

德性与权利：《大学》的政治之道^①

孔庆平

(深圳大学法学院, 广东 深圳 518060)

[摘要] 近代以来, 无论中西, 以个人的权利为核心建构政治法律, 成为了核心理念。然而, 随着20世纪中期开始对自然权利论的检讨, 以及近年来亚里士多德的德性观念和美德法理学的兴起, 德性在政治法律建构中逐渐开始成为与个人权利具有竞争性的概念。但两者之间似乎水火不容, 非此即彼。中国古典政治法律思想向来被视为以德性为导向, 具有集体主义的道德倾向, 而忽略个人之权利。而事实上, 儒家要典《大学》, 并非如旧时所认只是心性之学, 而更具有深刻的政治思考。从《大学》历来的两种解释传统和其文本中分析可得, 其明德、修身之论, 并非仅止于个人的身心性命之学, 亦广及于家国天下人类公共秩序的建立。其所欲建构的家国天下的公共秩序, 是以修身为核心而展开的个人生活为根本所回应的人生困境, 既包括对身心而言的人之为人德性的实现, 也包括对家国天下而言的个人属身生活的权利保障。因而, 中国古典政治法律思想并非向来所认定的忽视个人, 其公共秩序的构建恰恰以个人生活为中心, 只是其思想同时指向了个人的德性与权利。《大学》的政治关怀将个人的德性与权利糅为一体, 以回应人在世间生活的双重困境, 既有关于人的德性完满, 又有关于个人权利的保障以实现良善的公共生活。

[关键词] 《大学》 德性 个人权利 明德 修身

[中图分类号] B222.1 [文献标识码] A [文章编号] 2096-983X(2023)03-0142-10

一、问题的提出

自晚清民国以降, 国人便拒斥中国固有之道德生活, 以其有防于个人权利之伸张。个人权利之不能伸张, 正是中国国民独立精神之不能伸张。此种论调甚嚣尘上。视中国古来道德生

活, 导致中国社会偷堕、懦弱, 而不能自强。故欲自强, 则不能不首先革除致国民偷堕懦弱之礼教, 而代之以个人权利。^②不如此, 则民无以自新, 国无以自强。而主张道德生活乃中国固有传统之必需保留者, 欲维持中国之固有美德, 则决不能赋予国民西方式权利, 自此个人权利便被

收稿日期: 2022-06-01; 修回日期: 2022-10-31

作者简介: 孔庆平, 法学博士, 副教授, 主要从事中国古代政治与法律哲学、中国法律的现代转型研究。

①本文所言之德性与权利, 均在极为一般的意义上, 为通用之名称, 与文中多处混用的明德、德、道德生活、德性生活、善良生活及自然权利、个人权利、法律权利, 不作概念上的区分, 以便于在最根本的意义上, 检讨本文所关注的中西与古今问题, 但这并不意味着上述概念没有区分的必要。

②民国时期王伯琦、蔡枢衡诸位先生均对中国固有道德之阻碍、权利之伸张有所批判, 尽管所采角度略有不同, 其核心仍为中国固有社会之道德生活, 与源自西方的权利生活凿枘不合, 将其视为水火。在当时的现代化思潮之下, 并非孤例, 亦非难解。

视为与道德生活，如同水火。^{[1](P48-58)[2](P73-78)}

此问题，不独中国，即便西方社会，近来亦常纠缠于此：列奥·施特劳斯终其一生分辨古今之争，力辩古希腊德性生活的自然根基，批评西方近现代自然权利论，不过将人的自然欲望披上其然权利的外衣而已。^{[3](P82-120)}当然，自由主义权利论在一定意义上，更是对此种欲重返古代德性生活嗤之以鼻，因而，连同列奥·施特劳斯在内的诸多将人类生活诉诸道德生活的学者，被称为反自由主义。^{[4](P1-12)}而在西方理论界，在自由主义与非自由主义之间，因强调德性与权利的不同，而成思想派别的分化。^①罗尔斯、诺齐克、德沃金则一直为人的权利与自由，进行着理论辩护。^②尤为重要的，斯蒂芬·霍尔姆斯为挽救个人权利，否定了认为个人权利即是自私和破坏社会秩序，消融社会权威，漠视公共利益，最终将为私人利益彻底牺牲公共领域的论调，整体地批驳了反自由主义者，主张无论以德性、权威、存在和社群，都无法抹杀和消除个人权利作为社会的基础。^{[4](P1-12)}

近年来，西方在权利话语之外，又掀起了从亚里士多德德性概念出发，而发展出来的德性法理学^③，索伦·劳伦斯质疑法律以权利或义务为核心概念所引发的后果，主张法律应以德性为核心，协调人与人之间的关系，更有利于人过上幸福和卓越的生活。^{[5](P12-25)}李萍、童建军更是将德性法理学视为中国的“德治”，^[6]王凌峰与劳伦斯共同借由德性法理学的概念，提出了儒家美德法理学的概念，并探讨了儒家美德法

