴望的《颜氏学记》指出，“乾隆中，戴吉士震作孟子绪言，始本先生此说言性而畅发其旨。”（卷一《颜先生传》）胡适也推测颜、李学派的程廷祚在江宁和戴震会面的可能性，认为这是联系两学的媒介者（《戴东原的哲学》第二章）。另一方面，钱穆则否定此说，他认为：“东原可不知颜、李，不容不知西河，其为原善，或颇受定宇易微言影响，惠、戴至近，何必远寻之颜、李耶？”他一面把毛奇龄、惠栋和戴震联系起来，一面又说：“东原思想……虽足与颜、李之说相通，而未必为承袭。……若徒以两家均斥程、朱，谓其渊源所自，则诬也。至辨本体、辨理气、辨性与才质异同，自明儒已多论及，东原不必定得其说于颜、李。……然思想之事，固可以闭门造车，出门合辙，相视于莫逆，相忘于无形者。王船山论道器，论自然与成性，……陈乾初论天理从人欲中见，论扩充人才后见性善，其可与东原相通者亦夥矣，未必东原定见王、陈书也。”（《中国近三百年学术史》第八章《戴东原》）我认为，钱穆的视野比较广阔。现在，我们据钱穆的反对理由，反过来肯定颜、李和戴震的历史性关联。

私”、“去私”，而是批判“专”去私和以去私为“究极点”。本来，“无私”对人性来说既然是“本有”的，那就不足为道德的究极点，而应当是出发点。应克的对象既然是“外物”，“去私”就不应以“己”的性为对象而专门克之。我看，是可以这么推衍的。“己”既然不等于“私欲”，“己”就不该是应克的对象，而只有“己”才是克服“外物”的主体。可以说，颜元的这个主张，在这里得到了李塨明晰的补充。

在这些主张的背后，有一个向往新的“理”的趋势，因为“理”已经不能以“己”性的一己性无私的完结而得以保全。“理”不是以一己的气质恶为前提、在克尽这个恶之后“达到”一己的完成；而是以“本有”的气质善为“始”（前提），使各个善的“己”性相互地得到圆满。这就是他们开始追求的条理。“夫事有条理曰理，即在事中”，李塨的这句话反映了这个观点。[17] 但颜元目前还没有到这个地步，他只指出，克私在“己”性的内部得不到自我满足，至于存在于“外物”的外向性，经过李塨的“不专去私”，到了戴震的“今人以己之意见不出于私为理，故虽以意见杀人皆自以为理”（见后），才使其意义明

---

〔17〕 李塨说：“朱子云洒扫应对之事，其然也，形而下者也；洒扫应对之理，所以然也，形而上者也。夫事有条理曰理，即在事中。今曰理在事上，是理别为一物矣。理，虚字也，可为物乎？天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。诗曰：有物有则。离事物何所为理乎？”（《论语传注问·子张一九》）他又说：“宋人分义理之性、气质之性为二。以孟子所言者义理之性，故皆善；孔子所言者兼气质之性，则有善有恶，但相近耳。非也，夫天生人，即生人之气质也。……元亨利贞，天之气也，而即天之道也；仁义礼智，人之气所为也，而即人之道也，道即义理也，乌可分为二？而且有善不善分哉！”（《论语传注》下）可与本文所论作对比。

晰起来。“不出于私”只是一己性完结，最多不过是使自己的臆想得到满足，不值得称之为理。到戴震开始提出理就是事事物物所以生生不已的条理。[18]

颜元没有到达谈论理的阶段，他只说“理即气之理”，没有说气中之理怎么样。他一方面虽以恶为气质中“本无”的“外物”，但克服这个恶之“外物”的“向量”并没有向着探索基于肯定万人“本有”之人欲的、万人相互间的共存之原理前进，而是反踵倒退到“己”的性方面，换句话说就是，虽然打破了只以善为性之善的旧有框架，但还没有找出一个可以对应“外物”的新的善，这就是颜元对理不得不保持沉默的原因。我们把颜元的“气质善说”评价为对宋学的立异，原因就在此。由于是立异，所以不退转，又由于固执不退转，所以他没能拥有新的展

---

〔18〕 戴震说：“理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有条而不紊，谓之条理。”（《孟子字义疏证》卷上《理》，见《戴震哲学著作选注》，第61页）这里值得注意的是汲取颜、李之说的程廷祚，他说：“天理二字，始见于乐记，犹前圣之言天道也。若大传之言理，皆主形见于事物者而言，故天下之理、性命之理与穷理，于义皆文理、条理之谓，无指道之蕴奥以为理者。宋人以理学自命，故取乐记天理人欲之说以为本原。至此章（指克己复礼章），夫子分辨礼与非礼以告颜子，乃唐虞以来教学之成法，实有所事，而与言浑然一理者不同。集注自不应混以乐记之说，岂诸君子于夫子言礼而不言理之故犹不能无疑也欤?”（《颜子学记》卷九）他从“克己之己，由己之己，无二己也。上下寻绎，未见所云克去私欲者”（《颜子学记》卷九）这一立场出发，反对朱子说的“孔子之所谓克己复礼，……只是教人存天理灭人欲”。（《宋元学案·晦翁学案》）这样，颜、李学派对“己等于私欲”的批判，结果成了对“理”的本义的批判。而程廷祚又从正面对从来“理”字的意义加以修正，这就是值得注意之处。程廷祚的“理”，几乎为戴震全面地继承，并使它更加明晰（现在不讨论胡适所论证的程氏和戴氏会面的可能性，如前所述，因为我们现在所探寻的学术的源流是超越了个人性接触的）。

望。虽说以存人欲为起点的共存原理式的理是由戴震完成其理论整合的，但这个新的理，是以颜元的不退转的立异为必须的前提条件。因为这个新的理是和颜元对宋学之理的顽强否定或无视直接相关的。在气质善上的立异越不退转，以克尽气质恶为前提而成立的旧有的理就越没有存在的理由以致不得不被消灭。气质善说的立场的坚定，使得只以本然之性为善的宋学式性善说不受青睐。

按照颜元的说法，由于宋学的性善以气质恶为前提，仅从这一点上看，宋学就等于站在性恶的立场上。他说："观告子或人三说，是孟子时已有荀、扬、韩、张、程、朱诸说矣，但未明言气质二字耳。"〔19〕他把张、程、朱和荀子等置于同一层次上，都给否定了。没有人认为，可以把从荀子到朱子的任何一个性说和告子与二或人的"性无善无不善"、"性可以为善，可以为不善"、"有性善，有性不善"这三说〔20〕同样看待的。在这个意义上，可以说颜元是曲解。再者，把荀子、扬雄、韩愈和张、程、朱放在同一层次上处理，其做法也有些粗率。〔21〕

---

〔19〕《存性篇》卷一《性理评》。

〔20〕详见《孟子·告子上》。〔《四书章句集注》，第328页〕

〔21〕例如，朱子说："此（指气质之说）起于张、程。某以为极有功于圣门，有补于后学，读之使人深有感于张、程，前此未曾有人说到此。如韩退之原性中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来！孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混。使张、程之说早出，则这许多说话自不用纷争。故张、程之说立，则诸子之说泯矣。"（〔《朱子语类》卷四，第70页〕）但实际上，"不曾分明说是气质之性"不是分歧点。杨、韩只是就活着的人从现象上予以说明，而张、程、朱则是要在人和宇宙本然的关联上统一地把握应该怎样活着的人，各自的性说的根柢的不同，才是本质性分歧。

但是，问题不止于此，从颜元的主观上来说，这种处理方法不是没有道理。仅限于朱子来说，朱子提出只有本然之性才是人的本性，这是极为严格的性善说，但在颜元的眼中却不承认这是性善说，问题就在这里。显然，颜元完全无视朱子的理，他举出朱子所说的“气有不存而理却常在”、“有是气则有是理，无是气则无此理”，然后加以评论说：“后言不且以己矛刺己盾乎?”用这一句话来斥责朱子的理，[22]可见他对理先气后的理气论采取了非常冷漠的态度。对他来说，“有是气则有是理”是形式，只有“若谓气恶则理亦恶”才是内容。他认为，把恶归于气质的理不是理。他如此地以气质为重，是和他的时代相应的。“视己之气质为贼而克之，无异视戕人为仁义也”，[23]李塨的这话更为猛烈。他们所处的时代，是宋学的理被视为以戕害人为仁义、气质被视为人的一切的那种经济主体的成熟时代；是意识到现实的恶已不是靠一己的修身所能消除的、如此复杂的伦理关系

---

〔22〕 实际上，理气一元说和理先验地优于作为具象的气的地位，这二者之间并没有逻辑上的矛盾。因而在前举荒木见悟氏《佛教和儒教》一书中说：“认识到了理和欲的对立，成了人们行为的先导者，由于认识了天理的作用和显现，所以一面主张理气同时存在，一面又承认理对气的优先性。……所谓理先气后，在朱子学中是站在不驰于高远、不流于卑近、中正的实践立场提出来的不容已的体验的自证，而且其先后的意义也……不是时间的先后，……而应是被无时间性的价值关系所替换。”他认为，理气的先后相当于宗密所说的“义势的先后”（第三章第五节）。

颜元的这个批判，也是对清代中期的道学之中的、隐蔽在道德姿态内的、不自觉的矛盾的尖锐揭露，这就是僧于现实性（等于气）的重厚的实存所提出的新的“理欲对立”，而教条地搬弄死板的、既成的本来性（等于理）。

〔23〕 参照第376页脚注〔16〕。

的时代；是意识到恶已不是靠收敛于个人所能解决的、社会矛盾和阶级矛盾是如此现实的时代。[24] 由于以这样的时代为背景，所以颜元的性善说虽然在主观意图上要回归孟子，而且仅看性善一元论这一点，它在形式上和孟子相似，但毕竟和始终不离人性论的孟子的性善说异质，用历史的观点看，颜元的性善说当然超越了孟子的性善说。

人的本性是善的，还是恶的？善恶是先验的（a priori），还是后验的（a posteriori）？始终不离这个人性论层面的孟子性善说，和向往怎样才能使本性善的人的自然在社会生存中得以保全这个新层次的颜元性善说，是两个性质迥异的东西。由于向往这个新层次，所以程、朱的人性论式的性说，与扬、韩一起，一举被逐入告子、二或人的性说的行列。

颜元的曲解，是无视程、朱等人的历史意义，暴露出了他的非历史的观点，但反而因此使我们从反面历史地看到了不得不在气质善上立异的当时的社会状况，不得不脱离旧有的人性论的性善去追求在新的层次上善等

---

〔24〕 例如，周作人曾介绍下面这个笑话（该笑话也见于清初石成金撰《传家宝》中的《笑得好》）："有父病延医用药，医曰，病已无救，除非有孝心之子割股感格，或可回生。子曰，这个不难。医去，遂抽刀出。是时夏月，逢一人赤身熟睡门屋，因为刀割其股肉块。睡者惊起喊痛，子摇手曰，莫喊莫喊，割股救父母，你难道不晓得是天地间最好的事么？此话颇妙。习斋（颜元）也生在那时候，想当同有此感。"（《夜读抄·颜氏学记》——着重点为著者所加）

这种对道学的辛辣批判，到了清代中期纪昀的《阅微草堂笔记》，更加大放异彩。在现实主义者纪昀的眼中，已经名存实亡的既成的道统理念被无情地暴露了，并反映了当时来自民众的嘲讽。

于理的当时的具体现状。

颜元虽然否定宋学，但却继承了以气质为人的形而下之物的宋学的结构，把人的形而下的一面作为性而推向前面，提出恶是“外物”对气质的污染这一新的性说。因此，颜元到达了即将窥见出现社会相关性之理的地点。这个所到达的地点，也是从向人的本性追求天理的求心的“向量”转向以人的本性为起点的远心的“向量”这一运动的基点。这个到达点之所以能成为这一运动的基点，其中有颜元所完成的历史使命。

然而，我们也不能对这个“外物”作过高评价。首先，它有个限定，即作为污染清水的泥土对清水来说是外在物。但从被污染的浊水来说是存在于浊水中的外来物。也就是说，从已被污染的气质来说，恶是作为外来物而存在于气质之中的。

因此，恶依然是气质的混浊而不能从其中脱离。结果是，作为气质的混浊的“私欲”不可避免地成为“克”的对象。颜元说：“吾用力农事，不遑食寝，邪妄之念亦自不起。若用十分心力，时时往天理上做，则人欲何自生哉?”[25]“人不作事则暇，暇则逆，逆则惰，惰则疲，暇、逆、惰、疲，私欲乘之起矣。”[26]

---

〔25〕《颜习斋先生言行录·理欲第二》。

〔26〕《颜习斋先生言行录·禁令第一〇》。颜元又严厉地批判私欲说：“‘六气’之疾，常入肌肤，其症轻。惟私欲之疾，直犯心君，其病重。六气，侵边据城之寇也；私欲，弑夺篡逆之贼也。可无惧欤!”（《颜习斋先生言行录·言卜第四》）。

在这里，“己常胜于外物”的“常”字所具有的韵味（nuance）之重是可以理解的。以“己”为行为主体的道德实践的日常不断的持续性，是“胜于外物”的必须条件。“私欲”对性来说，是“本无”之物，是“外来物”，因此只能靠不断的实践躬行，才可以防御、除掉它。颜元的实践躬行，目的在于否定持敬、静坐和持敬、静坐所体现的宋学之理的一己完结性。结果是，对宋学仅在方法论上保持了胜利，这是可以看得很清楚的。“理即气之理”虽然提示了一个新的局面，但“气即理之气”的“理之气”，依然停留在气质的无污染、无混浊上，因而“气之理”，作为性的无私欲、去人欲的理，依然没有脱离宋学之理的外框。颜元对理的沉默，从另一方面说，也是没能创造一个新的理的弱小表现。这和气质作为“欲”的本体得到认可这一不彻底性相关。

恶不是作为气质的混浊而存在于气质中，“外物”对气质来说是外在之物；气质作为“欲”的本体得到承认，借此“私欲”中的“私”和“欲”脱离，“私”对“欲”来说成了外在之物。没有这些条件，存人欲的天理的真的新生是不可望的。

这就是有待于戴震出现的缘故。

第二节　社会性相关之理的创出——戴震的克己解

以下，考察戴震的“克己复礼”解。他首先提出如

下问题。

> 问：《论语》言克己复礼为仁，朱子释之云，己，谓身之私欲；礼者，天理之节文。……老、庄、释氏，无欲而非无私；圣贤之道，无私而非无欲；谓之私欲，则圣贤固无之。然如颜子之贤，不可谓其不能胜私欲矣，岂颜子犹坏于私欲耶？况下文之言为仁由己，何以知克己之己不与下同？此章之外，亦绝不闻私欲而称之曰己者。朱子又云，为仁由己，而非他人所能与。在语之而不惰者（敏于受教之人，指颜回，见《论语·子罕》），岂容加此赘文以策励之！其失解审矣。然则此章之解，可得闻欤？（参照前节注①）

在这里，“圣贤之道，无私而非无欲”，所以“私欲”被分解为“私”和“欲”，“欲”正在被从“克”的对象中排除出去。应克的是“私”而不是“欲”，圣贤之道追求的目标不是“无欲”。

如颜元不容认“己私”这个概念那样，戴震也不能容认“私欲”这个概念。对颜元来说，“己”是相当实体化的，戴震的“欲”也同样是实体化的。

严谨地说，戴震断定朱子的“胜私欲”就是要追求无欲，这对朱子有曲解。朱子的这个解释基本与《集注》中并记的程子的“克尽己私”相同，其着力点只在“私”。“私欲”的欲，与其说是私的欲，不如说是称为私

的这个欲，即为私所包摄的欲，它类似于“己私”的己作为私的一个状态（aspect）为私所包摄。[27]

对朱子来说，所谓“克己”是他一身之内个人自身的希求天理。[28]所谓“私欲”是和天理异途的非天理或反天理性的志向，在他的希求天理的真挚性看来私欲是应该被否定的东西，应是以希求天理的强烈愿望而在一己之内被克尽之物。在这一意义上说，朱子的这个

---

〔27〕 当然，程、朱并非认为所有的“己”都是这样。现随手举例来看，如“以己及物，仁也。推己及物，恕也”（《河南程氏遗书》卷一一）、“圣人修己以敬，以安百姓”（《河南程氏遗书》卷九）等，引用的是《论语》中的另外一个“己”。但这和“罪己责躬不可无”（《河南程氏遗书》卷三）、“舍己从人最为难事，己者我之所有”（《河南程氏遗书》卷九），并不矛盾，也就是说，作为客体的己和作为主体的己还没有分化，“推己及物”、“舍己从人”是“修己”的内容，“修己”在另一方面又被认作“罪己”，这就是现在所认为的问题。己在这里不是一个客体乃至主体的存在，而只是行为的场所或方向。其根柢是“大抵人有身，便有自私之理，宜其与道难一”（《河南程氏遗书》卷三）这个观念，这个“自私”被认作“推”、“修”、“罪”、“舍”的对象。这在朱子也是共通的，是由于把恶措定在气质上而造成的当然的归结。

例如，李塨说：“修己以敬，正心以修身也。以者用也，安人安百姓则齐家治国平天下矣。以者即修己以推及也。人对己言，……后儒离修己安人安百姓，而但言主敬又名曰主静，……而阳儒阴释，异端害道之祸烈矣”（《论语传注》），不外是对后儒使己的客体性埋没于“主敬主静”式“修己”之中的批判。在李塨看来，着重的是“以者用也”，它和“圣人修己以敬，以安百姓”这个具有一元贯通性的“以”异质，因而“修己”和“安百姓”被在不同层次上和阶段上分别掌握。在“君仁莫不仁，君义莫不义。天下之治乱系乎人君仁不仁耳”（《近思录》卷八《明道》）这段话里看到的修身平天下的一元贯通性，在这里被否定了。

