

葡萄酒和酒瓶

——新儒学和中国权利思想

美国 安靖如

Abstract: Joseph Levenson argued that the discontinuity between traditional and modern in China was so stark that even to the extent that things appeared similar, this was a matter of “new wine in old bottles”: the words may have been the same, but what they meant had changed decisively. On the surface, “*quanli*” would appear a perfect example of Levenson’s metaphor, since it seems to have been transformed from a derogatory word for the powers and profits that tempt the uncultivated—as seen, for instance, in the *Xunzi*—into “rights”, the very foundation of modern ethics, politics, and law. There is ample evidence, though, that the ways that many Chinese use “*quanli*” today differs significantly from the political individualist sense of the term that is dominant in most current Western discussions of rights. Even to the extent that new wine found its way into old bottles, that is, Chinese and Western

rights discourses have followed different paths. My goals today are to explore the extent to which the contemporary flavors of “*quanli*” discourse owe their origins to wines of Neo – Confucian vintage, and then to reflect on the ways in which such origins might matter.

I will proceed as follows. First we will look at Dai Zhen’s understanding of the role of desires in ethical action. I use Dai to represent a set of views quite common in the late Ming and Qing dynasties, which parted company with the earlier Neo – Confucianism of Zhu Xi. The trends I identify with Dai, furthermore, were embraced by some of the earliest writers on *quanli* in the twentieth century. My second section demonstrates this through an examination of Liu Shippei. Here we see a reworking of Confucian themes together with new texts and terms from abroad, the central dynamics of which explicitly retain much of Dai’s framework. Third, I will turn to Gao Yihan, an academic who began publishing in the mid 1910s. He writes in a very different intellectual environment from either of his predecessors, and the authors with whom he explicitly engages are almost exclusively Western. We will see that some of his terms and some of his meanings are new, and that he wrestles with problems that neither Dai nor Liu clearly recognized. Still, much of Gao’s conceptual structure, like other advocates of *quanli* of his day, remains symmetrical with Liu’s. And this is still true today. My argument is not that Chinese *quanli* discourse is unchanging; my point is rather that a certain strand of the Confucian tradition has played an enormous role in shaping these developments, and as we strive to critically develop both Chinese and Western rights discourses in dialog with one another, we would do well to

recognize and assess this Confucian contribution.

约瑟夫·莱文逊 (Joseph Levenson) 认为传统的和现代的中国有很大的不连续性。以至于事物虽然看上去相似，但在实际上意义有了决定性的变化。这就好比新的葡萄酒装在了旧的酒瓶里。从表面上来看，“权利”是莱文逊这个比喻的最完美的例子。“权利”是从一个象征诱惑俗人的力量和利益的贬义词，变成成为“rights”——现代道德，政治和法律的奠基。但有足够的证据证明如今的中国人对“权利”的用法不同于当今流行于西方的政治个人主义的看法。我今天的目的是要阐述当今中国权利说的芳香是起源于新儒学所发酵的葡萄酒，并且考虑这种起源有什么重要性。

我将按照以下顺序阐述我的观点。首先，我们来看看戴震怎么样理解欲望在道德行为中所起的作用。戴震的思潮影响了到二十世纪初年的权利思想。我在第二部分用对刘师培的研究来证明这个观点。这里我们会看到一种把儒学和国外新术语相结合的过程，其中心活力仍清晰地保持了戴震学的框架。第三部分我将转向高一涵，一个在1915年就开始发表作品的学者。我们会发现他的一些术语和理解是新的，并且他很努力地去研究一些戴震和刘师培都不是很清楚的问题。不过，高一涵的概念结构和刘师培的很相似。今天的权利思想同样如此。我的观点不是说所有的中国权利学都是一成不变的，而是说我认为新儒学在这些发展过程中起了巨大的作用。在我们努力地，批判地促进中西权利说在两方面的发展时，我们应该正确地认识和评估其中儒学所作的贡献。