理学的概念框架。^[7]德性与权利作为对垒的两个思想潮流，不仅在西方世界中呈现出来，在中国社会，渐渐在理论研究中也得以显露。

早在民国时期的个人本位与社会本位的争论，实际便是时下德性与权利争执的早期版本。建国以后，权利话语，一度销声匿迹，直到20世纪90年代，权利话语在一定程度上以优越的姿态重新出现，并迅速占据了主流地位，而德性或道德，则似乎成为可厌的名词。^{④[8]}而夏勇则在主张权利的同时，看到了权利可能带来的偏颇，提出了全新的德性权利的概念，试图弥合中西学界在德性与权利之间似乎非此即彼的矛盾。^[9]韩国学者李承焕则通过对自由主义的权利和儒家的德性进行批评，认为“并不是要么权利要么德性的简单选择，而是权利（作为道德的基本要求）与德性（作为道德智慧的忠告）二者和谐的调和”。^[10]

从以上中西之争论可知，举凡人类的制度建构与文化施設，无不环绕人类的生存与生活。人类又绝不会陷溺于仅只生存的境地，而会永远面向人之成为人的规范之路。然而，此问题之探讨与实践之路向，无论在文化之间抑或之内，皆非有一致的解释与看待，亦恰因众说之纷纭，众论之争锋，正可直面人生之多面而复杂的追求。德性与权利，在中国社会中之此消彼长或同其消长，正显示了近现代中国，关于人如何实现其为人的生活观念与规范，游移不定，甚或进退两难。德性与权利，究属对立而难以相能，还是可互相包容各尽其长？

①列奥·施特劳斯在指出西方思想中的现代转变，指出现代政治哲学之不同于古代政治哲学，恰有见于政治目标及其生活方式的变化，以此寻求人类之好的生活方式。在相当程度上，他主张德性生活而摒弃自然权利。其所揭示的现代性危机，实际是使个人权利掠夺了德性的自然根基，而有个人膨胀之势，最终会导致人越来越远离人之为人。见于列奥·施特劳斯所著《现代性的三次浪潮》。参见刘小枫《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集（卷二）》[M]。北京：华夏出版社，2008：32-46。

②罗尔斯在《政治自由主义》中论述了权利优先原则；诺齐克重申了个人权利优先于国家权力，国家权力只能在个人权力之外的空间活动；德沃金则在《认真对待权利》和《至上的平等》中，论证了个人权利尤其是平等权的至上性。

③在中文的翻译中，常常将德性翻译为美德，故既有美德法理学，也有德性法理学的说法。近年来，以劳伦斯·索伦为核心的美德法理学的研究，分别有两篇硕士论文，参见韩晗《作为良法善治之学的美德法理学》[D]。长春：吉林大学，2019；邹雪健《劳伦斯·索伦的美德法理学思想研究》[D]。南京：南京师范大学，2021。

④而1994年郭洪纪则称儒家的德性人格学说是对权利人格的僭越，可见德性与权利之间剑拔弩张的态势。参见郭洪纪《儒家德性人格学说对权利人格的僭越》[J]。甘肃社会科学，1994(1)：64-67。

本文无意系统整理德性与权利之间的关系,以及两者的思想根基,仅着意于被指为阻碍个人权利得以伸张的中国传统思想,是否真如世间所言实为阻碍因素?抑或中国固有的德性生活,是否有容纳个人权利生活的可能?权利生活是否如近人所信奉,在中国思想传统中无可资稳固之根基?因中国传统非单一稳固而内部协调之传统,故无法综合而论,特检出中国儒家《大学》一篇,以当检视之用。从此一对概念出发,通过对《大学》的分析,或能重新认识中国传统对人类政治生活的理解与构建,非如近代以来学者所认定为落后或阻碍者,也未可知。

《大学》在中国近八百年的阐释史上,无论宗程朱,还是陆王,即便对《大学》之解释重心,在诚意抑或致知,或略有差异,然以《大学》为心性修养的重典,似无可疑。但自宋真德秀作《大学衍义》,丘濬作《大学衍义补》,尽管似乎将其视为帝王规诫书,然则实际已开重视其政治或规范意义之先河。自民国以来,因孙中山先生所倡导,《大学》之政治意义逐步凸显,^{[1]-[2]}后台湾学者赵泽厚的《〈大学〉研究》,批评了朱王之错解《大学》仅为心性之学,将其视为政治学著作,试图扭转《大学》研究方向,以阐发其固有的政治含义。^①近年来,国内学界虽仍视

《大学》为心性儒学的重要经典,尚未见重新解释《大学》性质的研究,但已经有人通过研究《大学》中的“絜矩之道”,来阐发其建构人与人之间和谐关系的作用,可算《大学》研究的新方向。^②本文不欲总体阐发《大学》之政治性质,而只从《大学》一篇在儒家中之地位,再就儒家思想在中国传统中之地位,从《大学》原本之结构入手,以此检视上述几个问题,来阐释中国固有的德性生活与权利生活之关系,并及中国人之新生活可否有旧的基础和新的生机?