〔28〕 朱子也说：“圣人所以下个‘克’字，譬如相杀相似，定要克胜得他。大率克己工夫是自著力做底事，与他人殊不相干。紧紧闭门，自就身上子细体认，觉得才有私意，便克己，故曰‘为仁由己，而由人乎哉！’夫子说得大段分晓。”又说：“克己亦别无巧法，譬如孤军猝遇强敌，只得尽力舍死向前而已，尚何问哉！”（《朱子语类》卷四一。〔中华书局版第1044、1042页〕）

“欲”是主观性、内在性的。戴震举出“民之质矣，日用饮食”〔29〕、“饮食男女，人之大欲存焉”〔30〕来攻击朱子否定欲，但朱子的欲和戴震所说的人欲概念所具有的客观性概念是异质的。〔31〕

但这不应归咎于戴震个人的曲解。如前述李塨所说“始以私欲为贼而攻伐之，究且以己之气质为贼而攻伐之，是戕贼人以为仁义也”（参照376页注〔16〕）那样，一面以“己之意见”为理，一面在“克私欲”的名义下轻易地戕害人，我们不能不考虑这一现实背景。再者，既然已经意识到“胜私欲”是戕害人的，表明当时“欲”这个概念的客体化程度已经很高了，必须要考虑这个背景。

戴震关于“欲”的论述如下：

> 朱子亦屡言“人欲所蔽”，皆（指老、庄、释氏）以为无欲则无蔽，……凡出于欲，无非以生以养之事。〔32〕

---

〔29〕《诗·小雅·文王、天保》。

〔30〕《礼记·礼运篇》。

〔31〕如前所述，朱子当然不是否定饮食男女，毋宁是把它作为天理而容认。朱子把它作为“人欲”而否定的，只限于过度的和不义的饮食男女。问题是朱子把“饮食男女”作为个体内的生理、本能之欲来掌握，而戴震则把它作为社会的生存欲整体（包含着所有欲、物质欲）来掌握，不同之处就在这里。朱子的“人欲”是在个体内可以克服的，而戴震的“欲”则是作为人的生存前提，绝对不可否定的。他们之间“欲”概念的参差，就是以这种形式表现的。

〔32〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第83页〕

“欲”就这样被安置在“生养”的根源处，同时它也是道德性的根源。

> 不仁实始于欲遂其生之心；使其无此欲，必无不仁矣。然使其无此欲，则于天下之人，生道穷促，亦将漠然视之。己不必遂其生，而遂人之生，无是情也。[33]

这是说，以己欲为不仁而去之，结果是仁也没有了。对于戴震而言（应说是对于戴震的时代而言），“欲”这个概念，几乎是表示人的全部生存欲，其实体性已经膨胀到如此程度。

上述这一点赋与戴震的性说一个特征。戴震把程、朱的性说看成与荀子、老、庄、释氏的一样而予以否定。把朱子和荀子放在同一个层次上处理，颜元就已经这样做了。朱子以恶为气质的混浊，就是在性中承认恶的先验性，从这一点上说它是性恶说。颜元是以混浊为“外物”的混入这个视点对其进行批判，到了戴震，恶已经从被看成气质的混浊这种认识中解放出来了。气质本来是清明的，是善的，假借除掉混浊之名而讨伐气质是对人的戕害，颜元、李塨的这个主张，因戴震而得以推进一步。气质已是人的存在的根源，其本身和恶无关，

---

〔33〕 《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第81页〕

恶已不存在于气质之中。[34] 戴震说：

> 人之为人，舍气禀气质，将以何者谓之人哉！……（程子、朱子）其视理俨如有物，以善归理，虽显遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃离人而空论夫理，故谓孟子“论性不论气不备”。[35]……宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也。孟子不曰“性无有不善”，而曰“人无有不善”。[36]

这是说，所谓人，不外乎气禀气质；所谓性善，就是人在气禀气质上是善的。

戴震认为朱子和荀子相同而加以批判的根据就在此。他一方面继承了颜元的以程、朱所谓气质之性与荀子的性恶之性相同这一观点[37]，而他的批判又不止于此。

他认为，宋儒所谓的本然之性，脱离了人的实存，

---

〔34〕 换言之，就是说不论是持敬静坐，还是实践躬行，恶已经不是凭借一己的道德修养所能克服的了。在这里，完全露出了宋学式理的一己完结性的破绽。恶只能在一己之外的、和对方的相互关系上得到克服。于是新的理就由此出现了。

〔35〕 《河南程氏遗书》卷六。〔《二程集》，第 81 页〕

〔36〕 《孟子字义疏证》卷中《性》。〔《戴震哲学著作选注》，第 152—154 页〕

〔37〕 戴震说：“今以孟子与孔子同，程、朱与荀、扬同。孔、孟皆指气禀气质，而人之气禀气质异于禽兽，心能开通，行之不失，即谓之理义。程、朱以理为如有物焉，实杂乎老、庄、释氏之言。然则程、朱之学殆出老、释而入荀、扬，其所谓性，非孔、孟之所谓性，其所谓气质之性，乃荀、扬之所谓性欤？”（《孟子字义疏证》卷中《性》。〔《戴震哲学著作选注》，第 159 页〕）

故而不具有存在理由。这等于荀子从人的实存中游离出来而设定了“礼义”，又和老、庄、释氏的设定“真空”、“真宰”相同，在其游离化、二元化方面，具有应遭批判的共通性。[38] 在他面前，这是障眼的，是障碍。而且还不止于此，荀子和程、朱都要以“礼义”、“理”之名压制人的实存，这更具有应受批判的共通性。戴震说：

> （荀子）以圣人异于常人，以礼义出于圣人之心……常人学然后能明于礼义，若顺其性之自然，则生争夺；以礼义为制其性，去争夺者也。……荀子知礼义为圣人之教，而不知礼义亦出于性；知礼义为明于其必然，而不知必然乃自然之极则，适所以完其自然也。[39]

善之人充分地发挥其善的性情之自然后，才能自然地形成究极至善之则（lex）。这就是“理”，也应该就是

---

[38] 类似这样的指摘很多，如：“盖程子朱子之学，借阶于老、庄、释氏，故仅以理之一字易所谓真宰、真空者而余无所易。”（《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第113页〕）又：“荀子以礼义与性为二本，宋儒以理与气质为二本，老聃、庄周、告子、释氏以神与形体为二本。”（《孟子私淑录》卷下）“夫人之生也，血气心知而已矣。老、庄、释氏……要不过分血气心知为二本。荀子……合血气心知为一本矣，而不得礼义之本。程子朱子……亦合血气心知为一本矣，而更增一本。”（《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第112页〕）等等。

[39] 《绪言》卷中。

“礼义”。这断不是凭借“以礼义制其性”所能达到的。他的这个性说，就这样成了对宋学式理进行强烈攻击的据点。戴震又说：

> 圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理，而其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣！〔40〕

在理的名义下，性情被“制”，甚至杀人，而且甚至是“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。”〔41〕戴震认为，这是最不能容许的，他所说的“荀子之所谓礼义即宋儒之所谓理”，〔42〕就是指此而言。这种游离的、二元化的、不应作为理的无意义的理，凭借什么而获得理之名呢？他认为，这顶多不过是凭借自己的意见没有私这一点而获得理之名的，并在这个名义下

---

〔40〕《与某书》。〔《戴震哲学著作选注》，第255页〕

〔41〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第85—86页〕戴震又说：“今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来始相习成俗，则以理为如有物焉，得于天而具于心，因以心之意见当之也。于是负其气，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气慑，口不能道辞者，理屈。呜呼，其孰谓以此制事，以此制人之非理哉！”（《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第69—70页〕）

〔42〕《绪言》卷下。

害人（以己之意见不出于私为理，是以意见杀人），[43]这是难以认可的理。把宋学的理指责为“己之意见”，实属苛评。这使我们想起李卓吾早已说过的“夫天下之民物众矣，若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能”[44]这段话，李卓吾一语道破了“民物”和“吾之条理”的乖离。在李卓吾看来，所谓“民物”也就是“穿衣吃饭”，而所谓“吾之条理”，则如“于伦物上辨伦物”[45]，是有害无益的观念性产物。李卓吾的这一直觉性辨别，到了戴震才得以体系性展开。

使无私在一己之内完结的宋学式理，顶多不过是“以己之意见不出于私”的理，只不过是主观的或自以为善的理，是自我闭塞的理，其现实性破绽现在被从正面暴露出来了。戴震说：

> 即其人廉洁自持，心无私慝，而至于处断一事，责诘一人，凭在己之意见，是其所是而非其所非，方自信严气正性，嫉恶如仇，而不知事情之难得，是非之易失于偏，往往人受其祸，己且终身不悟，或事后乃明，悔已无及。[46]

---

〔43〕 段玉裁在他自编的《戴东原先生年谱》中记载：“先生丁酉正月十四日作书与玉裁曰：……古贤人圣人以体民之情、遂民之欲为得理，今人以己之意见不出于私为理，是以意见杀人，成自信为理矣。此犹舍字义、制度、名物，去语言、训诂，而欲得圣人之道于遗经也。”

〔44〕 《焚书》卷一《答耿中丞》。〔中华书局版第17页〕

〔45〕 同上书。〔中华书局版第4页〕

〔46〕 《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第70页〕

这是说，纵使该人“廉洁自持，心无私慝”，其是非也不一定就是普遍妥当的是非，由于这种无私是一己性的，因而它不能不是一种新的“私”。当他说“老、庄、释氏，无欲而非无私”时，这种新的概念就已经潜入这个“私”里了。他认为，老、庄、释氏“其立说似参差，大致皆起于自私”〔47〕，又说“彼以无欲成其自私者也”〔48〕。关于这个“自私”，他的另一个说法是：“老聃、庄周、告子、释氏……谓（己之性）与天地等量，是以守己自足，主于去情欲以勿害之，有必问学以充之”，〔49〕又说，“圣贤之道德，即其行事，释、老乃别有其心所独得之道德（无关实事——沟口注）。”〔50〕结果，所谓“自私”是“守己自足”，是“独得于心”。他们即使在自心内获得“去情欲”式的“道德”，但由于这个“守己自足”的、“心所独得”的一己性、唯心唯我性之故，它会被认为是“自私”。而且从与此相同的视点看来，“己之意见不出于私”和“心无私慝”，在其一己性、唯心唯我性上，也应被视为“自私”。前面所提出的“圣贤之道无私”的“无私”，就是说没有这样的“自私”。再把“谓之私欲，则圣贤固无之”这句话加以引申，则在“去情欲”、“心无私慝”上所追求的“欲等于私”的那种“私”，已经不成为问题了。戴震说，像颜回

〔47〕《绪言》卷下。

〔48〕《孟子字义疏证》卷下《权》。〔《戴震哲学著作选注》，第205页〕

〔49〕《孟子私淑录》卷下。

〔50〕《与某书》。〔《戴震哲学著作选注》，第255页〕

这样的贤人，不会有被那种“私”扰乱的道理。这说明，要克的那种“私”不是孔子指示颜回要克的东西。如果说，“克己”就是克服那种“私”，则颜回已经具现了那种克私。对“无私”的颜回来说，尚应追求的“克己”，只能是戴震的“克己”解。以“去私”为“始”而后出现的新的“无私”，才是应追求的“至”，理只有凭借它才得以充实。而且这个理绝不能以“己之意志”或“心”来“制服”作为客体的气质并使欲成为“无”，而必须具有使气质和欲的存在成为普遍妥当的客观性。戴震说：“心之所同然始谓之理，谓之义；则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰‘是不可易也’，此之谓同然。”〔51〕又说：“诗曰……有物有则。……物者，事也。语其事，不出乎日用饮食而已矣。舍是而言理，非古贤圣所谓理也。”〔52〕在“日用饮食”上，“一人”和“天下”普遍地得到满足，这就是应作为目标的理。无私不是一己完结性的无私，而应是在一己和天下的相关中实现的无私。那么，在一己和天下的相关中应克服的私是什么呢？他说：

> 人之有欲也，通天下之欲，仁也。……饮食男女，生养之道也。天地之所以生生也。……是故去

〔51〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第67页〕
〔52〕同上书。〔第66页〕

生养之道者，贼道者也。……遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣。快己之欲，忘人之欲，则私而不仁。[53]

我们看到，在“人之有欲也，通天下之欲，仁也”这个基础上，“快己之欲，忘人之欲”被认作“私而不仁”。如果说，修身平天下，在朱子那里是纵贯式的；那么，这里的己和天下由于包含着己和他人相互满足的关系，所以可看作是横贯的。再者，一己完结性的无私，在这里被重新规定为相互关联性的无私。

说到这里，我们再度回到“克己”解上。作为对上面提问的回答，戴震说：

克己复礼之为仁，以己对天下言也。礼者，至当不易之则，故曰，动容周旋中礼，盛德之至也。凡意见少偏，德性未纯，皆己与天下阻隔之端，能克己以还其至当不易之则，斯不隔于天下，故曰，一日克己复礼，天下归仁焉。然又非取决于天下乃断之为仁也，断之为仁，实取决于己，不取决于人，故曰，为仁由己，而由人乎哉！

所谓“克己复礼之为仁”是“以己对天下言也”，这种开门见山似的回答，从以“克己”作为追求一己性无

〔53〕《原善》卷下。〔《戴震哲学著作选注》，第41—46页〕

私的人的眼中看来，[54]显得颇为唐突。但对把私、无私措定在己欲和他欲的相互联系性之上的戴震来说，“己”已经不再停留在如颜元的一己主体性“身”上了，而是通过使“己”与“天下”相对而获得的客体性存在。这是和颜、戴的异同相对应的，颜元是把“欲”作为应被“己”克服的对象而纳入“己”之内；戴震则把“欲”作为客体而予以容认。

要使作为客体的“己”和作为他者之总体的“天下”之间没有阻隔，就要“复礼”，这是由于“礼”是“至当不易之则”。不用说，这个“礼”和荀子用以“制”性的“礼”不同，是“礼义亦出于性”的礼。他又说：“荀子……知礼义为明于其必然，而不知必然乃自然之极则，适以完其自然也。”[55]对此我加一些补充。戴震说，性之实体是血气心知，血气的自然好欲，心知的自然好道。前面说的“如没有欲则仁也没有了”这一想法就出于此。理是血气心知（即性的自然）的内在物，它被认作必然。血气之欲是生生的本体，凭借心知而认识到正确的生生，这个血气心知自然生生之正确的极致，就是必然，因此，“自然之与必然，非二事也。”[56]他还曾说：“由其生生，有自然之条理，观于条理之秩然

---

〔54〕 朱子说：“‘克己’之‘己’，未是对人物言，只是对‘公’字说，犹曰私耳。”（《朱子语类》卷第四十一。〔中华书局版第1067—1068页〕）

〔55〕 《孟子字义疏证》卷中《性》。〔《戴震哲学著作选注》，第147页〕

〔56〕 《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第111页〕

有序，可以知礼矣。”[57]又说：“礼者，天地之条理也。……礼之设所以治天下之情，或裁其过，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。”[58]这是说，所谓礼，是一种天地条理的社会性表现，它使自然的条理在生生方面没有过不及，必然地保持完整，因而它是“至当不易之则”。如就着己欲而说礼，则“欲之失为私，私则贪邪随之矣。……不私，则其欲皆仁也，皆礼义也”[59]。这是说，没有“贪邪”之私的己欲处才有礼义；另一方面，由于“一人之欲，天下人之所同欲也”[60]，所以要克服那个阻害“天下人之同欲”的“一人之欲”的“贪邪”，消除己和天下之间的阻隔，这就是“克己复礼”的存在理由。

在这里，“克己”既不是克服等于私欲的己，也不是己克胜私欲，而是在和他欲的关联上不失于己欲，这就是“克己”一词的含义的变迁。

作为应克的“欲之失”的私，既是贪邪又是过不及，由于这里的私既不是“己私”也不是“私欲”，所以已不是一己完结性的了。过不及不是欲在体内的量的过不及，而是要在和他欲的相对关系上进行判断，从这一点上说，它是社会性的，是相互联系的。也就是说，过不及的基准是外在的。戴震的这种“欲”的相互联系

---

〔57〕《孟子字义疏证》卷下《仁义礼智》。〔《戴震哲学著作选注》，第187页〕

〔58〕同上书。〔第190—191页〕

〔59〕《孟子字义疏证》卷下《才》。〔《戴震哲学著作选注》，第167页〕

〔60〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第65页〕

性，如他自己所说，“人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也”，[61]“一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也”[62]，由于从“欲”到“生”都得到充实，所以“忘人之欲”这一思维性侧面转移到“戕人之性”这一事实性侧面，从而更具有客观性。“一人”和“天下”的相互联系性，由于以“己者”和“他者”的个体生存为媒介，以至这个相互联系性具有浓厚的社会联系的状态。从而应克之私，包括了从主体侧面上的“守己自足”的消极的执己性到客体侧面上的“戕人之生”的积极的利己性，以至强化了道德性、社会性和政治性侧面。