一、拥抱欲望

16、17 世纪的中国目击了经济和社会的巨变。商业和文学得到传播，商人和他们的追求得到越来越好的评价。有的思想家努力去争取新的，更多的听众^[1]。我今天把戴震作为代表来分析新儒学在这种潮流中的发展。

戴震简要地用以下的话表达了他对欲望的概念核心：“凡出于欲，无非以生以养之事” [160]。表面上看，这与宋朝思想家朱熹的观点正好相反，虽然朱熹事实上没有说所有的欲望是不好的，但他还是认为欲望是首先和主要的疑问点^[2]。戴震当然相信欲望可以走得太远，但是它们的本性是好的，激发我们去寻找有价值的事物。我们必须被我们的欲望所激发，不然我们对自己和别人都会抱着漠然的态度。戴震说：

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。不仁，实始于欲遂其生之心；使其无此欲，必无不仁也。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。[181]

最后两句话指出关键的一点：我们必须被我们的欲望所激发，不然我们对自己和别人都会抱着漠然的态度。

这是我在戴震作品中找到的关于新儒学中一次重要转变的最清楚的论点。朱熹对欲望的最高的赞扬是人类不能没有欲望。他承认欲望是人性的一部分，可是不觉得在道德修养的过程中欲望有了重要的作用。可能在商业化和这部分开头提到的一些潮流的

影响下，戴震似乎重新考虑了《论语》里面的“欲仁”的真正含义。

我不想夸张戴震对欲望观点的转变，我们可以从他的作品中发现，以下的段落就是一个例子：“人之患，有私有蔽；私出于情欲，蔽出于心知。无私，仁也；不蔽，智也；非绝情欲以为仁，去心知以为智也”。[211]“私”在这段话里作为代表错误的欲望的术语。这种技术性的用法和我们前面看到的广泛的用法，有着鲜明的对比。

两种“私”的用法的差别在于虽然我们应该关心自己的利益，可是我们必须同时记得社会的利益。正如所有的儒家学家一样，戴震强调对我们生活的评估必须是相关的：我们作为父母做得好与否取决于我们子女的生活。不正当的欲望和我们真正社会自我的总体幸福是不协调的。

儒学的核心是同时承诺对万物在宇宙中繁荣生长的可能性和必须性。戴震的特点在他强调用我们具体的欲望来理解和实现儒学的宇宙。我们每天的欲望不仅对我们的幸福，而且对我们道德的进步都起着至关重要的作用。

二、欲望——权利的关系

我接下来想说明新儒学对“正当的欲望和真正社会自我”的研究代表了中国权利说的一个起源。我采用戴震为代表的结构——社会的自我和具体实现的自我，满足适当的欲望和履行对他人的责任——是哲学上很成功的且历史上很有影响力的。我今天用刘师培的早期作品来表示这个思潮对于 20 世纪权利思想的重要性^[3]。

刘师培在 1903 年起的几部作品中广泛谈到了权利，他的目

的是表达一个能解释和解决当时中国的危机的新的道德和政治理论。刘对人性和社会的核心观念是“生命之初，无不有营私之念” [1936a, III, 17b]。沿着同样的思路，刘批评了《礼记》的“礼运篇”的乌托邦思想 [1936a, I, 8b]。刘认为尽管这是一幅美好的景象，但它基于的对人的动机的理解是非常错误的。这不是说人们只会被对自己有利的事所激发，而是说私利是我们动机系统的基础。私利是人性的一部分，且不能被忽视。这一点引导刘把注意力集中在权利的角色上，他所指的权利是正当的权力和利益。