二、《大学》关注的核心——“明德”

《大学》一篇,在古人看来,为入德之书,在今天看来,完全可以当作政治哲学的著作来阅读。其开篇便言:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,^{[13](P1859)}无论是持三纲领还是三在说,^[14]都不会否定,《大学》意在谋求人类的某种善良生活或道德生活。而此种善良生活有赖于人的明德。^③明德,无论被解释为德性还是德行,是人自身内在含有的,还是人的行为的外在表现,都指向了“善”。既然明德需明,则并非自然可以实现的,故需要人的行动,才能明。

①赵泽厚除在《大学研究》中所作努力,还写有专著《大学正解——中国政治学》,尽管其论述和阐发《大学》之政治意蕴,并不深入,但其揭橥《大学》的政治性质,令人感佩。参见赵泽厚. 大学正解——中国政治学[M]. 台北:台虹文化企业有限公司,2014.

②参见姚莺歌,翟奎凤.《大学》“絜矩之道”思想的历史诠释与现代价值——以朱子为中心的讨论[J]. 东岳论丛,2020:9(9);邓秉元也在《说“絜矩之道”》中,径称絜矩之道,是与孟子的道揆、法守一系的政治儒学,其文载于《中国文化》第50期,第159-171页。

③本文无意直接探讨明德本身的含义,只是综合古人之解释,以道德生活或德性生活为其根本义,明德含义之具体探讨以及在《大学》中的意义,将另文分析。前人关于明德含义的探讨,多如牛毛,无法缕述。可见朱熹《大学章句》“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。但未气禀所拘,人欲所蔽,则有时而昏;然其本体之明,则有未尝息者。”参见朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983:3;郑玄解释为“明明德,谓显明其至德也。”参见李学勤. 礼记正义[M]. 北京:北京大学出版社,2012:1859。本文对于明德之理解和运用,更倾向于阳明先生之再传弟子李材的解释“明德者,非他也,即德性充满于吾身而贯通于家国天下者也”。参见锅岛亚朱华. 由《大学》三纲领的诠释探讨日本江户初期的儒学发展[J]. 汉学研究,2017,35(2);赵泽厚的《大学研究》第四章第二节“明明德”部分对此有相当丰富细致的研究。参见赵泽厚. 大学研究[M]. 台北:台湾中华书局,1972:121-142。当然,除了将明德当做生命内涵的德性来理解之外,也有学者认为它更有可能在《大学》的原意中侧重于外在的行为,指善的行为,徐复观先生即持此种看法,同时他也认为恰因此后人将明德阐释为生命内涵的德性,并不是不可理解和接受的。所谓“善的行为乃出于善的品格;善的品格乃出于人的心;于是德又演进而为内心的良好作用”,参见徐复观. 中国人性论史(先秦篇)[M]. 上海:三联书店,2001:248-249。

无论明德如何来明，能明其“明德”的却只能是一个人。是个人的行动才有可能实现德性生活，所以，在“明”“亲”“止”。所以，个人的德性生活，才是善良的公共生活的起始。从《大学》整篇的结构而言，《大学》关心的人类生活，不仅关涉公共生活或称政治生活，而且以个人生活为本。

但是，为什么人应该过此种善良生活？它却无一言提及。尽管古今注《大学》者众多，其说亦纷纭复杂，然究其极，则几乎可以承认：

“明德”非“明”不可得，“明德”不“明”，则民无能亲，而至善不可止。故《大学》全篇，骨干在“明德”，^①而功效则在亲民、止于至善。进一步讲，可明的“明德”，意味着人自身所本有或能够拥有，然而，非明，则不能显发其功用，不能显发其功用，则不能实现亲民至善的生活，更延展了说，则身不能修，家不能齐，国不能治，天下不能平。因而，为了实现天下国家之善良生活，必须明其个人的“明德”。也就是以个人的德性生活为其根本。

然而，为什么自身有其明德，而不能自然显发其功用呢？显然，一定是有所障碍之故。既然有所障碍，那么欲显发其功用，必先除其障碍，《大学》亦自以此思路步步展开。然而，既是有此障碍了明德的发用，为什么不能改弦更张，另谋其他生活，而必期期以明德、亲民、止于至善为鹄的？因此，此种生活虽非自然可以实现，但亦不离人之某种自然具有的动力和趋向，人类根据自身所有，而自然朝向善良生活。《大学》尚未明言其为性，若《大学》果如世传之为曾子所作，则恰好继之以《中庸》与《孟子》畅言心性所欲回应之问题。^{[15](P100-107)}