慎而言之，戴震并没有在“克己复礼”解上展开他的这种克私的讨论。对于超越他的主观意图的、被赋与的社会和政治的意义，毋宁说他是无自觉的，这倒比较正确。不过，如就这个“克己复礼”解说，他虽无自觉，但在扬弃“克己”解的消极行为上，实际还是提示了这些个侧面。我们再次回看他所言：“克己复礼之为仁也，以己对天下言也。礼者，至当不易之则。……凡意见少偏，德性未纯，皆己与天下阻隔之端也。若能以克己还其至当不易之则，斯不隔于天下”，虽有对“复礼”的解释，但显然扬弃了对“克己”的逐字解释。勉强地

〔61〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第 81 页〕

〔62〕《孟子字义疏证》卷下《仁义礼智》。〔《戴震哲学著作选注》，第 187 页〕

说，“意见少偏，德性未纯”可说是指应克之己而言，但这绝不能成为“克己”解。已经以“以己对天下言也”为主题的戴震的解释，对“克”这个动词来说是非常不对路的。安田二郎把戴震这段话解释为“这意味着，杀己以从作为至当不易之则的礼”，可说是犯了二重错误，一是不知这里的“克己”只是戴震引用《论语》原文；二是训“克”为“杀”从原文的内容上说毫无根据，反而具有逆的“向量”。[63] 对提出“礼义亦出于性”、“必然乃自然之极则”，反对以礼去“制”什么的戴震来说，“克”是极为异质的，同时，对只有在和天下的相关上才能掌握的“己”来说，“克”也是异质的。这样，这个没被解释的“克己”的缺其解，实际上却最好地提示了戴震的解释之“新”。而且，由于这个“克”的不对路之故，显露出想守字义的一贯性而又守不了的破绽，这对那个“新”反而具有象征意义。

戴震的这个“新”解，和他的方法论密切相关。他说：

> （言者辄曰）有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？……彼歧故训、理义二之，

〔63〕 上举安田氏论文。如前所见，李塨也排斥这种解释，说：“宋儒专重去私，……则至明至健者，只在与私欲相争，故训克曰胜曰杀。”（《论语传注问》）这也和戴震的见解相同。

是故训非以明理义，而故训胡为？[64]

这里说的“舍经而空凭胸臆”的理义，就是以“不出于己之意见之私”为理的理，如已经反复说明的那样，这种一己完结性的理，是他最强烈地批判的。他还说：

> 虽视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲，空指一绝情欲之感者为天理之本然。……执其意见，方自信天理非人欲。[65]
>
> 今既截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必以不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃曰“吾重天理也，公义也”，言虽美，而用之治人，则祸其人。[66]

“己之意见”并不止于一己胸臆的自我满足，其所谓“不出于私”或“不出于欲”的悬空之理，甚至把饥寒、饮食男女等人的本来的生之希求也作为人欲而舍弃了，结果是祸害及人，因此它是应该被否定的。对他来说的理，绝不能是这样，必须是“凡一人以为然，而天下万世皆曰是不可易也”那种与天下相关的理。这个理又是

---

〔64〕《戴东原集》卷一一《题惠定宇先生授经图》。

〔65〕《孟子字义疏证》卷下《权》。〔《戴震哲学著作选注》，第204页〕

〔66〕同上书。〔第219页〕

“天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也”[67]，也就是饥寒、饮食等常情的分理。这个理必须使人之常情相互间无过不及而得其平，而且必须因此而具有天下万世“不可易”这种客观性。

这个理不是因“不出于欲”而得到满足的悬空之理，而必须是成全万人普遍的“日用饮食”的事实性条理。它的是非邪正，不应是一己胸臆的豁然自得之物，而必须具有万人所共有的客观规范性。这是就着万人共有的经典而定立理的是非邪正，这个理的是非邪正对万人都是普遍妥当的。“一人以为然”的经典的理义，不论谁训解，都必须是“所同然”。戴震的方法论是理义必须依据训诂，他的理之“新”也离不开这个方法论。戴震的考证学方法论，说到底，是和存人欲的天理不可分的，这也是能够从根柢上否定以持敬静坐为方法论的宋学式天理的方法论。因此，我们不应把戴震的考证学的主观性侧面——即要严守“一训”却未做到的破绽，看成是由于所谓近代客观实证主义的欠成熟而造成的主观性，给予负面评价，而应对他力求客观的主观意图的“新”予以正面评价。

然而，其局限性就同时包含在上述新生的理义之中。

他以理的必然为血气心知的自然的究极法则，在

---

〔67〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第63页〕

“必然者，不易之则也，非制其自然使之强而相从也”这个场合，有戴震的理义之所以为“新”的地方，但另一方面，他对人的自然的肯定，是以归趋于必然为先验性前提而成立的，这里就存在着一个问题。戴震又说：

> 若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也。[68]

这是说，只有归趋于必然才是自然，在原理上不容许流于失，流于失的自然就“非自然也”。如就欲来说，流于失的欲就不是欲了。这是戴震继承颜元的不承认气质有恶而是全善这个性善说的一个归结。所谓血气心知的自然，所谓气禀气质，所谓人，都是先验地合法则的，在这个完全性善说上所承认的己欲，必须是本来就内在地具有和他欲的相互联系性。从而个体性生存也就先验地有内在的与天下的相互联系性，因此这个天下的联系，就是扬弃了个体对个体的主体性对立之物。

但这里不是讨论这个问题的场所，容以后另说（第四章第二节）。这里只确认，戴震的“克己复礼”解是站在己与天下的相关之中使欲得到相互调和而为仁这个新的立场上的解释。沿着“克己”解尝试进行的以上的考察，引证出不解“克己”的戴震之“新”，研究目的已经达到了。

---

〔68〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第 111 页〕

第三节　明清思想的继起性展开的一个纵断面——明代后期的克己解

以上，我们看到了清代前、中期的（从颜元、李塨到戴震）克己解的展开，但这种解经上的新动向并不是突如其来地在这个时期出现的，其胎动早在明代后期就已开始了。为了解戴震等人克己解的来龙去脉，以下我们着眼于社会背景，对其前一阶段的克己解进行考察（虽然在叙述次序上未免前后倒置）。

指摘朱子克己解中“己”的不一致的早期事例，可举出阳明门下的邹守益、王龙溪等的解释。先看邹守益（1491—1562）的说法：

> 克己复礼，即修己以敬；礼者，天然自有之中也。……视听言动，己之目也；非礼勿视听言动，修己之目也。除却视听言动，更无己矣。礼也者，己之所本有也，故曰复；非礼者，己之所本无也，故曰勿。今以非礼为己私则可，以己为私欲则不可。若（如朱子所说的那样）曰己便是箕踞，礼便是坐如尸；己便是跛倚，礼便是立如斋；[69]则如尸如斋，非己其谁为之乎？先师之言曰：心之本体原只

[69] 朱子说：“夫子言非礼勿视听言动，即是‘克己复礼’之目也。颜子会问，夫子会答，答得来包括得尽。‘己’字与‘礼’字正相对说。礼，便有规矩准绳。且以坐立言之：己便是箕踞，礼便是‘坐如尸’；己便是跛倚，礼便是‘立如斋’。”（《朱子语类》卷四一，〔中华书局版第1045—1046页〕）又“坐如尸，立如斋”语出《礼记·曲礼上》。

是天理，……身外无道，己外无礼。历稽古训，……未有以己为私欲者。……曰为仁由己，正指己为用力处，……修身之是克己，自是明证。[70]

不用说，这是从正面对朱子克己解的批判。说箕踞、跛倚是不合礼仪的坐、立姿态，尸、斋是符合礼仪的整齐姿态，对这个说法本身，原本没有异议，但所以成为问题，就因为朱子在此处认为“己字与礼字正相对说”这一点。朱子又在别处说“克己之己，未是对人、物言，只是对公字说，犹曰私耳”[71]，他把“己”字彻底与礼、公相对，认为“己”是应予否定的非礼、私。这就是问题所在。

在邹守益看来，礼是己的本有之物，非礼是己之本无的外来之私，因此以本有的己为非礼和私而克去之，等于去掉道德行为的主体。当然，朱子所说的克己是自身具备道德行为主体的克己，因此在朱子看来，这个批判不能不说是文不对题或近于乘人之隙。但如果明白了两者对“己”的认识的差异就是对视听言动的认识的差异——即朱子认为“非礼勿视听言动，即是克己复礼之目”，而邹守益则认为“视听言动，己之目也；非礼勿视听言动，修己之目也。除却视听言动，更无己矣”——则对邹的批判的着眼点也就稍为明了了吧。这就是说，

---

〔70〕《邹东廓集》卷九《论克己复礼章》。

〔71〕《朱子语类》卷四一。〔中华书局版第1067—1068页〕

两者的对立是对主体具有的“本有”的认识上——即将视听言动这个气质的活动即时地看成是“本有”的道德行为的主体呢，还是以气质的活动为应克服的对象而克去之，只以应复的本然之性为“本有”的主体呢？在这里的议论中，此问题虽没有表面化，邹本身也没有意识到这个问题，但这里存在着二元化性论（本然之性和气质之性）与一元化性论之对立。顺便一说，这里也体现出朱子的性即理和阳明的心即理二者对立的一个重要侧面。

人的气质之性是“现在”的，人的本然之性是应有的“理念性存在”，从而它是非“现在”的，是超“现在”的。朱子的主体是被设定为超现在、非现在的主体，也就是说它不具有客体性。这里再度令人联想起程子的“公则一，私则万殊。至当归一，精义无二”〔72〕这句话。

对朱子来说也是这样，气质的万殊，由于是万殊本身，所以是私，因而应克己的气质之己是私。这个己，不是对人或物而言，是对公而言，这表明气质“现在”的个别多样性应被“一”之礼所克服、所收摄。气质“现在”的个别多样的客体性侧面，在原理上不被承认。在朱子看来，理只存在于被认作本然之“一”的性内，从而理的个别多样的自立性，在原理上不被承认。阳明的心即理，是使理扎根于心的自立性并且个别多样的“现在”上，在这一点上朱子和阳明是对立的，结果，邹

〔72〕《程氏遗书》卷一五。〔《二程集》，第144页〕

守益的这个批判也是对朱子式定理的批判。

两者的这一对立，也表现在关于“一日克己复礼，天下归仁焉”的解释上。朱子的解释是：“天下之人皆与其仁，极言其效之甚速而至大也”[73]，又加以补充说：“自家既事事是仁，则天下之人见自家事事合仁，亦皆曰是仁”，“一日克己复礼，则天下称其仁。”[74]参与之“与”也可训为共同之“与”，总之，只要自己达到“一”之理，则天下就称这个“一”为理而服从之，这样，天下就归于理一，对“一”的普遍性持乐观主义(optimism)。与此相反，邹守益认为：“……天下归于仁者，修己以敬，安人安百姓也”，他以敬为媒介，使己与人和百姓相对。[75]这里说的“以敬”之敬，据他说就是“良知之精明，不杂以私欲。”几乎就是良知本身。他又说：“从良知精明流行，则文、武（两王）之好勇，公刘、大王之好货色，皆是天理；若杂之以私欲，则桓、文（两公）之救鲁、救卫、攘夷安夏，皆是人欲。”[76]这说明就是在真正表现人的“现在”的货色上，也存在着良知。“富贵寿考，天所以劝善之权也。锡之以财，俾以济乏也，而善日裕；锡之以位，俾以救物也，而善日

---

〔73〕《论语集注·颜渊》。〔《四书章句集注》，第132页〕

〔74〕《朱子语类》卷四一。〔中华书局版第1058—1059页〕

〔75〕这里是人所周知的《论语·宪问篇》的“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”，这三条的“己”和克己的“己”字义一致。朱子注解第二条的“人”说：“人者，对己而言”，反过来说，这里的修己之“己”，在朱子的理解上，和克己之“己”不同，是与“人”相对的“己”；邹守益则不加分别地利用了这个理解。

〔76〕《东廓邹先生文集》卷七《答余汝定》。

播。”[77]这是事实上肯定了富贵（但这是从地主、士大夫阶层的劝善立场上说），结果，他的修己以安人安百姓，就没有了“富而吝于出谷，贫而顽于偿谷”[78]这种情况，由此可见这是和地主、士大夫阶层主导的乡村的经济安定深切相关的。因此他说：“某户富民，减粮若干；某户巨贾，减粮若干；某户士夫，虚增步数若干，虚增粮数若干；或查诸册，或踏诸田，当减则减，当增则增。天理王法，凛而不紊。”[79]可见他的天理是和“酌贫富，均里甲（的税役）”[80]，也就是伴随着里甲制解体而进行的秩序再编密切相关的。他的克己是为了对付现实存在的经济矛盾，可说是在各个气质动摇最甚时期设定的理，因为除去气质的现实存在性自我，也就没有理了。朱子因个别的己具有多样性而以己为私，认为这些多样性的己能被“理一”所收摄。这种乐观主义(optimism)，恐怕是出自对君—官—民这种一元秩序的等级支配（hierarchie）的不可动摇的信赖。这种乐观主义，邹守益已经没有了。朱子认为克己的功夫应是“与他人殊不相干，紧紧闭门，自就身上子细体认”[81]，这是说，以君主为顶点的士大夫官僚，首先要在一己之内

---

〔77〕《东廓邹先生文集》卷四《艮山叔父寿考》。

〔78〕《东廓邹先生文集》卷一〇《书乡约义谷簿》。

〔79〕《东廓邹先生文集》卷七《复王纯卿侍御》。

〔80〕《东廓邹先生文集》卷一《时中说赠景山李公》。虽说“酌贫富”，当然不是均贫富。而是如“均里甲以平苦乐，惩窝党以绝芽蘖”（《东廓邹先生文集》卷七《复聂双江文蔚》）那样，最终的目的是图谋乡村的治安。

〔81〕《朱子语类》卷四一。〔中华书局版第1044页〕

完成道德的修养，然后以其道德的影响，使天下之民归仁。这是上下一元秩序观中的事，因此那个克己可以是一己完结性的。道德行为是以自己为对象，向着己的"即自性"完成，作为他者的民是被包摄在那个道德内的不具客体性的存在；不以他者为客体来认识的那种行为主体也是不具客体性的存在。所以，以人和百姓作为应安之的客体来把握的邹守益，与从己出发，向着人和百姓的"对自性"行为，必然发生冲突。他说："圣门之要旨，只在修己以敬"，乍看上去，似乎和朱子的主敬之说不易分辨，但他接着说："敬也者，良知之精明，……若常精常明，……视民之有财，若吾家之蓄积也，乌得而不节？"[82]言辞中论及民财，[83]这表明如果除去在对待作为客体的民财上要使之安的主张，就没有明代后期的理。这么看绝不为过。

朱子的克己解在明代后期露出来的破绽，也是里甲制具有的君民一元秩序意识形态的破绽的表现。[84]

在明代后期的克己解中表现出来的这种社会背景的特征，在另一方面，又表现为把克己复礼的仁当作万物一体的仁来掌握、从而以克己作为达到万物一体的课题

---

〔82〕《东廓邹先生文集》卷七《简明鹿崖匡卿》。

〔83〕邹守益接着说："视民之有技，如吾家之秀，乌得不爱？视民之有（劳动）力，如吾家之早作暮息，乌得不时（不无视季节气候而征用民工）？"这虽是站在官僚立场上的发言，但显然是在地主、佃户的关系中来掌握民。

〔84〕例如，王船山说："克己复礼有两重工夫。克己然后能复礼，复礼而后己可克，是互养之功；偏重克己，非也。"（《四书训义》卷一六）又说："若云克己便能复礼，克己之外，无别复礼之功，则悖道甚矣。可云不克

这一特征，其代表事例就是前面所说的王龙溪的“忘己”说。

王龙溪和邹守益同是把克己解释为修己，这时的“己”自然和由己的“己”相同，于是他一方面批判朱子既把己作为身之私而要克之、但又要由己这种矛盾的解释，[85]一方面说：“克己而后能忘己，忘己则与物为一体。……视听言动，己也；非礼勿视听言动，所以修之也。……一念妄动，谓之非礼，妄复于无妄，是之

己则礼不可复，亦可云不复礼则己不可克。若漫不知复礼之功，只猛著一股气力，求己克之，则何者为己，何者为非己，直是不得分明。”（《读四书大全说》卷六。〔中华书局版第373页〕）这是对朱注的事实上以克己等同于复礼的批判。宋学式克己解，以为克私欲（克己）就是向天理的归一（复礼），推论到极点，甚至可以说克己就是实现天理世界（治国、平天下）的关键点。这里存在着，只要有德者（即政治上的高位者君、臣、官）完成了一己的道德修养，就可以它为基点使民受到道德的感化，从而实现治国、平天下这种上下一元秩序的意识形态的乐观主义。邹、王等则否定这种乐观主义，他们认为修身和治国、平天下不是一元贯通的，而是分属两元，即，治国、平天下这个政治课题，其本身是个独自的领域，以这个独自领域的课题为课题，确立足以担当这个课题的自己就是克己；凭借已确立的自己，作为独自领域的政治课题就可自觉地、具体地被检讨、被实现，这就是复礼，也就是治国、平天下的实现。同样的言论，在唐甄（1630—1704）的著作中也可看到，他说：“克己、天下归仁为一带，取克己、割天下归仁，不成天下归仁，亦不成克己。”（《潜书》上《性功》）李塨也说：“修己以敬，……以者，用也。安人安百姓（指修己以安人，修己以安百姓而言），则齐家治国平天下矣。以者即修己以推及（人、百姓）也。人对己言……后儒离修己安人安百姓，而但言主敬，又名曰主静，……阳儒阴释，异端害道之祸烈矣。”（《论语传注》二八页背面）这些言论都是宣告“圣人修己以敬，以安百姓”（《河南程子遗书》卷一一）这种宋学的乐观主义，亦即“敬以修己则天下治”这个“即自性”的、一元化思考的破绽。