刘师培相信权利和义务之间存在着相对的关系。这一点在他对统治者的讨论中清晰地体现出来。他写道“上古圣人，力言为君之难。以佚乐归之民，以忧劳归之君，则君位必非人情所愿居。固君主既有应尽之义务，即有应享之权利” [1936a, III, p.21 b]。君主以他们所尽的义务来衡量他们的权利。反过来说，他们也被这种权利激发从而履行随之统治而来的义务。但是必需了解刘师培没有把权利简单地看成是统治者出色实现他们角色的一种奖赏。他的观点是尽管统治者的角色很难当，但同时很有满足感。分析地说，权利区别于相对的义务，但现实生活中，它们紧密结合在一起，是一体的。刘师培另外引用了清朝儒学家王夫之的一句著名的话来更好地表达权利和义务之间的关系：“天理即在人欲中也” [1936a, III, 20b]。刘师培支持这种观点因为王夫之和戴震一样认识到了实现人的欲望和尽道德义务之间的紧密联系。

但是，刘师培补充说，王夫之对于君主过于乐观了。王夫之简单地强调君主应该顺应民心。民众本身只有消极的角色。他忽视了人们正当的个人的领域，包括基本的“自由权” [1936a, III, 12a]。简单说来，王夫之的问题在于他没有把“民众”认真

地当“人”来对待。刘师培相信我们用我们的能力的时候，我们会得到满足，而同时为集体的利益做出贡献。我们的自由权正是在发展这种能力的过程中发生作用的。

我们都拥有的自由权也包含着重要的责任。但是许多人没有发挥他们的力量，所以他们享受的权利，很可能是不应得的。刘师培解释说：

人人有自择职业之权。使各视其性之所尽，以一艺擅长即可恃之以治生。人人能治生则人不复仰给于他人而咸为自立之民。……是自择职业乃己身应尽之义务亦即己身享权利之基也。[1936b, I, 39a]

这个观点是我们的能力，感情，欲望，激发系统隐藏着一条我们应跟随的路径，跟随着去适应更大的社会结构。这个结构就是新儒学所讲的“理”。刘师培的权利概念和戴震的新儒学之间的关系很清楚。刘师培站在中国关于权利的辩论的开头，可是如果我们仔细听这期间的对话，我们会听到许多对刘的响应。刘师培之后不久的陈天华谈到了权利和义务间的相互关系。不少从梁启超到罗龙基时期的作家都把权利定义成一个完整的人必需有的利益和力量，而且这个“完整”是建立在道德和社会的基础上的。他们中最好的例子是高一涵，现在我将要来谈谈他。

三、走出儒学了吗？

当我们渐渐远离刘师培的年代，与戴震的儒学间的明显联系几乎完全消失了，在许多场合取而代之的是一种复杂的与当代西方政治家和道德哲学家间的结合。高一涵是最熟悉西方政治思想

的中国思想家之一。

高认为权利首先是一种手段而不是目的。他写道：“权利亦非人生之归宿，仅人生欲达归宿必由之一途” [1915a, 291]。尽管高把权利归属于一个非固有的角色，他仍认为权利对我们追求的美好生活是至关重要的。他对自主权——就是说，作自己主人的权力，英文可能是“Self - Sovereignty”——的讨论很好地说明了权利的重要性。这种力量是权利的本质。这就是“权利”中的“权”。高了解到人们必须通过物质来把权利变成现实。在他早期的作品中，谈及“自立之能” [1916, 32]，他把这种情况处理地比较抽象。到1921年，他就能更具体地表现这个观点，于是我们发现他写到对那些无产阶级来说，要实现自主权，经济权利的重要性更甚于政治权利 [1921, 5]。他强调如果没有物质能力去“维持生活”，那么抽象的“自主权”是没有意义的。在人们实现自主权之前，他们常常需要少量的物质作为基础来提供训练或其他形势的教育。高把这种要求称之为“生存权” [1921, 6]。