因而可说，《大学》所欲建构之人类善良生活，正是人所本具“明德”的要求，只因明德所

受阻碍，不得显发，而无法使人类自然实现其善良生活或道德生活。而所说善良生活或道德生活之不可得，在于不能止，若能知止，则一路可以得静、定、安、虑以至于有得，有得方能“明明德”。然而，事实上，既然说“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”^{[13](P1859)}，也就意味着，人通常而言不能知止，亦不能有止。既然如此，则自然无法有定静安虑得，亦自然无有“明德”可以显发，自然也就无法实现其道德生活。然人为何通常不能有止？因不知其所本。因而若要知止，先要知本末先后。故说“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。也就是要知道是什么使人类远离了德性生活，从而才能知道怎样才能使人类实现其本有的德性生活。

那么，什么是本末先后呢？换一句话说，就是人类谋求德性生活或善良生活，要从何入手呢？故《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”。也就是使人的明德显发其功用于整个人类的生活之中，则需“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。那也就是说，于实现德性生活或明德显发其功用，其本在修身，反过来说，是“身”障碍了人过上德性生活或明德显发其功用。这是不是意味着不能知止以至于有得，也恰恰是因为“身”？而“身”是什么？对于国人而言，是个很浅显易懂的概念，但是何以修身变得如此重要，却不是浅显即可领会的。当我们讲到知止和修身时，绝对不可能意味着，一个人替另一个人知止和修身，也不会

^①《大学》在中国学术史上受到重视，被单篇提及，始于韩愈的《原道》、李翱的《定性书》，宋代司马光曾作《大学广义》，此书已佚，后经二程夫子提倡，而南宋朱熹做《大学章句》，并入《四书集注》，开启影响中国学术八百年历史。其中无论朱子主格物致知之说以即物穷理，还是阳明先生复古本大学之旧，以倡致良知之教，郝敬则以“崇礼”说大学，王艮又以“安身”说之。其说虽繁复，皆不外以明明德为宗。其要旨之辨，参见高明《礼记新探》[M]。台北：台湾学生书局，1984：120-127。

是通过集体生活的方式来知止和修身,只能是个体自己知自己的止,修自己的身,而知止修身,恰好就是后世学者所解释“明明德”的功夫,有无德性或明德能否显发其功用,生活都还是个人的生活。因而,无论知止与修身,都是关涉个人生活的,而个人生活的实现又离不开公共生活。也就是说,《大学》所倡导和构建的人类德性生活,是以个体生命在人类的公共生活或政治生活当中实现的。换一句话,人类的集体生活或政治生活奠基于人类的个人生活。德性生活就是个体生命价值的展现或个人内在本具“明德”的显发功用。

三、《大学》的枢纽——“身”

因而,“一是皆以修身为本”,恰恰说明了人之实现其德性生活,在于如何认识和构建个人的生活,而个人的生活则必以“身”为其根本,个人无法摆脱“身”而言生活,只是从“修身为本”可知,“身”的生活需要某种规范,否则,便无法实现个人的德性生活,以至于也无法实现人类的善良生活。因而,《大学》所欲构建的人类秩序,系受制于“身”的个人生活,同时,能否实现集体的善良生活,又系于“身”的生活是否能够得以规范。因而,知止、修身,则是“明明德”的规范性要求,而知至、诚意、正心则是“身”或说个人生活得以规范的前提或规范的来源。从而可说,齐家治国平天下,其根本在于修身。于是,相对于人的内外两个方面,“身”才是实现内外善良生活的枢纽。

但是,为什么要修身呢?因为“身”是人生无法摆脱和不能摆脱的根基,更为根本的是,“身”几乎无法与人共享,而且带有某种只属于自己的独特性和隐秘性。人类谋共同的生活,“身”的此种独有性首先便是必须接受的前提,而这种前提,就意味着个人的生活受制于“身”本身的局限性,同时也就决定了个人生活必须保留“身”的存在性和某些局限性,个人生活是以“身”为其根基。保障“身”便不能不成

为个人生活的首要目的,然而,“身”的独占性和不可让渡性,势必会有种一切以自己为中心的倾向,此种倾向不仅仅会使人陷于自身的困境中,而且会因此破坏或扰乱公共生活。因而,无论是谋个人还是共同的善良生活,都需要为“身”设定边界,进行规范。因而,修身就是规范“身”即个人的生活。“身”非规范,其明德则不能显发功用。

因此,《大学》暗含的“身”的困境,既指向内在的自己,又指向了外在的他人。一身则需双重规范性,一面对内对己,一面对外对人。《大学》说“身有所忿懣,有所恐惧、有所好乐、有所忧患”,而心不得其正。人常常被缠绕在种种情绪、激情、欲望和偏好之中不能自拔,以至于无法建立起正确判断事务的标准和行为遵循的规则。因“身”所有的种种情绪、激情、欲望、恐惧等等,而使心不能成为“身”的主宰,反使心受到“身”的种种局限,以致失去应有的“正”。