〔85〕 见《王畿集》卷三《书累语简端录》等。

谓复礼。”[86]这是阐明修己的目的是在忘己。但这里的“修”，就是“一日而成，乃是顿教”[87]的顿修，所以说修己的目的在于忘己是不妥当的，忘，必须即时就是修的内容。这就是说，必须是这样的“忘”：“修无念，不以无念为证；修空，不以空为证；即不住无为也。才滞言诠，即落窠臼。……从心悟入，不从见解意识揣摩，始为自得耳。”[88]不是修忘己，是修“己即是妄”，不是以忘己为目的，只是证自然地忘己。

龙溪的忘己，和他的无我、无欲一起，是在“拨无”了既成的价值判断以后的境界，这在前面已经说过，即是所谓忘己，也就是不受“一”所系缚的活泼泼的己。那么，对这样的忘己来说，所谓克己究为何物呢？他说：“视听，物也；非礼之视听，方谓之欲，勿视勿听，正是克己无欲工夫，亦非并视听为欲，而欲格去之也。克是修治之义，克己犹云修己，未可即以己为欲。”[89]这是说，所谓忘己是己和万物成为一体，因而克己不能是克去己；所谓无欲是指和万物的一体，这里所谓的欲是说己的视听中的非礼，若是把己的视听作为欲而予以否定，结果就丧失了成为一体的行为主体。不能把己不加分别地当作欲。这种辩解很好地总括了明代后期的万物一体观。它表明，所谓无欲、无我、无己，

---

〔86〕《王畿集》卷五《竹堂会语》。〔凤凰出版社版第 110 页〕

〔87〕《王畿集》卷二〇《乡贡士陆君与中传略》。〔凤凰出版社版第 643 页〕

〔88〕同上书。〔凤凰出版社版第 643 页〕

〔89〕《王畿集》卷六《格物问答原旨》。〔凤凰出版社版第 143 页〕

都是在万物一体中发挥己的作用，而不是要以克去己而同化于万物一体。

这个说法也和罗近溪的思想大致相同，近溪也认为，克己和由己的己相同，克的意思不是克去，而是《大学》中的克明德、克明俊德的克，是胜、能的意思，所谓克己复礼，就是自己能复于礼[90]。

近溪的高足杨复所，也全盘继承了这个说法，他说："视是我视，无别能视；色亦我色，无别色者；是曰礼视。……礼即天也，天即我也。离我无天，离天无礼。此克己复礼，非克去己私之谓也，能自复于礼而已。"[91]

罗近溪的能己、胜己和龙溪的修己，在细微的韵味之处虽有少许不同，但在不以"克"为"克去"这一关键点上二者是相同的。总之，把克己复礼解释为己依天则而生活，则不待杨复所之例，从罗近溪的万物一体观来看，就已十分清楚。如他所说："吾之此身无异于天地万物，而天地万物亦无异于吾之此身。其为心也，只一个心。……此个心即天心也。……天地无（有我之）心，以生物为心。今独言心字……何啻千殊万异。善言心者，不如把个生字来替他，则在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之视听言动，浑然是生生为机则同然。"[92]不用生这个字，就不能表现万物一体的生机盎

〔90〕《近溪子集·兑·礼》。
〔91〕《证学编》。
〔92〕《近溪子集·震·数》。

然；和王龙溪相比，近溪更显出了能动性的侧面。

宋学式的理观是，把己的现在态作为气质来掌握，以克去这种气质来回复作为己之本来态的天理之节文；明代后期的理观则不同，它是要使己的现在态更好地得以发挥，并把它看作依天理而生活。人们可以听到这个理观在万物一体的仁中的活泼的气息。

对以克己为克去己私的朋友，杨复所回答说："克去己私之主体何也"、"吾心本然之明也"、"然则吾子何不认取本然之明为仁，而必待胜私乎"，[93] 在这个问答里，清楚地提出来明代对克去己私的反论。

对以上所述的明代后期克己解的共通点，可归结如下。一，确立道德主体的客体性，从而己被作为相对于人、物的己；二，己不是自我否定性地被"一"所收摄，而是以使自己生活下去的形态，为横贯个别多样之生（气质的己）的一体之仁所统摄，从而朱子式克己的求心式一己完成性，首先从这一方面被打破了。

这一思潮的另一个高峰是李卓吾的无人无己说，对此已无须赘言；那么所谓向着这个万物一体的统摄，具体是指什么呢？

例如，明末盛行的新四书学的代表作之一《四书湖南讲》[94] 中说："（万物一体之工夫的）下手只在克己。所以不能万物一体，皆为此己。己一放纵，则必至拂人

---

〔93〕《杨复所全集·杨先生冬日记》。

〔94〕参照荒木见悟《关于四书湖南讲》（前举《明代思想研究》第十章）。

从欲，与人情不相体贴。”[95]这是说，首先应把自己的欲放在和人的对应上而加以抑制的一体统摄。所谓体贴，是设身处地为对方想，这样，所谓克己，就是不放纵己欲而戕害他人；所谓相互体贴的一体，就是己欲和他欲的和谐状态。

但这说的是一体之仁的一体，如从不仁被喻作身体的麻痹一事也可明白那样，所谓一体恰似身体的血脉和器官处于同一个有机的联系之中，指的是其脉络的连贯性。也就是说，在同一个秩序之中，万物的生生是联而为一的。在人的社会，可以把它看成人生共同体秩序中的人与人的连贯性。这个共同体，据上面的引文之后所言：“若待一家皆不以为己有，由一家皆一体；待一乡皆不以为己有，则一乡为一体。以至国与天下，无不然”，也可看出，主要是指宗族、乡村等的父家长制的共同体。

对此，李卓吾的朋友之一焦竑曾做过如下说明：

> 仁者，一名孝弟，一名良知，一名礼。礼也者，体也，天则也。是礼也，能视听，能言动，能孝弟，能贤贤，能事君，能交友，可以为尧舜，可以通天地，可以育万物，人人具足，人人浑成，所谓与天地万物为一体者。乃其体自如是，非我强与之一也。……夫“不识不知，顺帝之则”。苟率于己，则知、识耳矣，意、必、固、我耳矣，何天则

〔95〕《四书湖南讲》（内阁文库所藏本）卷三三，第25页。

之能顺乎?[96]

这里所谓的一体，是“拨无”了依既成知见的“作为分别”之后的不容已的当体的天则之贯流，如前所述，这个天则就是孝弟贤贤、事君交友之礼，是以宗族和乡村共同体为基础的上下结构的秩序伦理。

这样的话，所谓作为己欲和他欲的和谐状态的一体，具体地说，就是以这种秩序伦理为基准的互相体贴的上下之间的调和，克己复礼就成了抑制己欲而走向共同体的伦理的统摄。“嗟呼！有利于己而欲时时嘱托公事，则必称引‘万物一体’之说”，[97]这种讽刺的话，指出了上述的“万物一体”实际上是在上下关系中位居上者的己欲处于绝对优势的前提下而发的，所谓走向一体的统摄，就是说礼在共同体中居上者的统辖之中下面。

话虽如此，但也不能轻视这个礼统括追求己欲和他欲之调和（即使是上下之间的）的这一侧面。例如，明末的某一豪族，以“非众庶之所均沾”为由，辞退了自己的免税特权，积极主动负担赋役。对此，陈龙正(1585—1645）大加赞赏，说：“真从万物一体起见，非夙有精义之学者，孰能克己至于此哉！”[98]由此看来，至少他们已意识到了克己也是居上位者自身的克己，不仅如此，也可把这看作当时儒者精英们的强烈的自我意

〔96〕《澹园集》卷一二《答友人问》。〔中华书局版第88页〕
〔97〕《初潭集》卷一九《笃义》。〔《李贽文集》卷五，第205页〕
〔98〕《几亭全书》卷二一《家载》上。

识。当时的精英阶层强烈地向往均田役，他们提出“恳革大蠹（等于豪强），……克己私，……以均众役，以苏民困”，[99]这表明他们不是要在乡村秩序的重组时另立一个新的“一”强加于人，而是要以“尽万物一体之分量”[100]的形式，一面“克己私”，一面力求己欲与他欲在“分”上的调和。因此可以说，上面引文中的“己私”，在字面上虽和宋学式克己解相同，但其实际内涵，是承认以己欲（在这里就是家产的保全和扩充之欲）为前提的，己欲尤其是指豪强的排他性扩充欲，这和后来戴震的欲之失在意义上几乎是具有连续性的，这一点希望得到关注。

能体现“己私”的这种内涵上的质变的还有其它例子，这里，作为克己解的一例，举出清初毛奇龄（1623—1716）的如下解释：

> （说去欲时）欲之语，恶之别称也。存理去欲者，谓为善去恶也。恶不能不去，……朱子谓克去己私者，要言之，谓邪恶与私，……必去之。谓克于己私者，克者私也，非己也。谓去人欲者，去者（恶所在之）欲也，非人也。……若以耳目口体为（应去之）欲，以去欲为去耳目口体（之欲），则朱子之谓“己是身之私欲”云云，岂非谓其克己即是

〔99〕《几亭全书》卷三七《辛巳役法议》。

〔100〕《四书湖南讲》卷三，第26页。

克身？[101]

与陈龙正相同，一方面从词语上容认朱子所说己私、私欲之语，但一方面又在内容上采取了与颜元、李塨相同的方向，因此事实上是使朱子的解释脱胎换骨，这是很显然的。

在此之前的陈确，就曾把天理规定为人欲的恰好处，他说："克己亦非无欲义。克其非礼之己，而真己自在，安可克耶？……克者，胜之之辞，非灭之之辞。"[102]这是对以克己为灭尽人欲、私欲的朱子的解释，在哲理性用语方面也开始予以修正，这个解释也是明末以来对克己不断地予以新解的当然趋势。

以上，我们考察了从明代后期到明末清初的克己复礼解，它是以里甲制的解体和使之解体的乡村土地的占有关系的变化，以及对应这一变化的乡村秩序的重组这种社会状况为背景，同时以己的客体性的自立为基体，在把己欲和他欲统摄于万物一体的方向上展开的，并且在哲理方面也开始肯定性地把"人欲"包容进去。从颜元、李塨到戴震的克己解，则是居于这一展开的先端，并深入到人性论、理气论的构造中探讨这个问题，也就是虽然这种探讨是原理性、抽象性的，但他们是以发掘人类普遍的本质为目标而进行的更具普遍性的追求。

---

〔101〕《西河文集·析客辨学文、存理不存欲》二条。

〔102〕《陈确集·别集》卷五《瞽言四·与刘伯绳书》。〔中华书局，1979年，第469页〕

这目标也反映在颜、李等的社会性发言中，现就本节的论述再次考察他们的言论，例如，李塨介绍颜元的佃户分种说如下："非均田，则贫富不均，不能人人有恒产。均田，第一仁政也。……颜先生有佃户分种之说，今思之甚妙，如一富家有田十顷，为之（自家）留一顷（百亩），而令九家佃种（其余）九顷，耕牛籽种佃户自备。无者领于官，秋收还。秋熟，以四十亩（收获量）粮交地主，而以十亩代地主纳（税）官。……佃户自收五十亩，过三十年为一世。地主享地利终其身亦可矣，地则全归佃户。"[103]李塨又校订同为颜元弟子的王源所著《平书》，[104]对其中所言："民之不得其善者，以无立锥之地也。所以无立锥之地者，以豪强之兼并。今立之法，有田者必自耕，勿募人以代耕。自耕者为农，……不为农则无田，……惟农唯有田耳。……而农之自业，一夫勿得过百亩"，[105]也持赞同之意而加以介绍。这些主张和黄宗羲的土地再分配论[106]、王船山的限田论[107]都属同一类型，但值得注意的是，李塨的主张强烈地反映了佃户的立场。

从明代后期到明末的克己解，都是以里甲再编过程中的均粮均役亦即赋税和徭役的公平负担问题为背景；

---

〔103〕《拟太平策》卷二《地官》，《颜李丛书》所收。

〔104〕参照《恕谷后集》卷六《王子传》，据此，王源曾应徐乾学之召，和万斯同、阎若璩等并列。

〔105〕《平书订》卷七《制田第五》上，《颜李丛书》所收。

〔106〕参见《明夷待访录》"田制"二。

〔107〕参见《读通鉴论》卷二《文帝》条。

而清代前期的克己解，则转向围绕着地主、佃户间的土地所有权问题。这表明，在这一个世纪间，问题的主题（thema）发生了质的变化。

反过来说，颜、李的克己解，确实意识到了地主、佃户间的矛盾（作为背景）或把这个矛盾纳入正面的视野，在这一点上，和前代的克己解把佃户统摄于脚下不同，恐怕这个背景或视野的不同，就反映为各个时期的克己解的不同。换言之，颜、李等不仅是对朱子学式的克己解作部分修正，并进而对朱子学的人性论、理气论本身在结构上进行对抗，以至要使它解体，从这里我们看到了（颜、李的）克己解，在这一点上可评为超过了前代的克己解。戴震也是同样，例如前节他所谓“民之饥寒、愁怨”的民，或被尊者、长者、贵者的理所压抑的卑者、幼者、贱者，无疑就是指的佃户、贫雇农或奴仆等。[108] 总之，戴震是要把佃户阶层的生存欲放在作为与己之生相对的人之生而对象化、相关化的地平线上来树立他的仁说，在这个立场上的进展，使他对朱子学的批评更具有总体性和根本性。换句话说，就是不得不把佃户阶层的生存欲作为人之生来认识，这一矛盾的激化，不容分辩地使朱子的理气观解体。

明末时期地主主导的一体统摄之中的上下之“分”的调和，到了戴震则作为人与己的相关中的“自然分理”，

---

〔108〕 参照森正夫论文《明末社会关系中的秩序变动》（载《名古屋大学文学部30周年纪念论集》）。

开始显示天下性的横向扩展，至少在原理上“分”本身从上下身份的纵列开始转向天下人人的横列，能够观察到的这一微妙的变化，肯定也是这一矛盾的激化使然。

以上，我们一方面着眼于社会背景，对明代后期以来的克己解作一鸟瞰，一方面大略地追踪了克己解（正确地说，是受时代的推动而不得不自动展开的克己解）的展开过程，现在做一个结论，从阳明学到戴震学（通常说，就是明清思想），只从克己解这一方面来看，它在思想史的一个脉络之中完成了继起性的展开。还要附带说一点，就是这个展开是源于难以遏制的时代潮流，而与王门的为善去恶派（邹守益）、无善无恶派（王龙溪等），以及东林派（陈龙正）、实践躬行派（颜元、李塨）、考证学派（戴震）等的学派性异同无关，由此我们也可得到确认，辨别学派式的工作在解明思想史的流变问题上只具有其次或再次的地位和意义。

第四章　中国式自然法的特质及其展开

第一节　中国式自然法的异欧洲性特质

朱子式自然法的亚洲性、超越性的性质——天理自然中的本来与合当

以自然法概念为媒介，对宋学的人性论、理气论（总括地说，也可称为理气世界观）的中国特质进行考察，对于在世界史的视野中观察中国，是很有意义的尝试。但是，自然法思想是欧洲之物而非中国之物，也就是说，可称为自然法思想之物在中国历史上不曾存在。这虽是当然的不言自明的事实，但我们仍必须以它为前提。中国宋代实际存在过的，是所谓理气世界观，即使假称它为朱子式或中国式自然法，那也完全是出自称呼者的假定，而不是此外的任何其它东西。与历史上实际存在过的欧洲式自然法思想不同，由于中国式自然法思想没有实际存在过，所以对两者进行比较研究本不可

能。举例来说，欧洲的情况是，在托马斯（Thomas Aquinas）式的中世纪自然法的解体过程中，才有了近代式自然法的重生。但这是欧洲的情形而非中国的事情。在中国，本来就没有应解体或应消逝的中世纪式的自然法思想，因而所谓朱子式自然法是否解体了，事实上不构成问题。况且其解体过程如何等，也是不能（和欧洲的）比较的。有的论者假定性地设定有朱子式的中世纪式自然法思想，既假定其有，也就假定其解体，又进而假定其解体的具体情形，就这样地构成了他的逻辑。这不过是在假定之上又二次、三次地重复假定的逻辑操作，对于解明中国思想史来说，其有效性事实上是有限的。乍一看，似乎是比较思想史的方法，但实际上在方法论上是不完备的，这种不言自明的事，我们不应忘记。

即使我们把朱子学式的体系看成自然法式的体系，那我们看到的至多是被自然法概念这一特定光线所照射的局部影像，而不是朱子学式体系的全像。这恰似通过X光透视的皮鞋不是皮鞋的全像，能确切看到的不过是几个鞋钉和其它金属零件。虽说如此，看到的那些鞋钉不单纯是一般的零部件，而是该皮鞋结构中关键的部分。而且，肉眼所无法看到的皮鞋的整体结构是以鞋钉这一存在形式展示出来的。所以说，鞋钉本身虽然是局部的，但却暗示着皮鞋的整体。与此相同，朱子学的体系被看作具有自然法的性质，意味着不是把朱子学的结构作为理气的体系，而是从另外一方面（aspect）掌握另一个可能的全像，在这一限定内，这个可能的全像可被

