

※ 學林誌傳 ※

王國維的倫理觀

朱淵清*

一、前言

一九〇四年左右，王國維學習並接受了康德 (I. kant) 的正義觀念和道德哲學。此後兩三年中，王國維研究古代中國思想，其中對孟子的倫理學探討頗深。王國維擺脫「性」、「理」等傳統話語窠臼，指出孟子的倫理學立基於心理學，並討論了孟子關注的欲望心理問題。王國維試圖用康德的「正義」概念來解釋孟子的「義」，以維護儒家傳統倫理，但未能成功。困厄於此的王國維，一九〇七年即徹底放棄中國傳統思想的研究；這種背離亦是導致王國維日後悲劇的根源。王國維對孟子倫理思想研究的最大成就，是指出了孟子為儒家倫理思想找到了心理學的基礎。王國維倫理思想的另一個先驅貢獻，是將正義之德與私有產權相聯結。一九〇四年，王國維在通州師範學校教書時，因學校校舍財產的來源，而提出了自己倫理方面的質疑。一九二四年，他還因為清室財產被沒收而辭職北京大學。王國維的孟子倫理思想研究，實已開闢了迥異於傳統的新路。順著王國維指示的方向前行，我們對儒家倫理思想的認知得以深入，更得以剖析傳統孟子倫理思想的嚴重問題，並以厚敘述的方式予以揭示。

本文並沒有建立哲學學說的企圖，僅僅是一個關於思想史的歷史研究。王國維關於中國傳統哲學的論文譯著，基本都發表於他自己主持編輯的《教育世界》，本文通過梳理這些文本，勾勒出王國維的倫理觀。並由王國維處事的一些細節，得以證明他的道德信仰和堅持。

* 朱淵清，上海大學思想與知識史研究中心教授。

二、北大辭職信

故宮博物院藏王國維一封長信，此信是一九二四年秋王國維寫給北京大學沈兼士、馬衡的¹。

兼士、叔平仁兄鑒：

昨閱報紙，見北京大學考古學會〈保存大宮山古跡宣言〉，不勝駭異。大宮山古跡所在地是否官產，抑係皇室私產；又是否由皇室賞於洵貝勒，抑係洵貝勒自行購置，或竟如〈宣言書〉所謂強佔？均有研究之餘地。因洵貝勒之毀壞磚塔，而即謂其佔據官產，已無根據；更因此而牽涉皇室，則尤不知學會諸君何所據也？至謂「亡清遺孽擅將歷代相傳之古器物據為己有」，此語尤為弟所不解。夫有明一代學術至為簡陋，其中葉以後諸帝尤不悅學，故明代內府殆無收藏可言。至珍異玩好，甲申之變已為闖賊蒐括殆盡。明亡於是年三月，而大清世祖章皇帝始於十月自盛京入居大內，宮廷空虛垂六閱月，其間明之遺物闖賊劫掠之所剩者又經內監之隱匿、屑小之攘竊，殆無子遺。故順治初年故宮遺物闖溢都市，吳梅村〈讀史偶述〉詩云：「宣爐廠盒內香燒，禁府圖書洞府簫，古國滿前君莫問，淒涼酒盞門成窰。」又〈送王員照〉詩云：「內府圖書不計錢，漢家珠玉散雲煙，而今零落無收處，故國興亡已十年。」當日布棚冷攤情形如此，是本朝入關以後未嘗得明代之寶器也。其可謂歷代相傳之古器物者，近如國學之石鼓，稍遠如房山之石經，遠者如長安之碑洞，皇室未嘗據為己有也。其可謂歷代相傳之古籍者，惟內閣大庫之書籍多明文淵閣之遺，此於宣統初年我皇上即以之立京師圖書館，其支流為今之歷史博物館，皇室未嘗據為己有也。今日內府之所藏，皆本朝二百餘年之所藏，皆本朝二百餘年之所蒐集，其大半購自民間，其小半得於臣工之所進奉，《高宗純皇帝御制文集》題跋一類，與《御制詩集注》中歷記其事，可覆按也。故今日宮中儲藏與夫文華、武英諸殿陳列諸物（此二殿物民國尚未繳價以前），以古今中外之法律言之，固無一非皇室之私產，此民國優待皇室條件之所規定，法律之所保護，歷任政府之所曾以公文承認者也。夫以如此明白之私產而謂之佔據，是皇室於實際上並未佔據任何之財