困扰“身”的忿懣、忧患、好乐和恐惧,实际就是《礼记》当中所提的“喜怒哀乐爱恶欲”和另外《中庸》所说的“喜怒哀乐”,《礼记》之中多篇言及的“情”。故而,属“身”的生活,在一定意义上,是基于人“情”的生活,此“情”围绕“身”而建立,故《大学》讲身,讲心,而《礼记》讲情,讲性。其所用概念虽有异,然其宗旨则在调节性情,修正身心。根本而言,人皆有情,建之于己,用今天的概念,恐怕“自我”最为恰当。因而,此情此身是自我的表达,因而需要承认,否则无以为人。然而,此身此情,若任其泛滥,则只见自己,而别无他人,因而需要节制,所谓“礼者,因人之情而为之节文”,^{[13](P1635)}从外在而言,就是制礼,建立正当的行为规范,从内在而言,则可谓之“修身”,皆以节制自我情绪的泛滥。在内而言,摆脱情绪的困扰,而成就理性清醒的人格,可谓明明德。在外而言,尊重各人之正常情感而建其边界,规范各人之行为,可谓止于至善。因而,无论《大学》《中庸》还是《礼记·礼运》,都旨在实现个人不完全操控于“身”“情”,又不离于“身”“情”之上的德性

生活。^①

通过修身所实现的人之作为人的德性生活或明德，将沉溺于己身的人，从己身解救出来，成为一个完整的或曰道德的存在——使个人的人格得以挺立。通过修身，使明德显发其功用或实现个人的德性生活，才能够节制自己，而看到别人的需要，从而可与人建立良好的关系，实现人类集体的德性生活——亲民和止于至善。那也就是说，就《大学》对人类生活的构建和安顿而言，个人生活之不能安顿，则无法安顿人类的公共生活，人类的公共生活受制于个人生活的实现，个人生活的实现在于“身”的规范。因此才说，“其本乱而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。”^{[13](P1859)}

职是之故，《大学》所欲构建的人类公共生活，直面人类生存建立在属“身”生活的事实。即个人生活实际上往往受忿戾、忧患、好乐和恐惧的影响。此种影响则不仅会扰乱心，而影响个人生活，更为重要的是，会将此种受到影响的个人生活展现在公共生活之中，而致使人类的公共生活失去其应有的公正性，因此，可能会展现出公共生活的偏颇、垄断与对立。因而，在“身”的内在面向而言，需要得以节制与修正，而不是给予放任和全然的接受。“君子必慎其独也”的表述，实际的意义是个人通过诚意、正心、修身，承担自我责任。

因而，可以说《大学》之无比重视个人生活，是因为如果没有得以挺立的人格和个人的德性生活，那么，人类的公共生活还有什么值得期待呢？换句话说，一群形式上是人，而实际上不过是非人的人，建立起来的公共生活，在什么意义上，能够被称为是人类生活呢？故《大学》才会声称“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。即无论贵贱贫富强弱，皆面临此一成

为人的困境。而如何方可称为人呢？不受内在的“情”所操控，用刺激一点的话来讲，就是不受欲望的操控和奴役，而使人成为自己的主人。不受外在事物的引诱，而忠诚于自己本来之所是，故说“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修”^{[13](P1859)}。但同时，也需要护持人之为人首先是基于身而存在的，连身都无法作为个体被保护和承认，又如何能够称得上德性生活呢？因此，修身便在一定程度上融合了德性与权利。

四、置于家、国、天下中的“修身”

《大学》的修身，不仅止于认识人类个体自身，而是通过格致诚正，来认识个体自身的同时，方能止住个体因身而有的种种只基于自身的激情、忿戾、好乐和恐惧，安于个体在公共生活中的位置，而建立可以实现个体的德性生活的公共秩序。所谓“为人君，止於仁。为人臣，止於敬。为人子，止於孝。为人父，止於慈。与国人交，止於信”^{[13](P1861)}。此等各有界限的善良行为原则，非节制属身的种种激情，则无法实现。

从人类生活的困境而言，可以说《大学》以修身为本，充分认识了人类生活本身常常受控于人的激情这一事实，故而方说“身不修，不可以齐其家”。因为身不修，则个人无法建立应有的行为规则，而完全受控于自己的喜好与忧惧，此种情况之下，所谋的人类公共生活则极易于形成某种偏私、爱恶，失其规范，从而有亏于公共生活的公正性。无论以怎样的目标构造人类公共生活，都无法不面对人类个体生活的此种偏私与爱恶的面向，同时，任何人类公共生活亦不能容忍此种偏私公行于生活之中。因而，人类公共生活的正当化，在一定意义上，依赖于个人