看作朱子学式的体系本身。在这一限定性前提之下，中国式自然法成为问题。我之所以重新述及这一前提，是因为以往论及朱子式的自然法时存在一种偏向，即朱子式自然法之所以被视为自然法的依据，是托马斯式的自然法，更进一步说，是为了和托马斯的自然法作比较，才有朱子的自然法，因此朱子的自然法从一开始就限定在和托马斯式的自然法作比较上（不论是有意还是无意地）而被赋与特质。也就是说，朱子式自然法或明或暗地被比拟为托马斯式自然法也可说是中国的托马斯式自然法，仅由于此，才被赋与中国特质，没有经过自然法概念整体的照射而被赋与了异于欧洲的特质。这里说的中国式和异于欧洲式，看起来似乎是同一事物的表里两面，但实际上不然。前者（中国式）是在托马斯的自然法的范畴中所把握的中国式特质（也可说是仅限于从欧洲式范畴所掌握的非欧洲性特质），后者（异于欧洲性的）是以在范畴上和托马斯自然法不同为前提，但从自然法概念整体来看到的、如托马斯自然法异于中国那样的、异欧洲性的中国性特质。

抽象的议论暂告一段落，下面进入具体讨论。如所周知，丸山真男氏认为，朱子学式的规范在以下两点上被看作具有自然法性质：一、它以宇宙性自然秩序为根基；二、它是自然赋与人的内在之物。[1] 这是说，朱

---

〔1〕 以下，参照丸山真男《日本政治思想史研究》（东京大学出版会，1952年）第二章第二、四节。引文见第202、204、228、236页。

子学的理既是自然秩序的条理又是内在于人的被赋与的道德本性。他的这个说法乍看似乎妥当，但以上两点又被极言为“政治性（等于社会性）秩序存在于天地自然之中这种朱子学式思维”时，就与我们的理解有毫厘千里之差了。丸山氏对朱子学的这种理解，如他所引的林罗山所说：“天自在上，地自在下，……见此上下，可知自然之理之有所序；人心亦如此，上下不违、贵贱不乱时，人伦正”（《经典题说》，着重点丸山氏所加），是以日本朱子学的理观为基础的，因此它是否具有自然法性质，在日本思想史界还是个问题，[2]对此，不容我们置喙；但此外还有个问题，比他所说的朱子学是否具有日本特性更为重要，那就是他认为这样的朱子学具有自然法性质的自然法概念，更进一步说，就是作为自然法核心自然概念的内涵是什么。例如，他说：“在五伦中应有的当为，和天覆地载、寒来暑往的自然必然性相同，以实理为基础”，显然，他所说的自然是非人力所及的天然必然，因此被认为具有超越的性质。[3]以这种日本式的自然概念为核心的、他所谓的朱子式自然法的内

---

〔2〕 参照尾藤正英《日本封建思想史研究》（青木书店，1961 年）、田原嗣郎《德川思想史研究》（未来社，1967 年）。

〔3〕 在此加一些补充说明。说到朱子式自然法时，一般的印象是，这个自然法的道德秩序（等于封建的上下秩序）恰似天地自然那样，对人来说是人力、作为所不及的不可变的东西，并且是人的与生俱来的先天性赋与物，既具有内在性又具有超越性，因此这个自然法是中世性质的。这里所说的自然，更多的是指人的能力、作为所不能及的天地自然，结果，成了取法于日本式自然观之物。在这个日本式自然观中，即使是指人的“不容已”的、抽象的自然，其“不容已”也是出自人的知、意所不及的、

涵，更进一步地，以自然所具有的超越的观念为媒介，呈现出与“此岸性世界”相“牵联”的“彼岸性神”的影像，也就是托马斯神性自然法的浓厚投影。因此，丸山真男的从“自然”向“作为”的推移，当然是与玻格那（Frang Borkenau）从同一视角看问题，结果，他所谓的朱子式自然法，虽然提出了其亚洲性特质，却反而因此成了在欧洲式范畴中所掌握的自然法。我们不得不这么评论他。把这一倾向更推往极端的是守本顺一郎氏，[4] 他一方面批评丸山氏对朱子的理解是停滞论的、从而也是非历史的，把对朱子的理解正确

超越人力的某一目不可见的巨大力量的作用。这是一般的通例，它就是日本的“天”或“至诚”。总之，这个自然不论是天地还是“不容已”，都属于同一位相，对人的作为是超越的。

另一方面，在中国的自然观中，与其说自然是超作为的，不如说是没有作为的，这样更正确。不论是天地还是“不容已”，顶多不过是“本来如此”或“正常状态”，不是此外的任何东西。说到义，义就是人的自然，恰似说有理性就是异于禽兽的人的自然（natural），因此它不为作为所左右。在与此同一位相上，这个自然也可以是人的本能和欲望；在其“不容已”上，也可以是如在上论所说的李卓吾的私人性所有欲。总之，这个自然不出于“先验性所有之物”以外，更何况超越它。在我们研讨朱子式、引申言之即中国式自然法时，有必要严格区分这个自然概念中的“中国式”和“日本式”。从“中国式”这方面看，自然不能把“义是人的自然”这句话立即看作超越的，但就朱子来说，在以义为君臣上下的名分这一点上，其封建的上下性对人自然起着超越性作用，但这丝毫不意味着义本身的先验性存在方式是超越性的。这个义到了近代，例如作为平等的公义，由于它的先验性反而得到大力提倡，这也是应有的事。

此外，关于日本的自然观，参照相良亨《关于“自然”一词的思考》（《日本伦理学会论集》第14集《自然——伦理学的考察》所收，以文社，1979年）。

〔4〕 参照前举守本《东洋政治思想史研究》，引文见第199、194页。

地提高到历史性认识水平；但另一方面，他又把朱子学的理所具有的历史性封建性格，作为和内在性、原理性对抗的超越性、实体性来掌握，这可看作和托马斯式的思维相同，在这一点上，他认为朱子学的理具有“担负着作为封建性思维的世界性”，结果，这个封建性质在和托马斯式的自然法的“对比上”（据他说，由于把这个对比作为“无言中的前提”）才具有世界史的普遍意义。理气体系中的内在性、原理性和超越性、实体性，如守本氏所追问的那样，是无媒介的并且即自的连续之物呢（丸山氏的理解）？还是矛盾对抗的、从而蕴涵着解体的历史性契机之物呢（守本氏的理解）？我们对这个问题丝毫没有参与的意图。因为对我们来说的问题是，在此之前，可否设想在朱子式理的性质中是否存在某种超越性的东西(或者以超越性、中世性东西作为理气体系中固有的特质）呢？如果先表述结论的话，答案是否定的，更进一步说，正是在这里，存在着与“神”不同的、“理”的异欧洲性的特质。

是否如丸山真男氏所说的那样，朱子学认为“政治（等于社会）性秩序”也就是封建身份秩序是“存在于天地自然”呢？我们先举出魏晋时期的老庄思想家郭象(252—312）的论述作参考。他说：“君臣上下，手足外内（等于上下），乃天理自然，岂直人之所为哉！”〔5〕

〔5〕 郭象注《庄子·齐物论》。〔《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，中华书局，1961年，第58页〕

然后再与朱子所谓的“君臣义合说”作一番比较，我想这是回答上面问题的一条捷径。在郭象看来，作为天理的君臣上下如同手足的上下，是自然的赋与，其自然赋与性可说是和“存在于天地自然”这种外缘性赋与性类似，是命运性的。所以，这里的天理对人来说虽是自然性的，但乍一看它似乎是命运性、超越性的，一般可以这么说。

对此，朱子说：“如说父子欲其亲，君臣欲其义，是他自会如此，不待欲也。父子自会亲，君臣自会义。”接着又以手里的扇子为例，说：“只如摇扇，热时人自会恁地摇，不是欲他摇。”〔6〕由此可见朱子心目中的义（等于理）恰似饥寒而思食衣那样的内缘性、可说是“不容已”的自然，绝不是无媒介地、轻易地直通于天地自然。不仅如此，朱子又说：“父子兄弟夫妇，皆是天理自然，人皆莫不自知爱敬。君臣虽亦是天理，然是义合。世之人便自易得苟且，故须于此说‘忠’，却是就不足处说。”〔7〕又如有人问：“君臣父子，同是天伦，爱君之心，终不如爱父，何也?”朱子回答说：“离畔也只是庶民，贤人君子便不如此。”〔8〕这表明朱子承认君臣秩序有时被漠视，或在现实中庶民阶层甚至有叛离君的事。由此可见，朱子所认识的君臣秩序并不像林罗山、郭象所认识的那样命运性地牢固。但这丝毫不意味着朱子轻

〔6〕《朱子语类》卷六。〔中华书局版第113页〕
〔7〕《朱子语类》卷一三。〔中华书局版第233页〕
〔8〕同上。

视君臣秩序，相反，正是由于他认识到这种不安定，所以引用《庄子·人间世》中孔子说的话“臣之于君，无适而非义也，无所逃于天地之间”来结束上面的问答。〔9〕

结论是，朱子所认识的义（等于理），是人的内在禀赋的理念性道德本性，和可称为感性化道德本性的血缘伦理相比，其浓厚度稍薄弱，而理念性方面的透彻程度则因此而有增加之感。这和林罗山的所谓自然主义式乐观主义不可同日而语，也不能把“天地自然”的、神道思想中的“亚洲式”超越性直接与朱子的义联结起来。虽说如此，但这个“义”不必说就是指君臣上下性秩序伦理，而且由于“无所逃于天地之间”，所以这个上下性规范就借口它是人的内在禀赋的本性，不置可否地将人纳入其框架之内并对人发挥其作用，它就是以超越性观念对人之自然施以强制。因此，守本氏把朱子的理作为上下性规范来掌握，并要在其中看到内在与超越的对立统一，仅就上述这一点说可谓卓识。然而，朱子式理毕竟是以封建性上下秩序的安定为目标，守本氏由此得出结论说：“终于不得不负担超越式、实体性、超自然性的性质”，也就是说他认为超越性不论是对朱子式理来说还是对一般理气体系的理来说，都是它固有的性质。〔10〕能否得出这种结论呢？这对于已经把朱子学作为儒理学

〔9〕 《朱子语类》卷一三。〔中华书局版第233页〕

〔10〕 参照前举守本《东洋政治思想史研究》“展望”部分，引文见第329页。

来把握，并在其中看到了理观的质变性展开的我们来说，不免有“大相径庭”之感。

在此暂不论及儒理问题，现在更应就朱子式理进行考察。

我们试读《朱子语类》卷四到卷九，这部分是讲性理论、实践论、学问论的，可发现“合当”这一奇妙的用语频繁出现。不妨举一两个例子，如“性是合当底”〔11〕、“盖道只是合当如此”〔12〕、“杨至之问（体用之）体，（朱子）曰：合当底是体”〔13〕等。必须注意，这里的合当，是对性、道、体作概念性规定时的用语。如果说性、道、体是表示理的动态或存在状态，那么合当一词就可以理解为，为了把理的动态或存在状态用一个共通的抽象概念来说明（更准确地说，是为了对这种动态或存在状态所表现出来的理的共通性格，予以使人易解的说明）而使用的一个抽象性而且是口语化的词语。但合当一词的合和当，在日文汉文里都是训为“正好……应该”的助词，这样的话，上面的“性是合当底”就可解释为“所谓性，正好应该是这样的”，也就是说所谓性是当为性的，对于道和体也可作同样的解释，从而就可得出这样的结论，即理的性格是属于当为性的。果然有如下的用例，“人只是合当做底便是体，人做

〔11〕《朱子语类》卷五。〔中华书局版第 83 页〕

〔12〕同上书。〔中华书局版第 88 页〕

〔13〕《朱子语类》卷六。〔中华书局版第 102 页〕

处便是用”〔14〕，这里的“合当做”和“做”，完全可以理解为分别指行为中的作为“当为”(sollen) 的体和作为“存在”(sein) 的用而言。但朱子紧接着说：“譬如此扇子，有骨有柄，用纸糊，此则体也；人摇之，则用也。”我们看了朱子的这个关于体用的说明就可知道，不，甚至不必看这个说明就可知道，本来中国的体用概念就不是用当为、存在的概念所能转换的，这毋宁说是常识，也就是说合当不能单纯地理解为“当为”这一概念。我们再看一下其它的用例，就可发觉很多从“当为”的意义中溢出来的东西，如“孟子道性善，善是性合有底道理”〔15〕、“如人入于水则死，而鱼生于水，此皆天然合当如此底道理”〔16〕、“这道理，若见得到，只是合当如此。如竹椅相似，须着有四只脚，平平正正，方可坐……如穿牛鼻，络马首，这也是天理合当如此。若络牛首，穿马鼻，定是不得”〔17〕等。人在水中不能呼吸而鱼则水栖；椅子四脚齐备才能坐；牛首不能络以缰绳所以套上鼻环；这些个“合当”，可以说比“当为”更含有动态、存在状态的自然性、本来性或必然性、盖然性的意思。这就是说，合当的意思可看作“本来如此”或“只能如此”，因此“不得不如此”、“应该如此”，由此也可了解上面所说性之善是“合有”(这个合与合当同

〔14〕《朱子语类》卷六。〔中华书局版第 102 页〕
〔15〕《朱子语类》卷五。〔中华书局版第 92 页〕
〔16〕《朱子语类》卷一三。〔中华书局版第 234 页〕
〔17〕《朱子语类》卷九。〔中华书局版第 156 页〕

义）的意思了吧。这是说，性善不外是人的本来的正确状态。显然，性、道、体也同样地被本来的、只能如此、应当如此的正确状态这一概念规定总括于共通之下。

而且这正是最好地说明理的性质的概念规定，在这个概念规定里，如“饮食者，天理也；要求美味，人欲也”[18]。这种针对个体的生理性欲求的天理概念，把与此相反的前述郭象的君臣上下、手足上下、朱子的君臣之义也都概括与整合于此。

据以上所述，姑且称理的性格是“合当性”的话，那么我们就可重新思考，所谓理的超越性，是关于理的功能的评价。如上述“不待欲”的没有“作为”的（在同样的语境中，朱子又说“自然如此，不待作为”）义（等于理），既然其内容是指君臣上下性伦理，那么以义作为人的合当性行为，显然是从以义为合当的人们看来，义不能不被看作具有超越性的功能。至于饮食上的天理和手足上下的天理自然，其合当性不具有任何的超越性，而在君臣之义这个理念性层次中它之所以成为超越的，是由于君臣式伦理的超越性浸透进了理的合当性性质，所以使它的功能成了超越性的。总之，我们希望对理的性质和功能区分开来进行思考。

把理分为性质和功能两个方面，看起来似乎是为区分而区分，其实不然。现在我们索性把时代往下拉到清末，看一看严复（1853—1921）说的“侵人自由者，斯

---

〔18〕《朱子语类》卷一三。〔中华书局版第224页〕

为逆天理、贼人道”[19]这种作为自由的天理，或康有为(1858—1927)说的“以天之公理言之，人各有自主独立之权，当为平等”[20]这种平等的公理，就可知道理在其合当性性质上反而强化了天赋人权，理由于具备这一性质，所以更好地发挥了它的近代性功能。在这里我们发觉，由于自由、平等的人权被作为理而提倡，所以作为人的“只能如此”、“应该如此”的正常状态，就作为“不待欲”或“不待作为”的合当性状态而成了共有观念，朱子的君臣之义的“不待欲”或“不待作为”的合当性，就这样直接地流转为人权的天赋性。

这就是说，理的“合当底”这一暧昧而抽象的性质，反而柔软化了理的功能。在古代，理作为命运性上下的秩序伦理，在宋代，理作为理念性的秩序伦理，各自发挥其超越性功能；随着时代推移，如后所述，到了明末以后，理又作为社会欲望之间的“分”的调和的秩序伦理，而在清代中期，理又作为生存欲之间相互联系性的秩序伦理而发挥其功能。理在历史上担负了作为对应各个时代的秩序意识形态的任务，通过将理分为性质与功能两个方面加以考察，这一点就清晰地显现出来。

至此，让我们再度回到朱子学式的体系上来。关于理气体系为中世自然法性质的根据问题，不论丸山氏还是守本氏（虽然他们之间有不小的差异）都认为，封建

---

〔19〕《严幾道文钞》卷一《论世变之亟》。

〔20〕《大同书》丙部《去级界平民族》。

性上下秩序对人和社会来说是超越性的、自然的赋与之物，又由于人使这个秩序伦理内在化，所以人是以“主体精神”参与其中。重复言之，理的合当性的性质被封建的秩序浸透后，理的功能对人来说才是超越性的。因而把参与这个超越性秩序（不管这是否和理的内在性之间蕴涵着矛盾对抗）作为社会性事实关系来认识虽然正确，但不能对这个事实关系直接地赋与理气体系的固有性质，从理本身不具有超越性的合当性性质（也可称为无性格的合当性性质）来看，也不是这样。毋宁说，这是出自如下的设想，即理性地参与托马斯式的神性秩序，即主体性地参与由神所规定的超越性的“完全的”秩序。然而，如此的设想是不符合理气体系的真实面貌的。

它之所以不符合（理气体系的实相），是由于他们（丸山氏和守本氏）没有考虑到下面这一事实，即托马斯式自然法中的自然性秩序是神创造的，因而是超越性的；而理在任何意义上说也没有被赋与创造力。这个不同，反映在理气体系和托马斯式自然法中。站在神学的立场最早指出这一不同的是利玛窦（Matteo Ricci），他在所著《天主实义》一书的神理优劣论争中，对“中士”所谓“无其理，则无其物，故我周子信理为物之原也”，借“西士”之口予以反驳说：“若以虚理为物之原，是无异乎佛、老之说。……今时实理不得生物；昔者虚理安得以生之乎”、“又问，理者灵觉否？……如否……彼理者，以己之所无，不得施之于物，以为之有也。理无灵无觉，则不能生灵生觉”、“理也者，……是乃