¹ 王國維：〈致沈兼士馬衡〉，《王國維全集·書信》（北京：中華書局，1984年），頁405-407。

產，而學會諸君於文字上已侵犯明白之私產矣。夫不考內府收藏之歷史與優待條件是為不智；知之而故為是言是為不仁；又考古學會反對內務部〈古籍古物古跡保存法草案意見書〉，於民國當道提取古物陳列所古器作疑似之辭，而對皇室事無論有無不恤加以誣謗且作斷定之語，吐剛茹柔是為無勇；不識學會諸君於此將何居焉？又優待條件載民國人民待大清皇帝以外國君主之禮也，今〈宣言〉中指斥御名至於再三，不審世界何國對外國君主用此禮也？諸君苟已取銷民國而別建一新國家則已，若猶是中華民國之國立大學也，則於民國所以成立之條件與其保護財產之法律，必有遵守之義務。況大學者全國最高之學府，諸君又以學術為己任，立言之頃不容鹵莽滅裂如是也。抑弟更有進者，學術固為人類最高事業之一，然非與道德法律互為維持則萬無獨存之理，而保存古物不過學術中之一條目，若為是故而侵犯道德法律所公認為社會國家根本之所有權，則社會國家行且解體，學術將何所附麗，諸君所欲保存之古物，欲求其不為劫灰豈可得乎？即不然，強有力者將以學術為名，而行掠奪侵佔之實，以自盈其囊橐，諸君所謂文獻將全為齏粉者將於是乎實現，不審於學術何所利焉？於諸君何所利焉？二兄素明事理，於此〈宣言書〉竟任其通過發表，殆偶失之不檢，故敢以意見陳諸左右。

又，弟此書，乃以考古學者之資格敬告我同治此學之友，非以皇室侍從之資格先大學中之一團體也。知我罪我，弟自負責，無預他人，合併附告。伏係亮察。並候起居不盡

弟 王國維頓首

再啟者：

弟近來身體孱弱，又心緒甚為惡劣，所有二兄前所屬研究生至敝寓諮詢一事，乞飭知停止。又研究所國學門導師名義，亦乞取銷。又前胡君適之索取弟所作〈書戴校水經注後〉一篇，又容君希白鈔去金石文跋尾若干篇，均擬登大學《國學季刊》，此數文弟尚擬修正，乞飭主者停止排印，至為感荷。

國維又頓首

一九二三年至一九二四年，清室出售古物經報刊披露，引發社會關注。一九二三年十一月十二日，湖北省教育會致北京內務總長電：「清室之古物，尤為歷代

帝室遞嬗相傳之珍秘，並非一代一人所得私有。……敝會憫文獻之失徵，痛國粹之淪胥，不揣冒昧，籲懇大部設法妥為保存。並乞提交閣議，作為專案，妥善善後辦法，勿使數千年之文物失於一朝。」²一九二四年秋，北京大學「考古學會」發表〈保存大宮山古跡宣言〉，譴責「亡清遺孽擅將歷代相傳之古器據為己有」變賣。顧頡剛說，北大研究所此舉是為「反對清室出賣產業，喪失國寶」³。王國維強烈抗議〈保存大宮山古跡宣言〉，寫此長信。此信邏輯謹嚴，實在是非常嚴肅的依法抗爭。陳述從「洵貝勒之毀壞磚塔」開始，直白這屬於皇室私產，〈宣言〉的譴責於法無據。「夫以如此明白之私產而謂之佔據，是皇室於實際上並未佔據任何之財產，而學會諸君於文字上已侵犯明白之私產矣」。王國維引證歷史記載，論述清室現有之寶物非得自明朝，無論是石鼓、石經、碑洞，還是文淵閣所遺古籍，「皇室未嘗據為己有」。現在皇室的收藏，是二百餘年間「其大半購自民間，其小半得於臣工之所進奉」。王國維進而強調，所謂的皇室私產，依據的是民國優待清室條件，「此民國優待皇室條件之所規定，法律之所保護，歷任政府之所曾以公文承認者也」。

一九一二年一月九日，南京臨時政府正式向清政府提出〈清室優待條件〉，十二日隆裕太后代表清廷接受條件，並頒布〈退位詔書〉。這份締約法律檔中，第一項〈關於大清皇帝辭位之後優待之條件〉，其第八條「清帝私產由民國政府特別保護」；第二項〈關於清皇族待遇之條件〉，其第三條「皇族私產一體保護」；第三項〈關於滿蒙回藏各族待遇之條件〉，其第二條「保護其私有財產」。一九一四年底民國政府還制定了〈善後辦法〉。袁世凱稱帝後，清皇室準備搬出宮去，隨即得到安撫。

〈保存大宮山古跡宣言〉的出現，不過是一個政治事件的先兆。一九二四年十月二十二日夜，改投南方革命軍陣營的馮玉祥發動北京政變；十一月二日，被軟禁的曹錕辭去總統之職；十一月四日，攝政內閣修正〈清室優待條件〉；十一月五日，鹿鍾麟執行逼宮，溥儀被趕出紫禁城。經修改的〈清室優待條件〉，其第五條：「清室私產歸清室完全享有，民國政府當為特別保護，其一切公產應歸民國政