^①身心、性情的讨论，一直是中国古典哲学的重要话题，一般只在哲学层面来谈，如李泽厚常常提及的情本体，近来又有赵法生在《论〈性自命出〉性情化的身体观》一文中，将性情与身体相连，只是尚未将两者与政治法律相关，而欧阳炳人在其《出土简帛中的政治哲学》一书中，开始探讨身心、性情与政治之间的关系。本文因只在总体层面论证身心、性情相关于个人生活，并关联于集体生活，因而，有关身心、性情与政治法律的细致关系，留待另文阐释。

的德性生活。没有个人的德性生活，则公正的公共生活，难以实现。故说：“所谓齐其家在修其身者：人，之其所亲爱而辟（僻）焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰，‘人莫知其子之恶。莫知其苗之硕’”^{[13](P1867)}。

从而可知，《大学》之所以说修身为本，一个重要的宗旨在于如何构建良好的公共生活。因此，仅仅将个人生活理解为个人的心性修养问题，显然曲解了《大学》，而仅仅以个人修身来解决公共生活的困境，就更显得幼稚荒唐了。

《大学》之以修身为本，在公共生活当中，解决的是个人偏私损害或左右公共生活。并非完全否定身之生活，而是防范此种身之好恶与忧惧，浸入权力当中，而成为制造不公正的源头。因此，《大学》似乎话锋一转，以一种稍显激烈的语气说道：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教，而能教人者，无之。……一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱；其机如此。此谓一言僨事，一人定国”。无论什么人都具有此种偏私心理，都可能受自身忧惧好恶的左右，而无法规范自身，无法规范自身，则导致在公共生活——家、国、天下中为所欲为。最后当然将会倾覆整个公共生活的公正秩序，还谈何期待建构人类的善良生活？因而，对于当权者而言，从其内在而言，不修身，则是对其本人的伤害，就公共生活而论，不修身，则是颠覆人类善良生活的根本。故说：“尧舜率天下以仁，而民从之。桀纣率天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。”^{[13](P1868)}因之，修身，对于当权者而言，便有了约束其偏私的意味，需规范其个人的行为，才是实现家齐、国治、天下平的基础。

然而，如果把修身仅只作为个人的身心修养，那么，如何保证当权者能够修身呢？从《大学》可知，人类共同生活得以实现，需要一个前提，就是每个人对待他人应该像对待自己一样，自己所希望得到的，也就需要满足给别人。

自己不想被他人所强加的，也就不能强加给他人。换一句话讲，自己希望受到公平和友好的对待，就要同样公平友好地对待他人。因而，《大学》才说：“是故君子有诸己，而後求诸人。无诸己，而後非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。”^{[13](P1868)}这几句话，几乎可以作为中国上千年修身传统当中的警句，而加以自我检省的。然而，事实上，从《大学》的结构来看，它实际应该是如何构建人类公共生活所不可缺少的根本原则。如果我们把君子狭义为当权者，就会发现《大学》的激进程度，当权者无法通过制定自己都不遵守的法律来实现他所期望的公共秩序。实现人类公共生活的规则，必须是所有人一体遵守，并同时可以确保每个人在其中皆可以满足自己的期待。因此，修身，在一定意义上，就不仅仅是自我规范，而是人与人之间的相互规范。修身，也便不仅只是个人的道德义务，同时，也是对他人期待的满足，对他人期待的满足同时就是实现自己的满足，这不是可以说修身本身便有权利的含义？修身，便在公共生活的意义上，具有相互承认各自身之好恶与忧惧的意义，既节制又保护各自的身之好恶与忧惧，便是设定权利的边界，此种设定既是对个人的保护，同时又是限制。即便是西方的权利论，也是通过此种权利边界的设定，来保护政治生活的。霍菲尔德将法律关系精致地区分为八个，四组两两相对的范畴，不是恰恰在于寻求行为的边界吗？而这四组概念的边界就是权利止步的所在。^{[16](P71-95)}中国古人只讲此处的边界以“礼”的概念加以概括，大学则以“止”的概念进行区分，因而，可以说现代人进行的权利分析，在一定意义上，在中国古人所作《大学》中，则可被称之为“修身”，所区别在于修身讲的是宗旨，而权利直接指向行为；修身往往被解释为道德，而权利则被认为是法律。满足每一个人的身之需求，便是每个人权利的实现，而此种实现，自然是在公共生活中实现的。因此说“君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利”。正是以此才“前王不忘”，“没世不忘也”。^{[13](P1860-1861)}

从此或正可略窥中国之所谓“王道”之中是包含人的权利实现的。因此，抽象《大学》的主旨，即可稍稍看到基于个人生活致力于实现公共秩序规则之治的曙光，此种曙光当中，绝对不可能是抹杀个人属身和属心的权利的。