依赖之类，自不能立，何能包含灵觉为自立之类乎？理卑于人，理为物……”

《天主实义》开头部分“中士”说的理为物之原的“原”，无疑是指存在根据之意而不是“创始”之意，这和朱子所谓理先气后的“先”不是时间上的先后而是价值上的先后相同。而“西士”则把这个“原”的意思单方面地牵强到创造主的意义上去，发出一连串的问难，如“无灵觉之物怎么能产生有灵觉的人呢”，又如“所谓的‘无是气，则是理亦无挂搭处’[21]（这是说理只存在于人、物的相即关系中），这种不能自立的理怎么能和天地万物的创造者、主宰者——神对抗呢”等等。可见论争从一开始就驴唇不对马嘴，结果以“西士”的单方面的主张而告终。物非因物而生，乃自然而然，但有内在的有条不紊的生成秩序，这就是“物之自尔”。这种中国式的天地自然观和托马斯式的自然法之不合辙处，正好表现出中国理气观之异于欧洲性。

正如利玛窦所确切指出的那样，理是“依赖之类”即非自立的依存性存在，理不是超越万物的超越性、实体性存在，换句话说，就是理从一开始就不具有创成或主宰秩序的能力。中国之所以终于没有自然法思想，原因之一就是本来没有法（则）的创始者或主宰者的观念本身，因而也就没有依据它的法（lecht）的构图。在把理气体系看作具有自然法性质的时候，必须充分考虑到

---

〔21〕《朱子语类》卷一。〔中华书局版第3页〕

这一中国式特性。

那么，朱子学式（从儒理学的观点看，就是中国式的）理气体系，我们在哪一点上并如何地可把它看作具有自然法的性质呢？

理本来与法的创始无关，作为观念它也是非自立性存在，从而对法的构图不会具有动作性；再者，由于它的所谓合当性这一抽象性格，须待时代的秩序观念的浸透，其机能才可事实上社会化，所以它只能是被动的反映者。这样的话，不用说我们要在理气体系中看到自然法性质的东西，即使在理的性格中恐怕也不可能看到。

如若理气体系通过被看作具有自然法性质，因而表现出其可能性全像的话，它只能是理的社会机能的状态。即，只能是透视理的机能的能动性背景的该时代的社会关系。但由于是通过自然法来透视的，所以这个社会关系就不是事实性的而是观念性的，亦即成了如何通过自然法来把握当时社会的秩序观念的问题。

这里，我们首先要问，究竟什么是自然法的性质？有一个玻格那解释的标准[22]，即托马斯的“自然法则”只是单纯地“意味着自然等于法则”，这就是说，“在自然即人的自然中存在着法则即道德的法则的倾向”。这个解释是否符合托马斯的实际？现在我们没有必要追问这一点。但正是这种单纯的自然法（则）观，作为一般

---

〔22〕 水田洋等译 F. 玻格那《从封建的世界象走向市民的世界象》（みすず〔水蔦〕书房）第二章第Ⅲ节。

的自然法概念对中国也有可能适用，特别是以“自然即人的自然”为透视的对象，这同时也照射了在中国的与它相即性投影态，换句话说就是，在“自然倾向于自然性”中照射“法则即道德的法则”。

在这里，让我们再次思考中国不曾有过自然法思想这一事实的意义。上面，我们举出了一个理由，就是中国没有法（则）的创始者、主宰者（即神）的观念，由于没有神之法，所以也就没发生过“由神（即理性）而人”的质变即常说的“神—人之变”，最终产生出近代性自然法。概括地说，因此中国即使有法，也没有关于法的思想，这一点希望注意。所谓没有关于法的思想，也就是说没有关于法的假说。在以托马斯的神、霍布斯(Thomas Hobbes）和卢梭（Jean Jacques Rousseau）的理性或普遍意志为基础的关于法的假说中，都是构筑了一个与现实社会不同的法的世界，而中国从来没有这些。当然，虽说是法的独自的世界，但也间接地反映了欧洲封建的身份社会的崩溃过程和资产阶级的兴起过程，在这个意义上，我们不能说它与现实社会无关，但这是和现实不同的观念世界；而中国的秩序观念则是常和现实相即的、可称为现实性或事实性观念，它直接地描绘出现实，因而它不是法思想，而是与自然相即的理的观念。

换言之，我们所说的以“自然即人的自然”为对象，是说这个自然是不受假说性设定的神法或一般意志的约束、名副其实的自然。只有如此，它才是具有和自然相即

或自然自尔倾向的道德法则，而这正是中国所具有的自然法的特殊性质，我们就是以此作为探讨的对象。

这里，我们不避繁琐地再说一下所谓天理自然这个独特的中国式概念。如在“序章”中所述，在郭象看来，自然是“物之自尔”，即“物”乃“自然而然，非有使之然者”，所以“万物必以自然为正”。这个说法的深层依据是“无为自然”（即“不作为”式的存在本身是只能如此，因此它在本来性上是正确的状态），在这种自然中，自然性和本来性二者是以圆环式或螺旋回归式的形式循环流通的。如果我们这么看，就会立即发觉，这个自然中的本来性与理中的合当性在“只能（或应该）如此的正确状态”这一点上有共通的一面，二者在这方面是双环的关系，也就是说，自然是和天理能够以各自的本来性与合当性的双环联结起来的概念。郭象以手足的上下比拟君臣上下的观念，就是以本来与合当的联结为媒介的。 顺便一说，这与丸山氏指出的静止性或自然主义式乐观主义，即“社会秩序存在于天地自然之中”这种自然与规范的亚洲式连续性，在结构上看似相同实则迥异。我们认为道德法则与自然相即或自然倾向于自尔，是看到了本来与合当具有相即性、自尔性，这丝毫也不意味着规范“存在于天地自然”之中。

换言之，在中国，“自然即人性之自然”只由于本来与合当的双环结构之故，（人）才不可抑止地追求天理（即道德法则）或与天理相即，这个在自然中所具有本来与合当的双环的形态，正是我们所说的中国的异欧洲性

的自然法性质，因此我们所说的“自然法式”的和丸山氏、守本氏所指的含义不同。

第二节　中国式自然法的展开

郭象、朱子、吕坤的自然法——戴震的自然法——中国式自然法在近代的残照及其评价

天理自然具有的本来·合当的双环结构，被认为是理气体系中自然法性质的要素，那么，它作为要素来说，是怎样地具有自然性并且能够具有自然性的呢？以下要探讨的问题就是它的结构性和历史性特质。

例如，上述郭象的手足式君臣上下、朱子的义合式君臣上下，还有吕坤的“拂人欲自然之私，顺天理自然之公”这种“分”上的调和，我们试就这三种天理自然，观察其各自的特质。郭象之所以能够以手足上下比拟君臣上下，是以手足上下具有的本来·合当性为媒介的，但手上足下这种本来·合当性，与人的意志没有任何关联，可说是存在论意义上具有先验性的存在（这也许忠实地反映了将气质禀受的差异大多归之于决定论或宿命论的3、4世纪时的思想氛围），[23]因此，这种君臣上下式的自然法的机能，对于人来说只能是超越性的。

---

〔23〕 参照小野泽精一、福永光司、山井湧编《气的思想》第二部、第一章（东京大学出版会，1978年）。

在这里，人的自然不过是宇宙性自然的一部分，作为被从天上分裂出来成为了形而下本性的人的自然，这时尚未拥有自立性领域，因此这个自然法最终只是天的自然法。与此不同，“义合”具有的本来·合当，是作为所谓本然之性的本来、合当，也就是说它被措定为内在于人的地上性本性，秩序也因此成为理性的，而且在这个自然法中，人性自然对于宇宙性自然成为了自立性存在的同时也是主体性的存在。但从个别气质的角度来看，一切的气质在各自的主体性活动上，在足以成为本然（圣人可学而至）的限度内，人的自然又是彼岸性自然或形而上的自然，因此这里的人性自然的自立和主体中没有现实客体性。由于自立和主体是舍去了气质的个别性即形而下的一面的形而上世界中的自立和主体，因此，秩序观念是理性的这一点，反而使自立和主体成了超现实性的。改换一个视点来看，此处的本来·合当把天理自然的机能变成了超现实性存在。这样，朱子式自然法就凭借人性自然（等于本然之性）被自立性、主体性地构筑起来，但由于其自立和主体是超现实的、理念性的自立和主体，不是立足于现实的客体，所以其自立和主体是内在主观性的，从而也是即自性的，人在被称为内在于自身自然的本然之性中可以依靠自身体认本来·合当，这是活在自然法内，这个自然法不包含存在于个别客体相互间的自他矛盾。这就是说，朱子的自然法是在一己之内进行内在体认性的亦即观念性的自我完结（因此这个一己之内的性质也被评价为唯心的）。所体认的

本来·合当，无须说，具体就是指的仁义礼智，仁义礼智作为封建性上下秩序是社会性、事实性伦理，因而，相对于佛教的空理来说，朱子学强调自己是实理，这个客观实在的实理可在一己之内进行体认（从客观实理能够内在体认这一方面来说，它又被称为客观唯心式的），因此这个自然法既是一己完结性的，同时又被认作具有社会性和普遍性的。但由于这个人类普遍性，不是立足于气质性个别、无客体性的、非现实性的“一”的定理，所以这个“一”对个别来说具有超越性作用，换言之，朱子式自然法对于个体的人的形而下式的自然具有排他性作用。

吕坤的“分”的调和所具有的天理自然，则立足于人欲的自然即气质性个体，这就是说人性自然是植根于现实性、客体性的形而下的自然（具体地说，就是所有欲等社会性欲望）的存在，因此，本来·合当就成为不是在一己之内所能体认的存在。换句话说，这是自然法从朱子学的即自性和一己完成性向着对自性、自他相关性所作出的结构性开放。这里应该留意的是，说“人欲自然顺天理自然”时的人与天的相即（所谓天人合一）性中所具有的中国式独特的天人相即关系的内涵。

说到天人合一，至少在宋代以后，它是以理为媒介的合一，此时的天已不是像命运性天和“天行”的天那样具有超越性，而是可称之为理性的天，它是作为万物生成的根据、条理的天。关于这一点本书在其它地方已

有简单说明[24]，不再复述。但应该注意的是，这个理化的天既是理化的但同时又是天，即这个天不单纯是根据和条理的全部，在使万物得以生成这一意义上，它还含有宇宙生成的有机统一性或全体性的意义。因此，说“天理自然之公”时的公，既含有与私（等于放纵）相对的公（等于中正）的意义，又含有与个别相对的全体的意义。这就是说，所谓“顺天理自然之公”，是以顺天理(即以全体性的和谐为天理自然）作为欲的自然所具有的本来·合当。朱子所说的全体，是舍去了气质性个体的、形而上的世界中一元化秩序世界；而吕坤所说的全体则不同，他是立足于气质性个体的、形而下世界的、因此也是自他相关的二元化秩序世界。在这一点上，吕坤的全体比朱子的更为开放，但这个自他相关不是自与他的个体自立式的相关，而是以封建秩序中的整体性调和为本来·合当，也就是依据“分”使全体性秩序先验地内在于人，可说是马赛克（mosaic）式的相关。具体而言，就是富者保持作为富者的“分”、贫者不能越过贫者的“分”这种“分”之间上下结构的相关，全体是依据“分”的条理而以马赛克方式构建而成的封建性全体，其中的秩序依然是上下式结构。虽说如此，但这个上下式秩序不是建立在君臣间的世袭的身份关系上，而是建立在非世袭的、经济关系上的，因而从原理上说这当然是可变的、流动的秩序。也就是说，这个自然法在以

---

〔24〕 前举拙稿《天人合一中的中国式独特性》。

“分”为本来·合当这一点上是静态的，但同时，“分”是建立在经济性的对抗关系之上的，因此它已蕴涵着动态性因素。这就是说，马赛克式的全体，既由于它是“分”的自然法而具有安定性，同时又由于是分的“自然”法而不得不具有不安定性。

之所以如此的原因之一是，这个全体不是所谓专制国家或身份制社会这种超个体性被整序的抽象性全体，而是如吕坤所说：“世间万物皆有所欲，其欲亦是天理人情。天下万世公共之心，……常思天地生许多人物，自足以养之；然而不得其欲者，正缘不均之故耳。”〔25〕或如与其同时的高攀龙（1562—1626）所说：“天地间这许多人，总是一团生理；各之则不仁，一之则仁。”〔26〕是使各个的欲在万物的全体性上得到满足这种具体性、集体性的全体。吕、高的以上所说，是在阳明以来新兴的、高涨的万物一体之仁的思潮中出现的，而正是这个明代后期的裹挟着欲望的万物一体式全体，给马赛克式的“分”带来了安定和不安定。特别是在明末，人们普遍认为，万物就是具体的个欲之集合，个体欲望能否得到满足，则有赖于“欲”相互间的均与不均，或依赖于使欲归于个体（任由各自的放纵）、还是归于一（追求全体的充足）这个问题上的仁与不仁，这样，万物就在物的各自的层面上被主体化了。实际上，吕坤所说“物无

〔25〕《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，中华书局版第839页〕

〔26〕《高子遗书》卷四《仁者人也》。

定分，则人人各满其欲而万物争。分也者，物各付物，息人奸懒贪得之心而使事得其理”〔27〕中的“奸懒贪得”，不是指一般人的奸懒贪得，而更多地是指佃户阶层等农民的奸懒贪得，所以他的定分也是“君尊臣卑，父坐子立”或“小役大，弱役强、贫役富、贱役贵”〔28〕这种上下身份秩序式的“分”，因此这个“分”虽被“定”，但事实上这不过是把大小、强弱、富贫、贵贱等经济上的力量关系拟制为君臣、父子等“定分”关系。使这个拟制式“定分”在多大程度上浸透进了本来·合当，全体的安定，只与这一点息息相关，在这一点上说它是不安定的。所谓马赛克式，也许可说是在某一方面表现了以经济上的力量关系所具有的不安定要素为背景的这个“定分”式安定的脆弱性。

以上，我们任意（at random）举出了郭象、朱子、吕坤的三个天理自然的例子，并对其具有自然法性质的一面作了极为简括的概观，但即使这样也可判断出，我们当前要探讨的从朱子向吕坤的变化（从郭象到朱子的变化固不用说）绝非轻小之事。吕坤与朱子的最大不同，是吕坤的本来·合当已几乎不直接反映君臣的秩序，而是通过经济上的力量关系（君臣的秩序）作为“定分”而被投影，实际上，本来·合当作为万物一体式

〔27〕《呻吟语》卷五“治道”。〔《吕坤全集》，第854页〕
〔28〕《呻吟语》卷四“天地”。〔《吕坤全集》，第772页〕

的仁，开始追求社会性欲望的整体性和谐。作为形而下之本性的人性自然，从形而上的本然之性向形而下的气质之性的移行，是吕坤的自然法将与朱子的自然法分道扬镳的决定性原因。造成这一意识上的变化的原因，可以说是明代后期以来地主制在结构上的发展和随之而来的“富民”阶层的抬头，以及“富民”与所谓“细民”的阶级矛盾的表面化。这种社会性变化，直接变成了本来·合当的秩序观念的内涵的变化，进而成为自然法的结构性变化，这一情形具有中国式特质。

如上所述，中国没有法的思想，但这反而使自然法的结构性质变更为顺畅，例如，在从朱子到吕坤这一变化中，唯名论固不用说，神秘主义和绝对主义的参与也不必要，根据看法的不同，也可说这一变化就存在于缓慢的、单调的思潮流动中。其所以如此单调，则由于这个自然法是以本来·合当这种单纯的、朴素的概念构成的，因此中国式自然法的生命反而得以长久，因其是自然法，所以它一方面不断地高于人定法，同时还随着社会的变化而继续变化。也就是说，这个变化在吕坤以后依然延续不断。

例如，戴震的自然法就比吕坤更为开放。

如前章所见，戴震所说的自然，其极致是归于必然。他甚至认为只有归于必然，自然作为自然来说才是完整的，若流于失则自然不成其为自然。所谓必然，易言之就是理，就是道德法则；只有归于必然，自然（即

人性自然）才能够成为自然，用我们的话来说，就是自然在本来·合当上与必然是同圆共环关系，仅此就可以说这个自然即时地具有自然法性质。那么，所谓归于必然，对自然来说，具体地是什么意思呢？

《孟子字义疏证》的开篇写道："理者，察之而几微必区以别之名也。是故谓之分理，……得其分则有条而不紊，谓之条理"[29]，戴震首先从理的定义切入："今人无论正邪，尽以意见误名之曰理而祸斯民，故《疏证》不得不作"[30]，用以破除"意见"（即宋学式一己之内式的理）。由此可见，提出区分客体（即欲望主体）间关系的客观性分理·条理，是《疏证》的首尾一贯的目的。

戴震又述怀似的说："尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。……上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！"[31]按照字面意义理解，他的意图在于以他的"分理"来纠正尊、长、贵等社会上层（即富民阶层）将自我中心式的理的裁断强加于卑、幼、贱等下层（即细民阶层）的不公正。从这里表明的执笔意图可知，戴震写作《疏证》之初就试图要打破这个"定分"的框架了。

---

〔29〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第61页〕

〔30〕《戴东原先生年谱》丁酉四月二十四日。

〔31〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第85—86页〕

因此，戴震说："天理者，自然之分理。自然之分理者，以我之情絜人之情，而无不得平是也。"此时的自、他，至少在原理上把富民和细民放在同一平面上（但这也只是在"上位者"承认"细民"的最低限度的生存权这一范围内），这样的话，在生存这一最底线的层面上，拟制的"定分"已不能适用，这时就设想出自然之分理，因此"絜"这个相互的动词就也可用在"分"上了。