自主权接下来就意味着根据自己的意愿办事；正是这使我们区别于动物和奴隶 [1915b, 210]。不过，很关键的一点是，高一涵不认为自主权是自给自足的。高不是康德。我们追求的目标是将自主权作为必要的条件的一种充分发展的“人格”。高强调通过一个人的职业来达到他的人格。他写道：“人格为权利之主。无人格则权利无所寄；无权利则为禽兽” [1915a, 290]。那么，“人格为权利之主”意味着什么？我的理解是人格有了道德上的地位；一个充分发展他的“人格”的人就达到了道德的理想。

为了了解人格为什么有道德上的地位，我们要进一步的研究个人与团体的关系。高一涵相信国家也有它们努力去实现的“人格”；像个人一样，这些集体也有用来发展它们“人格”的权利。

反过来，个人也是社会的生灵，他们的幸福和人格根深蒂固地和他们所属的集体连在了一起。国家和个人之间相互依存的事实产生了他们之间相对的权利和义务。比如说，我是一个美国人。我之所以过好的生活，实现我的人格，一部分靠美国能否实现它的综合目标。反过来，因为美国基本上就是美国人的集合，除非美国人像我一样有自己的事业去实现它的目标，它是不能达到它的目标的。但是，这种解释也指出了观点中隐藏的种种困难，因为我肯定不仅仅是一个美国人：我的意愿，及它表达的人格，和很多其他美国人不同。

高不相信所有的东西都该牺牲给国家，每个人也不应该有同样的想法和意愿。但在他早期的作品中，他的确争辩过自由的，社会意义的自主权带来的结果是一个表达集体意愿的和谐的社会。最有可能引起社会冲突的是当一个国家试着去镇压民众的言论和行为 [1915b, 210]。随着时间的流逝，高对构成社会的利益多种性和国家在协调这些利益中起的作用的理解变得愈加复杂。在他写于1930年的《政治科学纲要》中，他提倡多元主权的理论，一种把权威的来源不仅归属于国家，并且许多诸如工会之类的团体的理论。高解释说“人类有各种社会的目的”，其中只有一部分是适合于政治的——也就是说国家的——控制。“故必须有各种团体才能一齐达到”这些目的 [1930, p.76]。响应1916年的一个建议，高附加说国家必须扮演一个仲裁者和协调员的角色：

我们一方面认定国家的主权不是万能；一方面又认定国家的主权不是完全无用。人类各尽忠心于各种团体，国家不能独占任何人的全部忠心，这是不能否认的。可是这个人的忠心免不掉与那个人的忠心相冲突；这一部分人忠心拥护的

这个团体的利益，免不掉与那个部分人忠心拥护的那团体的利益相冲突，也是不能否认的。这些事实便是国家所以存在的原因。[1930, p.87]

在下一个章节中他总结说国家的“职权”是为协调各种冲突的利益而设计的 [1930, p.111]。

概括来说，高一涵相信权利是个人和团体为达到终极目标所应享受的权力和利益。他不认为他对权利的解释和他选择的西方作家对权利的解释有很重要的概念差别。这对那些只熟悉二十世纪后期权利说的人来说可能很奇怪，因为高的概念中的几条特征，与政治个人主义对权利的理解有明显的不同。政治个人主义的观点认为权利是所有人固有的特征，但不是团体的，而且权利只包括政治的，所谓负面的自由。相反，高一涵把权利看作是达到目的的手段，并认为它和团体的关系不亚于和个人的关系。最后，高的权利的范围比较广，不但包含了像言论自由的政治权利，而且包括了像生存权的经济权利。

四、结 论

高一涵对权利的观点很多方面都和刘师培和戴震的相吻合。他们都认为实行正当的权力和享受合适的利益都不是个人或团体的终极目标。权利是我们达到终极目标的必要手段。没有权利，我们就没有奋发向前的动力。但是，单靠享受权利是不够去实现目标的。一个人除非承担起了他的社会义务，才不会丧失他的权利。其实，据这里的观点，既然个人的一部分幸福是从他对团体的参与而来，那么放弃自己对别人的责任就等于放弃对他自己的责任。