因而，个人生活所面临的双重困境，一重可以通过修身来得以回应，另一重则不得不求助于权利。因为，人类的公共生活无法不仰赖于个人生活的解决。个人生活不仅面临着受控于“身”，更为可怕的是受控于他人，因而，人类的公共生活若掌控在非身修者手里，换句话说讲，受控于身心秩序不良或明德不得显发者手里，人类的个人生活将如何安顿？因而，“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，就不仅仅涉及个人的德性生活，而且会影响到人类公共秩序的建立。因之，置诸公共生活中的修身，就不仅仅关乎个人的身心秩序，还需成就人类公共生活得以建立的相互性关系。在此相互性的关系中，成就人类公共生活的对等性结构。人类的公共生活中，若缺乏个人之间的相互性，则无法保证个人生活不陷入强凌弱、富劫贫、众暴寡的境地。故《大学》主张絜矩之道：“是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。”^{[13](P1869)}换一句话讲，《大学》认为人类的公共生活，是通过个人与个人的相互关系构成的，而良好的公共生活，必须建立在成熟的个人与个人相互对等的关系中，也就是各自都能满足各自的需求——权利义务对等的情况下，才能实现亲民、止于至善。因而，尽管《大学》对政制问题未有只言片语，实际的关怀却几乎涵盖了有关政制的所有讨论。如果没有对人类生活和个人生活的内在限制的认识，则无法想象《大学》以此种笔调来关怀人类的个人生活和公共生活。

因而，不管哪个层次的人类公共生活，都需要避免个人的偏私与爱恶，当今的权利论者的主张，无非强烈地指向公共权力之下的个人生

活的保障。试图以个人权利的维护，防范掌权者通过手中的公共权力，介入到个人的生活之中，并在参与公共生活之时，以公共利益的名义，谋取私利。然而，权利论却非常容易倾向于个人权利甚或个人的欲望，成为高于共同生活的存在，以至于有为个人权利之保有，可侵扰和倾覆公共生活的忧虑。因而，《大学》才说“国不以利为利，以义为利也”，^{[13](P1872)}修身不过就是“义”之所在的核心而已，身修才能保障实现善良的个人生活与公共生活。

五、小结

上述可知，《大学》所欲实现之人类公共生活，并非以往国人所认知那样，以团体生活或集体生活为根本指向，而是将一切公共秩序建立在个人生活的基础上。只是他所倡导的个人生活，是人自身明德得以显发的德性生活，而非仅是个人权利论者所主张的个人权利的实现。因而，在对人的理解，《大学》认为人的生命本身蕴含着使人得以完善的明德，而非由身所直接显发的各种欲望、激情、恐惧与好乐。因而，人类生命的自我实现，便不完全依赖于此等欲望的满足，而另有生命得以实现的方式。此实现的方式，则不能摆脱自身局限性的节制，故今人常常误解中国古代传统以义务为本位，而不强调权利的享有。因为修身之本，即在于克服身对于个人的限制甚至俘获和奴役，修身的本意，即有几分把人从身的束缚之中解脱出来的意思。换句话讲，如果把受身的束缚称作不自由的生命状态，那么，在一定意义上，修身就是使人获得自由，因而，尽管中国古人很少言及自由问题，但是，若从此角度来理解《大学》，就可以说，中国国人是在思考和实践“人之所为人之道”的角度上，来回应和阐发自由问题的，是连同人之所以为人的道德实践的意义上，来谈个人的自由问题，内在的谈，而不是仅仅只外在的谈。

但同时，若把《大学》的修身问题，仅仅当作一个纯粹的个人道德实践和承担义务的话，

就忽视了《大学》本身对于属“身”生活的某种肯定。此种肯定在大学之中只是轻描淡写,而在《礼记》其他篇章和出土的《郭店楚简》当中关于“情”的阐述,则有相当丰富的认知。^{[17](P36-49)}这种肯定本身即意味着,中国古人的修身问题,并非是对属身事务的弃绝,而只是节制以期实现身心调和或性情协调,如此方为格致诚正的目的,此方可知止以明明德。而只有明明德,个人过上德性生活,才能有利于实现善良的公共生活。而善良的公共生活,势必无法不接纳,甚至承认属“身”生活的合理性。属身生活的合理性,恰恰正是西方权利论者基于对人类激情的肯定,因此,修身本身即含有对权利的肯定。从中国人思考的善良公共生活而言,无非是由个人和个人之间的关系构成,公共生活之善良与持续与否,取决于既肯定各自的权利,又依赖于各自的德性。因而,在人类的公共生活中,尤其值得关注的是能否有效的构成人与人之间的相互性关系,而此种相互性关系的实现,即意味着对于每个人本身所具有的属“身”生活的接纳与保护。故有“所藏乎身不恕,而能喻诸人者,未之有也”。