依据这个"絜"的"分理"，以"仁"的形式被具体化了，现在我们不避繁琐地将戴震的有关言论列记如下。

仁者，生生之德也；"民之质矣，日用饮食"〔32〕，无非人道所以生生者。一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。〔33〕

人之有欲也，通天下之欲，仁也。〔34〕

遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣；快己之欲，忘人之欲，则私而不仁。〔35〕

欲之失为私。私则贪邪随之矣……不私，则其欲皆仁也。〔36〕

人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至于戕人之生而不顾

〔32〕《诗经·小雅·天保》。〔《诗经注析》，程俊英、蒋见元，中华书局，1991年，第461页〕

〔33〕《孟子字义疏证》卷下《仁义礼智》。〔《戴震哲学著作选注》，第187页〕

〔34〕《原善》卷下。〔《戴震哲学著作选注》，第41页〕

〔35〕同上书。〔第46页〕

〔36〕《孟子字义疏证》卷下《才》。〔《戴震哲学著作选注》，第167页〕

者，不仁也。[37]

此处不厌其烦地论述的这个“仁”，不是“富（者）以施为德”那种仁惠之仁，而是如他的高徒阮元（1764—1849）所说的“以此一人与彼一人相人偶，……必有二人而仁乃见”[38]那种“相偶”，即自、他相互性之仁。如所周知，“仁”具有《论语》所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”[39]和“己所不欲，勿施于人”[40]这样两层意义，而戴震的仁不外是把这两层含义所具有的相互性的一面最为具体地社会化了。本来，仁是个相互性的概念，没有己与人的关系就不会有仁。但是，不论是以己之所欲施于人，还是以己之所不欲不施于人，都是与己之德性相关的。果真如此的话，那么在上下性秩序关系中，实际上是处于上位的自者只要对处于下位的他者有仁惠恻隐之情就足够了，在这种关系中，他者只能是接受自者之德的缺乏主体性的被动者，结果，这个相互性也被统摄于自者一方的一己内的德性之中。那种古已有之的上下一体的、自上而下单方面发挥作用的、自我内在式的相互性，在此已转变为“人”和“己”都是各自作为具有生存欲望的客体而对峙，因此这个相互性就

---

〔37〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第81页。〕

〔38〕《揅经室一集》卷八“论语论仁论”。〔阮元撰，邓经元点校，中华书局，1993年，第176页〕

〔39〕《论语·雍也》。〔《四书章句集注》，第92页〕

〔40〕《论语·颜渊》。〔《四书章句集注》，第132页〕

成为拥有主体性的相互联系性。

在戴震看来，人性的自然就是“血气心知的自然”，血气之自然就是欲（生存欲），而心知的自然则如他所说的那样“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义”，[41]是“知其必然”的在道德问题上的判断能力。这个心知不是规制血气的，而是“由血气之自然”即以顺应血气之自然的发动这种形式导向自然之极则（即必然）的能力，在这一点上，自然和必然虽说是共环，但不是同一环，可以说血气之自然对于必然具有主体性。这就是说，血气之自然不是预先受仁限制的自然，而是其主体性发动的结果，是由心知而至极则，此时作为极则的仁，作为使自、他两全的分界，成了使两者相互了解对方的条理，在这个仁中，自、他的自然相互地具有了主体性的联系性。

这种情况，就为作为仁的分理之“分”，赋与了新的意义。如我们已在《疏证》的开头所看到的那样：“区以别之，……故谓之分理”，这个“分”，显然是在分界处相互分享，它和吕坤的“定分”之分即把“君尊臣卑，父坐子立”等的“当然”说成“性分之所当尽，职分之所当然”[42]的性分、职分的分亦即“天与的分数”之间存在决定性差异。这个“分”已不是被规定的所与之分，而是自、他间的生存欲以主体性姿态相互“絜”，通过相

---

〔41〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第111页〕

〔42〕《呻吟语》卷一“谈道”。〔《吕坤全集》，第653页〕

互的心知所互相承认的境界线。如果说，不久，自、他就打破了富民、细民这一阶级性框架，依据平等原则相处，那么，具有这种相互联系性的仁，在这个阶段就必然要从内部破坏这个封建性上下秩序了。

附带地说，霍布斯所谓的“第二自然法”，是以“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”这种《马太福音》的法和“你不愿意人待你的，你也不要以此待人”这种全体的人的法为基石的[43]，卢梭的“普遍意志”也包含这个法，虽然表达的言辞有所不同，[44]还有1793年法国“山岳党（Mantagnard）宪法”的“权利宣言”第六条关于自由的权利所言：“这个道德的界限，存在于不欲他人施之于自己的，自己也不要以此施之于他人这种格律（maxim）中”[45]，这些都是我们在“实定法”中所能看到的。对于这些资产阶级市民性质的近代自然法，无论我们如何设定作为其前提的人性之自然，也无论它是诞生于多么不同于中国历史的土壤中，总之，对于生存的个体性自由来说，道德性界限是必需的，这种（欧洲的）道德性相互联系性，在思考戴震的仁的相互联系性问题时具有启发性。

---

〔43〕《利维坦》（*Leviathan*）第一部第一四章。

〔44〕卢梭还在《社会不平等起源论》（岩波文库版）中对“怜悯之情”作了如下的说明：“取代‘你想从别人得到的，你也要给予别人’这种崇高的、合理的、正义的格言的，是‘尽量减少别人的不幸来使你自己幸福’这种另一个的、自然的善的格言，并向所有的人宣传这个格言，这就是怜悯之情。”（第一部）

〔45〕岩波文库，《人权宣言集》所收。

当然，戴震的仁与资产阶级市民社会无关，它是中国城乡中的富民（主要是地主）与细民（主要是农民）之间的矛盾的产物，这已是历史地异欧洲性的思想。然而，当戴震的自然法以相互生存间的仁作为本来·合当之时，就令人预感到，它必将超越“定分”，更进而开辟出一个新天地。

思考至此，使我们想起前述戴震的慨叹：“至背理而被杀，则孰怜之！”这表明，当时的人们普遍认为，人为之法在执法上会有过头或错误之处，但（天）理则是绝对正确的。换句话说，就是间接地显示出，对于人制定的法律而言，人们把自然法置于了怎样一种绝对强势的地位。这个绝对强势地位是已渗透进本来·合当的秩序观念所具有的无作为性、自然性的强势地位的体现，它具有历史的传统性，并不仅限于戴震；但如果这个强势在戴震的相互联系性的仁中得以彻底发挥的话，那么倚仗这个仁而成立的他的自然法，势必超出他的主观意图而增加其对上下尊卑式秩序的破坏力。

慎重起见，应作如下说明。此处所论并不是说戴震的自然法是以打破上下尊卑式秩序、力求个体生存间相互平等的“共同体”式和谐为目标。这么说的话，既是非现实的也是非历史的。

戴震的仁确是立足于自、他的主体性相互性上的，例如仁也是针对富民的细民的主体，但从上与下、支配与被支配的秩序关系来看，不能说这些细民是自由的。

戴震本来就没有法的思想的构想，即使作为一种假说，他也不曾设想把富民和细民从现实的诸关系中分别解放出来，把人还原为原始的自然状态，设定个体状态的人性自然，然后再在这种原子（atom）式的个体的基础上设定血气心知之自然。反倒如他所说："命者，限制之名，如命之东则不得而西，言性之欲之不可无节也"〔46〕、"命者非他，……归于必然，为一定之限制，是乃自然之极则"〔47〕，作为仁的必然就是天意式必然，而不是将其设定为存在于个人之间的、自由的"人意"中的道德界限。主体对天意来说依然不是自由的主体，而是具有相互联系性的（即只有归于必然才能为主体）天意式主体。天意式主体就是先验地以全体性和谐为"命"的、无个体的主体。对这样的主体，确实不能期望它具有破坏现实的上下尊卑式秩序、个体的内源式的原理性。〔48〕

然而，但我们反而要着眼于这个天意式必然相对于"人意"的传统的强势地位。从手足上下到义合、又从义合到定分、从定分到相互联系性的仁，这种中国式自然法中本来·合当的推移，使得人的自然"自尔"地相即于天理自然，更恰当地说就是天理的或天意式必然在内涵上的推移（这个内涵为了与现实相即，容纳了各个时

〔46〕《孟子字义疏证》卷上《理》。〔《戴震哲学著作选注》，第87—88页〕

〔47〕《绪言》卷上。〔《戴震集》，上海古籍出版社，2009年，第370页〕

〔48〕参照西顺藏《中国思想论集》Ⅳ"戴震的方法"试论，筑摩书房，1969年，第367页。

代的现实的人之自然，换句话说就是由于被人之自然的形而下的膨胀所浸透，所以这个推移对天理或天意来说，仍不外是不断自我转质的过程)。这个推移一方面使其内涵相即于现实而转质，一方面作为天意式自然法依然保持其强势地位，特别是对于人定法，它不失其强势地位，由这一点我们反而可察知其自身保有的破坏现实的人定秩序的契机。

所谓“一人遂其生，推之而与天下共遂其生”，意味着所有的单个的人都是受天下性全体的限制的、无个性的主体。如上所述，对于这样的主体，不能期望它具有打散天下式纽带这种内发性起动力，但如果天下性全体把这个限制加于一个专制者的话，那么戴震的无个体性的仁由于它的无个体性，反而可以把放纵专制式个人之私的行为当作背理之举而予以纠弹，并且无个体性的全体也反而可以从被支配的民之全体的立场，对少数者的“欲之失”即专制性独占予以纠弹，这一点可以预测。在吕坤的定分中不能够预测到这一点，而戴震的仁则能预测到这一点，由此我们看到了走向中国式近代的契机，但这也仅仅是契机而已。

使我们真正感受到这个中国走向近代的契机，当然是在清末以后。

在孙文的“公”和李大钊的“民彝”中有可能看到这个契机。实际上，以整合形式存在的理气体系早在戴震的时代就已崩溃，“学”从理气体系中各自独立，各领

域开始走上专业化道路。在政治领域中——虽然还没有政治学、法学等学科的出现——这一现象也已很显著。因而，将以往的理气体系中的本来·合当理论去适用于清末政治思想的做法，毋宁是应谨慎行事的。然而，虽说体系崩溃了，但理的观念却依然继续保留着浓重的残照，这是不能否定的。因此，在“残照中”这一限定下，是可以提出“公”和“民彝”的。

孙文的“公”之中包含有多少传统的理观念残照的影响呢？这个残照又含有多少被认为人所具有的本来·合当呢？这很难从孙文的文章中看出来，而且即使有片段的发现，也不能认为其本身有多大的积极意义。但孙文的公，也是“提倡人民的权利，便是公天下的道理。公天下和家天下的道理是相反的。天下为公，人人的权利都是很平的”〔49〕这种天下的公，这个天下性就是万物一体之天下性在清末或民国的残照，只要指出这一点就足够了。事实上，在更早于此的《同盟会宣言》中就说：“四海之内，无一夫不获其所，敢有垄断以制国民之生命者，与众弃之”，这表明使人人皆获其所、打倒垄断国民生计的少数专制者，这是民国革命的一贯目的。孙中山所说的“公天下”，与其说是针对每一个人而言的“公”即平等，不如说是从家天下（即独占天下）的专制者手中夺回天下并恢复为人人全体之天下，因此他接着说：“到了家天下，人人的权利便有不平；这种不平的专

〔49〕《救国救民之责任在革命军》。

制，和外族来专制是一样。”这种人人的天下之全体性，在下面的言论中说得更明确：“我们的三民主义，便是很像发财主义”、[50]“但常人欲个人发财，我党则欲人人发财而已”、“故须向各界人士说明，如君欲真发财，必人人发财，乃可达真发财之目的。”[51]这里所说的发财，是指一家之经济的充实和繁荣。这个发财不是个人的而是人人性的，而且只有这种人人性的发财得以成就才是真正的个人性发财的成功，它追求的就是这样一种天下人人性的、全体性的（更着重全数的）成就，这当然是要在天下性的全数的名义下排斥少数人的垄断独占，因此他给民权主义下定义说：“民权主义，即人人平等，……绝不能以少数人压多数人”[52]、“排斥少数人垄断政治之弊害”[53]。这表明，在孙文看来，民权不是个体之私的市民性权利，而是以多数者的人人作为全体，反过来排斥少数者的个人私欲之垄断专制的权利，这就是天下性的公。因此，这个公（即平等）也具有无个体性（从以“个私”为非这一点来看，也可说是非个体性的）的天下性，即是全数性的。这个全数性，在民生主义中有更具体的说明，即：“民生主义的第一个问题便是吃饭问题”[54]、“第二个重要问题是穿衣”[55]、“就是要

---

〔50〕《三民主义·民权主义》第二讲。
〔51〕《党员应协同军队来奋斗》。
〔52〕《实行三民主义改造新国家》。
〔53〕《提倡民生主义之真义》。
〔54〕《三民主义·民生主义》第三讲。
〔55〕《三民主义·民主主义》第四讲。

全国四万万人都可以得衣食的需要，要四万万人都是丰衣足食”[56]，不仅如此，正是这个“无一夫不获其所”的遍及天下的全数性，把这个“公”推进到经济领域，使共和革命趋向于社会主义性质的方向。

与孙文的“公”不同，李大钊在他的《民彝与政治》一文中所谓的“民彝”，就像“民彝”一词的本意是自然赋与的道德本性那样，包含有较浓厚的本来·合当的残照。如所周知，民彝一词出自《诗经》的“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”。李大钊对此加以引申说：“天生众民，有形下之器，必有形上之道，道即理也。斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。”虽然，李大钊是持人民的道德本性趋向于至善之理这一传统观念的，并称之为“唯民主义”。他说：“盖人生有欲，政治亦达其欲之一术耳”、“政治者，一群民彝之结晶；民彝者，凡事真理之权衡也。”他主张凭借人民固有的民彝的趋向来实现人民之欲，这里有他对法国革命和美国独立的认识，他说：“莫非以理之力冲决法之力而流露之民彝也。”这表明，李大钊认为国家的存立虽基于法，但人的生存则依于理，法唯有依于理才有基础，因此已经名不副实的既成之法不得不常受到理的冲决，又依于理得到新生，而且实现这一变更的主体就是民彝。他对这种彻底的理的优势地位，怀有乐观主义的确信，这个确信来自对“天之所赋，人焉能夺，……道在

〔56〕《三民主义·民主主义》第四讲。

听民彝之自为趋向”这种理或民彝的天赋性的确信。李大钊的“唯民主义”（不久成为马克思主义的），就是这样以人民（即细民）的天赋的道德本性亦即人民性天理自然为基盘的，尤其是理对人定法的强势地位以及因此而引起的对法秩序的破坏和对新生的展望，在考察中国自然法的演进结果上，具有启发性。

如果承认在这些公、民彝或理中可以看到传统天理观念的残照的话，那么，上溯到戴震的仁所具有的无个体性的天下性或天意性必然性，就不会因为它是无个体性的、天意性的而被认作是“负担”（即负面性存在）。

本来，这个所谓的无个体性，是针对戴震的仁中没有近代（仅限于欧洲的近代）自然法的作为性这一点而言的，这个近代自然法的作为性就是上述的把人（只是假说）从社会性纽带上割离下来还原为“个”，再基于“个”的本质去重建社会。其实这不过是指出了戴震的非欧洲性这个侧面而已，也就是没有考虑到中国的异欧洲性特质。无须说明的是，不论是霍布斯还是卢梭，其所谓的还原于自然状态的“个”，都是从勃兴期的资产阶级的现在形态演绎出来的假定之物，这个“个”的根柢是，由工商业蓄积的、在原理上是无限增加的财富，即使是假说，这个“个”有可能把上升的经济领域化作自己的固有之物。与此相对照，戴震眼中所看到的人，不论自己还是他人，都是以农村社会为基盘的人，是在以有限的土地为生产手段、只能进行单纯的再生产、生产力也有限的这种压倒多数的农村社会中共同分享生存的

人群，两者的社会性的人的现在形态，从一开始就不同。不论是霍布斯的理性，还是卢梭的怜悯，或是亚当·斯密（Adam Smith）的共感，在表面上虽和戴震的仁（甚至包括其先天的所与性）相似，但他们所倡导的大致上——所以说大致，是因为卢梭有些音调（tone）上的不同——是如何使自己的自由经济领域（和他人的）相互调和地拓展这种为了“个”的固有领域的道德本性；而戴震的仁则是出自这样的事实，即如果在共同体性的全体之中对各个的生存条件和领域没有相互的规制的话，那么个体的生存就不能成立，从而它只能是作为相互调和地共同分享的分理并且是作为受整体制约的条理所具有的道德本性。

因此，我们与其把戴震的仁所具有的无个体性看作负担，毋宁把共同分享看作打破富民和细民之“定分”的框架、除掉上下“分”的拟制物后呈现出的有关全数性生存的道德分界，肯定其正面的意义；另一方面，关于这个仁的历史局限性，与其说在于它的无个体性，不如说在于它的封建统治阶级的利己性，即它在分界上依然固守着“命”的限制，也就是在经济上（在伴有经济外的强制这一点上说，它是封建性的）承认细民的生存以外的上下关系的现实，因此乍一看是具有相互联系性的仁，而其实也不过是基于封建性上下关系的不平等的分界。