² 中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編·第三輯文化》（南京：江蘇古籍出版社，1991年），頁222。

³ 顧頡剛：〈悼王靜安先生〉，《文學週報》第5卷第1、2期合刊（1927年8月7日），後收入陳平原等編：《追憶王國維》（北京：中國廣播電視出版社，1997年），頁130。

府所有。」⁴稍後，國務會議通過〈清室善後委員會組織條例〉，成立「清室善後委員會」。馮玉祥逼宮、攝政內閣修改法律的合法性問題，當時物議甚多。胡適給外交總長王正廷的信，批評廢棄優待清室條件是「民國史上一件最不名譽的事」⁵。孫中山則說：「我所以認十一月間攝政內閣之條件，及促清室移宮之舉，按之情理、法律皆無可議。」⁶

不論社會形勢，但究法理，〈清室優待條件〉生成於新舊政府交替的特殊情形之下，並非是民國政府單方面給予恩惠的法令，而是與清廷達成的私法契約。就歷史事實論，〈清室優待條件〉也不是當初袁世凱單向妥協的結果；南北議和中首先提出〈清室優待條件〉的是革命政府代表伍廷芳，隨即得到了袁世凱的代表唐紹儀的認同⁷。

王國維信中痛斥「北京大學考古學會」的先生們：「若猶是中華民國之國立大學也，則於民國所以成立之條件與其保護財產之法律，必有遵守之義務。況大學者全國最高之學府，諸君又以學術為己任，立言之頃不容鹵莽滅裂如是也。」王國維抗議〈保存大宮山古跡宣言〉的長信最後，特別聲明自己不是以皇室侍從的「資格」，而是以考古學者的「資格」，自願就此承擔法律責任。王國維信後附言，斷然終止了與北京大學的學術聯繫，辭去了研究生導師之職，回絕研究生的上門諮詢，並抽回北大《國學季刊》準備發表的幾篇學術文字。王國維稱自己是「學者」，對於大學「教授」之名位，視之淡然。一九〇三年他讚美康德，寫〈德國哲學大家汗德傳〉，結尾處有自己「論曰」：「然其生前，猶有毀沮之者，至使不能安於教授之位，及其歿也，真價乃莫能掩焉。則甚矣，輿論之不足言也。」⁸

王國維這封長信，完全立基於〈清室優待條件〉對私有財產的保護；作為學者的王國維以辭職作為抗議，是視私有產權為其全部學術活動的根基。「學術固為人類最高事業之一，然非與道德法律互為維持則萬無獨存之理。」因此，王國維此舉與其說是在捍衛清室尊嚴，不如說他捍衛的是民國立法的根本精神。推翻帝制、

⁴ 章伯鋒等主編：《北洋軍閥》（武漢：武漢出版社，1990年），第4冊，頁1001。

⁵ 《晨報》，1925年11月9日。

⁶ 《民國日報》，1925年8月10日。

⁷ 中國近代史叢書編寫組編：《辛亥革命》（上海：上海人民出版社，1957年），第8冊，頁77。

⁸ 王國維：〈德國哲學大家汗德傳〉，《王國維文集》（北京：中國文史出版社，1997年），第3卷，頁292。

平等人權的民國憲法明確保護公民的私有產權，一九一二年的臨時約法和一九一四年的民國約法都是如此。

王國維寫此長信在北京政變之前，但其後攝政內閣修改的〈清室優待條件〉，除了廢帝號、移出宮這些內容之外，果不其然就有所謂公產、私產內容的表述。「清室私產歸清室完全享有，民國政府當為特別保護，其一切公產應歸民國政府所有」。無論是皇家宅地祖陵，還是皇室成員所藏古玩書畫珠寶，究竟何物是可以擁有的私產？又何物是應當「充公」的公產？所謂「反對清室出賣產業，喪失國寶」，是因為「國寶」貴重所以充公，敝帚賤輕所以只能自珍？抑或器物稱之為「國寶」就可變更所有權了？王國維不死，他很快就會看到，一九二八年七月，國民革命軍第六軍團第十二軍軍長孫殿英洗劫東陵。孫殿英掘墓挖寶，影響到此後溥儀的潛往東北⁹。一九三一年九一八事變以後，日本強占東三省，準備立溥儀為傀儡政府。在溥儀離開天津前夕，民國政府又決定主動恢復〈優待條件〉，並派監察院委員高友唐前往說項，遭溥儀斷然拒絕：「國民政府早幹什麼去了？〈優待條件〉廢了多少年，孫殿英瀆犯了我的祖陵，連管也沒有管，現在是怕我出去丟蔣介石他們的人吧，這才想起來優待，我這個人是不受什麼優待的。」¹⁰