刘师培和高一涵都比戴震强调个人自主权。两人都意识到人们并不应该信任统治者会比我们中其余的人更好地承担起责任。此外，这三个思想家都相信一个和谐的宇宙是可能达到的。高一涵最强调人们之间的矛盾，可是他的矛盾总显得是局部的：两个人的不同的利益和忠诚可能会引起他们之间的冲突，但高一涵坚信从我们所属的更大的社团的角度看，这种分歧可以被协调。这把我们引到一个 David Hall 和 Roger Ames 对儒学的观点，那就是儒学概念的顺序是新兴的，而不是早已注定的。不管人们是否接受对古典儒学这样的解释，高一涵和刘师培都认为和谐是用我们各种截然不同的承诺而作出来的。“理”就是这种协调过程的产物。

我没有证据说高一涵认为自己发展的结构有着很深的儒学根基。他作品中引用的作家多数是西方的思想家。不过，他受的教育和他开始写作的语言和文化背景和刘师培的都很相似；事实上，刘师培和高一涵的同事陈独秀保持着朋友关系。这种共有的关切并不像是巧合，高一涵和他的一些同仁出于共同的基本认识，而被西方社会自由主义者的分析所吸引。

高一涵没有被困在儒学的规范里。他比刘师培更关心到超过儒学的社会问题。事实上我这里最终的目的不是列出一个详细的家谱，而是参加现在的关于权利、责任、个人利益和团体在协调各种不同利益中起的作用的讨论。我审视的三个思想家，每个都了解人类处境的重要真理，其中的两个把它用权利明白地表达出来。就如我们讨论的“权利”能有的不同意义，运用其中的哪一个，怎么保证它的具体实现，我相信我们应该将高一涵、刘师培甚至戴震包括进我们的对话里。

注 释:

- [1] 关于商人日益提高的地位和他们追求的膨胀, 见 [Yu 1987]。关于争取更多的听众, 见 [DeBary 1991, esp. ch. 8], 和 [Handlin 1983]。
- [2] 我在另外一篇文章更仔细地讨论这点, 见 [Angle 1998]。另见 [Chan 1989]。
- [3] 关于刘的生平见: [Chang 1987], [Zarrow 1990], [Bernal 1976], and [Onogawa 1967]。

引 文:

Angle, Stephen C. "True Desires, Proper Desires, and the Neo - Confucian Origins of Chinese Rights Discourse." Unpublished paper presented at Harvard University Chinese Humanities Seminar, 1998.

Bernal, Martin. *Chinese Socialism To 1907*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

Chan, Wing - tsit. "The Principle of Heaven and Human Desires." in Chu Hsi: *New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Chang Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis*. Berkeley: University of California Press, 1987.

deBary, Wm Theodore. *Learning For Oneself: Essays on the Individual in Neo - Confucian Thought*. New York: Columbia University Press, 1991.

高一涵: "国家非人生之归宿论", 新青年 1:4, 1915a。

高一涵: "民约与邦本", 新青年 1:3, 1915b。

高一涵: "乐利主义与人生", 新青年 2:1, 1916。

高一涵: "省宪法中的民权问题", 新青年 9:5, 1921。

高一涵: 政治科学纲要, 1930。

Handlin, Joanna F. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of*

Lü K' un and Other Scholar - Officials. Berkeley: University of California Press, 1983.

Hall, David L., and Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate*. Berkeley: University of California Press, 1958.

刘师培：中国民约精义，刘申叔先生遗书，1936a。

刘师培：伦理教科书，刘申叔先生遗书，1936b。

Onogawa Hidemi. "Liu Shih - p' ei and Anarchism." *Acta Asiatica*. 12. 1967.

余英时：“中国近世宗教伦理与商人精神”，《中国思想传统的现代诠释》。Taipei: Lianjing Press, 1987.

Zarrow, Peter. *Anarchism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1990.