虽然如此，但在另一方面，我们也不应忘记这样一个事实，就是产生霍布斯、卢梭、斯密等人的欧洲市民

社会不仅把欧洲之外的斯拉夫社会和亚洲社会或欧洲内部的贱民和下等人排除在市民社会之外[57]，而且还把这些人当成他们自身之自由领地在经济方面的肥料，欧洲市民社会就是在这样的条件下建立起来的；而戴震的仁则不同，它将亚洲社会中的贱民和下等民都作为希冀生存的他者、将他们作为同一地平线上的人来对待。在这一点上，戴震的仁已超过了市民间的——也只是市民间的——"怜悯"和"共感"的界限。孙文、李大钊，他们之所以从共和主义移向社会主义，这与他们所说的全体是把贱民和下等民都看作共同分享天下性生存的人人，将他们全数地包括在同一地平线上这一点密切相关。这样的话，戴震的无个体性的天下全体性，就只应肯定其异欧洲性这一点。

关于天意性必然，也是同样情况。以"民彝"为例，朱子说："父子之仁，君臣之义，莫非天赋之本然，民彝之固有。"[58]这个民彝同于天赋。李大钊继承了朱子的这个观点，他把民彝当作细民阶层社会变革的主导性或新社会结构的道德至善性。从这一点就可很容易地发觉，将天意性必然本身看成是封建性负担的观点，至少对中国来说是不妥当的。

在这里，我们打算对中国式自然法在思想史上的地位重新作一番思考。前文已论及，中国没有自然法思想

---

〔57〕 据良知力《来自彼岸的世界史》，未来社，1978 年。

〔58〕 《晦庵先生朱文公文集》卷八二《跋宋君忠嘉集》。〔《朱子全书》第二十四册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002 年，第 3873 页〕

的假说性体系，只有浸透于本来·合当之中的现实社会的秩序观念的具有自然法性质的形态，其实，这种只说被动的一面的看法过于片面。例如，关于戴震的仁（即分理），它几乎完全推翻了旧有的对生存欲弃之不顾的、上下一元化的朱子学的理，而提出把细民的生存欲也包括进去的新的规范秩序。这不是对业已存在的现实采取毫无批判的被动性态度，而是以批判性、能动性态度来应对实际的现实；也不是使既有的秩序观念轻易地浸透到本来·合当之中，而是创造性地提出应该纠正诸种矛盾的未来形态的本来·合当这一观念。即使是吕坤的"定分"，也不是上下一元化的理，而是预想在当时状况下的富民阶层的（财物）占有关系所应有的未来形态的理。朱子的情况也是同样，以往的看法是，朱子的自然法完全是君臣式自然法，但朱子以理的名义批判了以皇帝为首的统治者集团，或以理使他自己提出来的规范秩序得以体系化。对这些能动性理念——此处暂不详述——应从其它方面重新予以评价。

总之，到此为止我们所看到的中国式自然法，既是现在形态又含有未来形态，不，是立足未来把握现在，从当前看到未来，在这一意义上说，它是现在即未来形态，因此它也是变革性的。果真如此的话，那么戴震的仁作为天意性必然对这种变革性只能是具有正面意义而不会成为负担。我们把天看作封建性负担或许是由于头脑中有日本式超越性天观的影响，但中国的"天亦即理"也就是我们所说的"理的天"的性格，是把秩序看

成内在于人·物的、先验的所与之物，不能立即把它断定为命定性、超越性的。对于天意性必然所具有的能动的侧面，应予以积极的评价，至少应说明天并不等于古代的、封建性的，它与理相同，应该站回到浸透于其中的现实诸关系上来讨论其是非。

在这一节中，我们举出几个具有自然法性质的观念作为中国式自然法进行了考察，但玻格那所说的从自然走向作为的进程，与中国无缘。毋宁说，由于人性自然也就是天理自然这一中国式自然法的特质，所以中国式自然法才有可能追求其自身的近代。从自然法的中国式独特展开的过程中，也能够认可戴震的仁中含有中国式近代的胚芽的观点，这么说是有理由的。但以属于自然法的性质来说，中国式的自然法应以戴震为终点。

附录：前近代期主要思想家年代表

罗钦顺（浙江）1466—1547
王守仁（浙江）1472—1528
王廷相（河南）1474—1544
王　艮（江苏）1483—1541
聂　豹（江西）1487—1563
邹守益（江西）1491—1562
唐　枢（浙江）1497—1574
王　畿（浙江）1498—1583
罗汝芳（江西）1515—1588
何心隐（江西）1517—1579
耿定向（湖北）1524—1596
李　贽（福建）1527—1602
吕　坤（河南）1536—1618
管至道（江苏）1536—1608
紫柏达观（江苏）1543—1603
杨复所（广东）1547—1599
周汝登（浙江）1547—1629
顾宪成（江苏）1550—1612
邹元标（江西）1551—1624
冯从吾（陕西）1556—1627
曹于汴（山西）1558—1634
高攀龙（江苏）1562—1626
缪昌期（江苏）1562—1626
徐光启（江苏）1562—1633
袁中道（湖北）1570—1623
刘宗周（浙江）1578—1645
钱谦益（江苏）1582—1664
陈龙正（浙江）1585—1645
黄道周（福建）1585—1646
陈　确（浙江）1604—1677
黄宗羲（浙江）1610—1695
方以智（安徽）1611—1671
陆世仪（江苏）1611—1672
张履祥（浙江）1611—1674
顾炎武（江苏）1613—1682
王夫之（湖南）1619—1692
毛奇龄（浙江）1623—1716
李　颙（陕西）1627—1705

吕留良（浙江）1629—1683
朱彝尊（浙江）1629—1709
陆陇其（浙江）1630—1692
唐　甄（四川）1630—1704
徐乾学（江苏）1631—1694
颜　元（河北）1635—1704
阎若璩（山西）1636—1704
万斯同（浙江）1638—1702
戴名世（安徽）1653—1713
李　塨（河北）1659—1733
方　苞（安徽）1668—1749
程廷祚（江苏）1691—1767
惠　栋（江苏）1697—1758
全祖望（浙江）1705—1755
袁　枚（浙江）1716—1797
王鸣盛（江苏）1722—1797
戴　震（安徽）1723—1777
纪　昀（河北）1724—1805
程瑶田（安徽）1725—1814
赵　翼（江苏）1727—1814
钱大昕（江苏）1728—1804
段玉裁（江苏）1735—1815
章学诚（浙江）1738—1801
王念孙（江苏）1744—1832
洪亮吉（江苏）1746—1809
凌廷堪（安徽）1755—1809
焦　循（江苏）1763—1820
阮　元（江苏）1764—1849
王引之（江苏）1766—1834
方东树（安徽）1772—1851
俞正燮（安徽）1775—1840
包世臣（安徽）1775—1855
林则徐（福建）1785—1850
龚自珍（浙江）1792—1841
魏　源（湖南）1794—1857
冯桂芬（江苏）1809—1874
曾国藩（湖南）1811—1872
左宗棠（湖南）1813—1885
洪秀全（广东）1814—1857
陶　煦（江苏）1821—1891
李鸿章（安徽）1823—1901
王　韬（江苏）1828—1897
张之洞（河北）1837—1909
薛福成（江苏）1838—1894
郑观应（广东）1841—1933
马建忠（江苏）1845—1899
孙诒让（浙江）1848—1908
林　纾（福建）1852—1924
严　复（福建）1853—1921
康有为（广东）1858—1927
谭嗣同（湖南）1865—1898
孙　文（广东）1866—1925
唐才常（湖南）1867—1900
蔡元培（浙江）1868—1940
章炳麟（浙江）1869—1936
梁启超（广东）1873—1929
黄　兴（湖南）1874—1916
陈天华（湖南）1875—1905

秋　瑾（浙江）1875—1907

陈独秀（安徽）1880—1942

鲁　迅（浙江）1881—1936

邹　容（四川）1885—1905

朱执信（浙江）1885—1920

李大钊（河北）1889—1927

胡　适（安徽）1891—1962

毛泽东（湖南）1893—1976

后　语

这个自我表白式的、稍嫌冗长的“后语”，希望能得到读者的谅解。

本书“上论”的第一、二章，是在论文《生活于明朝末期的李卓吾》（发表于《东京大学东洋文化研究所纪要》第55册，1971年）的基础上增加若干修订而成的。书中第二章的第三节是新写成的，因此这一节的文体有些特别，从前后的脉络来看，甚至不免有点离题之感，而且讨论也不够充分。所以现在面对校样，也不是没有想到从根本上改写这一节或索性省掉它，但可惜为时已晚，只好等以后有机会再弥补这一缺憾了。

“下论”的第三章，是把完成于论文《生活于明朝末期的李卓吾》之前的《〈孟子字义疏证〉的历史性考察》（发表于《东京大学东洋文化研究所纪要》第48册，1969年）一文的约三分之一改写成本章的第一、二节，而另外增写了第三节，合起来构成本章。该文也是促成我进入思想史领域的机缘中最早的一篇论文。

下面说到我个人的一些事，请读者谅解。我在大学

原本是中国文学专业的学生，毕业论文也是以属于“人民文学”范畴的赵树理文学为研究对象。毕业后因家业的关系，我回到故乡名古屋暂住。这时，我偶然遇到了当时在名古屋大学任教的入矢义高先生，蒙先生许可，我进入名古屋大学研究生院中国文学专业。当然，我本人是打算学习中国文学的，可是当上溯到被认作中国新文学之源的晚明文学时，我选择了李卓吾为研究对象，结果，我的硕士论文成了和文学关系不大的《日本的近代和中国的近代》。这也是有缘故的，最初，我诚惶诚恐地请教先生，研究李卓吾应从什么地方入手？先生微笑着爽快地回答，你要研究李卓吾，就读李卓吾的书吧！于是我陷入了整天埋头于《焚书》的窘境。就在我正想着怎样读完李卓吾的书时，我又读了岛田虔次氏的《中国近代思维的挫折》，我感到自己对李卓吾的认识和岛田的有所不同，以此为契机，我不得不以自己的方式来思考“近代”。其结果就是我的这篇硕士论文，但它是几篇小论文的合册，而不是什么李卓吾论，如果不是入矢先生的话，我这篇论文恐怕不会被通过的。只有一篇戴震论，好不容易地被收入这些小论文的合册中，这不过是我总不忘戴震思想是李卓吾思想的承续，以此来表示我不改初衷而已。 后来，我又把这篇戴震论加以修订，成为上述的《〈孟子字义疏证〉的历史性考察》一文，但在那时，我做梦也没有想到自己要做思想史研究，只一心想着尽快把握李卓吾。因此在撰写上述《生活于明朝末期的李卓吾》一文时，几乎没有什么思想史的念头，

只是念念不忘要在明朝末期这一大时代中把握李卓吾这个人物活生生的姿态而已。但在这个过程中，我又接触到荒木见悟氏的《佛教与儒教》，于是我又开始自学儒教和佛教，后来我发觉，自己已经在不知不觉中进入了思想史领域。

由于上述情形，所以我不论是学习儒教、学习佛教，还是后来学习经济史，都是按自己的方式进行的（借此机会，我谨向从专家的立场经常地、殷切地教导过我的儒教、佛教、经济史、日本思想史等领域的前辈们、同学们致以衷心的感谢），总之，不论在哪一方面，我都是门外汉。

本书“下论”的第一章，原是发表于《思想》第636号（1977年）、题为《明末清初思想的屈折与展开》的一文，这是为了更进一步了解存在于李卓吾和戴震之间的屈折与继承的状态而写的，这次又做了些修订。在写作该文的过程中，我痛感到有学习经济史的必要，于是依靠上述我自己的方式（即不蹈前人故辙）进行研究的所得，在大约两年前写成《所谓东林派人士的思想——前近代期的中国思想的展开（上）》一文，发表于《东京大学东洋文化研究所纪要》第75册（1978年）。由于还要续写，所以没有收录于本书，但却站在其阶段性最高水平的制高点新写了本书的序章，以介绍全书梗概。

本书“下论”的第二章，曾以同一题名发表于《一桥论丛》第81卷第3号（1979年），这是从上述的阶段性最高点纵观清代，并以纵观后的推想为基础，尝试对

黄宗羲进行历史评价，其中当然仍难免存在错误，但我决定目前不作修改以原貌收入本书。

东京大学出版会的门仓弘氏，曾劝我把迄今为止发表过的论文收集起来合为一册出版，这是在我写完上述论文以后的事。恰巧那时我认为自己以前没能看清的清代的状况此时明朗起来了。所以此前有关类似的提议，我都会推辞，但这次我很感激地接受了这一建议。

可一年后，我发觉我自认为已经认清的清代只是在经济史方面而不是在思想史方面，此时才有恍然大悟之感。于是又和门仓氏多次商谈，经过深思熟虑做出决定：终止原来的计划（即以我自己对清代的纵观为基础，修改《〈孟子字义疏证〉的历史性考察》的后半部，将其用作本书的最后一章），改为以曾经时时念兹在兹的问题和最近发表在《一桥论丛》第 83 卷第 4 号（1980 年）上的《围绕着中国前近代的“理”的机能》一文为基础，重新撰写本书的最后一章即本书“下论”的第四章。这一章是在仓促中非常艰苦地写成的。

我常想，所谓中国思想史的研究到底是什么？我至今仍不甚清楚。在此以前，我读了荒木见悟、岛田虔次、西顺藏三氏的著作，我是以自己的方式将这些作品逐一作为“思想”史或思想“史”来学习的，是将三氏的著作当成三种不同的材料来学习的。但说到我自己的领域还是未定的或不确定的，结果，我不过是徘徊往来于三氏之间而已。

当写作本书“下论”的第四章之际，我重读了在大

学研究院时期曾经读过的玻格那和其它人的一些著作，反复阅读了有关日本和欧洲的研究者们的积累深厚、结构庞大的著作，结果，这些阅读使得我深感自己目前处于新的不安和动摇最为激烈的时期。我惟有更加倍地努力而已。

1980 年 4 月 13 日

译后记

《中国前近代思想の屈折と展開》（溝口雄三著，东京大学出版会，1980 年初版）是沟口雄三先生积十年之功完成的一部有关明代思想史的专著，为其重要代表作之一。它的出版不仅为日本的中国思想史研究领域带来了新的气象，其研究视角和方法在整个日本中国学研究领域中也广受重视，影响远超日本，惠及海外。

该书中文译本最早在台湾出版，中华书局于 1997 年出版了由索介然先生翻译的简体字本。台湾译本实际上是一部节译本，它选取了原著的主干部分，与沟口先生的其它几部著作一起合编成书。中华书局版虽然是一个全译本，但也是与沟口先生的另一著作（《所谓东林派人的思想》，龚颖译）合为一册付梓的。因时间紧迫、资料缺乏等原因，该译本存在多处明显的误译，有些地方直接影响到读者对原著的理解。虽然如此，中文译本的问世对于中国知识界的影响依然十分重大，它不仅为关注和从事中国思想史研究的人们带来了新鲜有益的刺激，也为对海外思想文化研究感兴趣的广大中文读者提

供了值得借鉴的新视角、新思路和新材料，现已成为与中国思想文化有关的多学科、多领域的必读书目。鉴于此，在我国学术研究环境日益改善的今天，三联书店组织重译此书，力求向广大读者提供一种完整、独立、相对准确的译本，是十分必要的。

关于此次翻译，有几点稍做说明如下：

第一，改正了以往译本中的一些错译、误译之处。

第二，为方便读者查阅，将原书中的“本文注”和“文献注”两种注释方式合一为页面脚注。

第三，原著征引了大量原始文献，文献版本多为明清刻本，作者提供的文献出处只列到了篇名，中华书局版也采取了同样的形式。但由于中日两国古籍保存状况的差异和当时学术研究环境的不同，致使译者能够掌握的文献版本和作者所用文献版本不尽相同，造成了引文中的误差。近年来，中国大陆在点校出版古籍善本方面进展较大，该书所引文献中的很大一部分有了便于查找的点校本。因此，为方便读者，此次翻译时，在没有大的出入的前提下，译者以目前中国通行的点校本为准核对了原书的部分引文（另外有部分文献或囿于译者的眼界，或尚未有通行点校本问世，此工作暂付阙如），并根据需要补注了通行点校本的卷次、页码及出版信息。需要说明的是，凡译者补注均用“〔〕”标识，同一点校本的出版信息只在第一次出现时列出，重复出现则不再标注。

此次翻译，是在日常工作之余进行的，进展缓慢，

共历时一年半。正在核对引文准备向出版社交稿之际，惊悉沟口先生突然仙逝，深感沉痛。沟口先生是我硕士学位论文的答辩委员之一，毕业后我也曾多蒙先生教诲。由于我的专业不是中国而是日本的思想史，所以我和先生之间讨论最多的是有关海外研究的意义与方法问题。在这方面，沟口先生的独到见解对我启发很大。

沟口先生的学术成就世人瞩目，自不待言；此前我也曾翻译过先生其它的一些著作、论文。在先生对我的言传身教中，我尤其对他好学深思、勤奋坚韧的治学精神体会深刻，我将时刻以此激励自己，以求学有长进。

谨以努力完成此书的翻译工作向沟口雄三先生致敬，并表达深切的怀念之情。

在翻译过程中，对索介然先生的译文多有参考，在此深表感谢；书首的《致中国读者的序》为作者特为1997年中华书局版所写，由索先生翻译，因我至今未曾见到原文，故把索先生译文原样奉上，特此说明。另外，本书责任编辑冯金红女士的专业态度为译作增色不少；在最后完成阶段，张惠娜博士提供了热情的帮助，在此一并致谢。

龚　颖

2010年7月23日