所以,从另一面而言,如果说《大学》因倡导以修身为本,被看作强调个人义务的付出,因而,中国古人的传统道德生活,是完全以义务为本位的,则只看到中国传统道德生活的一面,而遗失了将其纳入到人类公共生活之时,更多地强调个人生活在公共生活中的核心地位,同时更是误解了通过修身的方式来实现的公共生活,在相互性的生活关系构建中,已然含有了对于个人权利的肯定。因而,中国古代法并非是以义务为本位,而是像梁漱溟先生所主张的“关系本位”^[18],在构建的人类相互性关系中,以修身为核心,寻求实现权利义务的平衡,协调个人的德性的实现与权利的保障。因而,《大学》主张个人生命的完成——明明德、亲民、止于至善,只能在公共生活中得以实现,个人的德性生活,无法由其自己来完成,也并非主张通过义务来完成,恰恰相反,因为每个人都有其属身的生

活,更应该对每个人有其同情与尊重。对每个人的同情与尊重,恰恰就是对每个人权利的保护。故《大学》强调以身为核心建立生活秩序,就已经包含以个人为根本,才能成就良好公共生活的含义。因而,尽管《大学》无一语论及于权利,但是,个人权利论者所主张应该对人本身所蕴含的欲望和激情,当作人本身来加以保护,与其虽不必尽合,但也不会完全冲突。此二者之间,最大的区别在于,《大学》主张以修身来实现为人,而个人权利论者则否定人的实现概念。

因之,《大学》作为一种政治哲学,其所倡导的生活方式,是一种期待人之高贵的生活方式,而个人权利论者则把人之高贵的否,置诸于私人领域。这恐怕也是中国的政治之有别于西方的一个原因。

参考文献:

- [1]王伯琦. 近代法律思潮与中国固有文化[M]. 北京: 清华大学出版社, 2005.
- [2]蔡枢衡. 中国法理自觉的发展[M]. 北京: 清华大学出版社, 2015.
- [3]列奥·施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 北京: 三联书店, 2016.
- [4]斯蒂芬·霍尔姆斯. 反自由主义剖析[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002.
- [5]邹雪健. 劳伦斯·索伦的美德法理学思想研究[D]. 南京: 南京师范大学, 2021.
- [6]李萍, 童建军. 德性法理学视野下的道德治理[J]. 哲学研究, 2014(8): 107-114.
- [7]王凌峰, 劳伦斯·索伦. 儒家美德法理学论纲[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2011, 41(1): 79-94.
- [8]黄涛. 权利、利益与德性——1990年代权利观念发展之反思[J]. 人权研究, 2018, 20(2): 3-25.
- [9]夏勇. 权利与德性——从政治参与看中国的权利话语[C] //夏勇. 中国民权哲学. 赵雪纲, 译. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 2004: 51-130.
- [10]李承焕. 自由主义权利与儒家的德性[J]. 江汉论坛, 2013(6): 38-43.
- [11]向绍轩. 大学与中国民族文化[M]. 台北: 正中书局, 1947.
- [12]赖强. 大学新论[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1960.
- [13]李学勤. 礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [14]李纪祥. 《四书》本《大学》与《礼记·大学》: 两种文本的比较[J]. 文史哲, 2016(1): 23-44.

- [15]高明. 礼记新探[M]. 台北: 台湾学生书局, 1984.
- [16]王涌. 私权的分析与建构[M]. 北京: 北京大学出版社, 2019.
- [17]陈慧, 廖明春, 李锐. 天、人、性——读郭店楚简与上博简[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [18]孔庆平. 个人或社会: 民国时期法律本位之争[J]. 中外法学, 2008(6): 900-910.

【责任编辑 刘红娟】

Virtue and Rights: The Way of *DAXUE*

KONG Qingping

Abstract: Since modern times, China and The West have constructed politics and Law with individual right as the core. However, with the review of the theory of natural rights in the mid-20th century and the rise of Aristotle's concept of virtue and virtue jurisprudence in recent years, virtue has gradually become a competitive concept with individual right in political construction. But the two seem to be incompatible, either one or the other. Chinese classical political and legal thoughts have always been regarded as virtue oriented and collectivist moral tendency, ignoring individual rights. In fact, is important, and Chinese classic *Daxue* in Confucianism is not only the study of mind and nature what we know in the past, but more profound political thinking. From the two interpretation traditions and the text analysis of *Daxue*, we can see that the theory of morality and self-cultivation is not only limited to individuals, but also extends to the establishment of human public order in the country and the world. It includes not only the realization of human virtue in the public order of the world what it wants to build, but also the protection of the right of individual life in terms of family, country and the world. The political concern of *Daxue* integrates individual virtue and right to respond to the double dilemma of human life in the world, which is not only about the perfection of human virtue, but also about the protection of individual rights.

Keywords: *Daxue*; virtue; individual rights; luminous virtue; self-cultivation