中國自古及今，公產、私產從未能分，分明的只有利益之大小、強權和弱勢。若利益誘惑，強權之集體，就可分公產；弱勢之個人，雖私產亦不保。一九二四年清室財產被清算，就清室方面，導因是出售所藏古物珍玩。若以保護古物名義，遑論遜帝皇室，赤貧之外的人家，其一桌一椅、一筆一硯，但凡有強權者垂涎，時刻就有抄家充公之虞。

一九一六年三月十一日，內務部致各省民政長訓令：「我國古器留遺甚多，公家向不知護惜，一任射利之徒，竊取私收，轉相運售。……所有前代古物均應嚴申禁令，設法保存。如有竊取私收，轉相運售，及任意毀壞情事，一律從嚴究辦，可也。」¹¹此項訓令以「公家不知護惜」為由，尋求擴權，禁止古器的「竊取私收，轉相運售」，將私有古物的流通轉讓權利都取消了。一九一六年十月，民國內務部頒布〈保存古物暫行辦法〉，共五條。其第三條：「歷代碑版造像，畫壁摩崖，古

⁹ 喻大華：〈〈清室優待條件〉新論——兼探溥儀潛往東北的一個原因〉，《近代史研究》，1994年第1期，頁175。

¹⁰ 溥儀：《我的前半生》（北京：群眾出版社，1981年），頁283-284。

¹¹ 中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編·第三輯文化》，頁197。

跡流傳至為繁蹟，文藝所尤可寶貴。……其私家所藏及所發現者，即斷碑殘石，亦宜妥為保存，或由公家設法收買，要勿使奸商串賣，運往海外。」第五條：「金石竹木，陶磁錦繡，各種器物及舊刻書帖、名人書畫，既為美術所留遺，且供歷史之研究。海通以來，舶商購買，不惜重資，遊歷所及，輒事搜求，長此不圖，恐中國珍奇將盡流於海外。……其私人所藏，一時不能收買，亦應設法取締，以免私售外人。」¹²〈保存古物暫行辦法〉是近現代中國第一部全國性的文物法規，此項法規之離奇，不僅是現實中無法實行，更在於根本違憲。除了貨幣，「金石竹木，陶磁錦繡，各種器物及舊刻書帖、名人書畫」，一應日常所謂之財寶，只要是歷史遺留，都「應設法取締」，此等法規之下，什麼還是「私產」？所謂私產還有什麼意義？民國憲法保護私有財產又如何算是保護？

〈保存古物暫行辦法〉就其立法本意，是保護中國文物防止流落海外。清末列強入侵，大量文物被劫掠流向海外。正是在這種情況下，為限制古物出口，一九一四年六月十四日，大總統申令：「嗣後關於中國古物之售運，應如何區別種類，嚴密稽察，規定懲罰之處，著內務部稅務處分別核議，呈候施行。並由稅務處擬定限制古物出口章程，通飭各海關一體遵照。至保存古物，本係內務部職掌。其京外商民如有私售，尤應嚴重取締。」¹³清末民初，敦煌壁畫文書、殷墟甲骨、龍門雲岡造像等被大肆盜掘，這些珍貴的出土文物是國人公共的財產，是不可分割的「公產」。

三、正義的觀念

王國維竭力維護私有產權，根本是因為他有著現代社會「正義」的觀念，相信作為「正義的德性」而存在的倫理學。正義與強權無關，與利益無關。侵凌傷害任何一個無辜者，哪怕是為了謀取更大的集體利益，都非正義。王國維強調的是不可侵犯的「個人之財產」的權利，並且視之為「社會之根柢」。

一九〇三年，王國維由羅振玉推薦任職通州師範學校，這是張謇在羅振玉鼓動下創辦的中國第一所私立師範學校。校址是南通千佛寺，為張謇所選址。張謇的新

¹² 同前註，頁 198-199。

¹³ 同前註，頁 185。

派朋友，如范肯堂等熱情贊同改寺廟為學校，還為此把寺廟裏的菩薩都砸了。一九〇四年，王國維寫了一篇教育短文〈寺院與學校〉：

我國之社會，則正義之思想之缺乏，實有可驚者，豈獨平民而已，即素號開通之紳士，竟恫然不知正義之為何物！往者，某府有設中學校者，其地鄰佛寺，遂以官力兼併寺而有之。僧狼狽遷他所，曰：「嘻，此盜所不為也。」原此寺之建，未必不由社會之物力；然僧侶之居處之經營之者，且數百年，則其為個人之財產，固已久矣已。乃不顧一切，以強力奪弱者之所有而有之，並使之無所控告，則自僧侶言之，謂之烈於強盜，誠非過也。設更有強力者，出奪該校而有之，則創設該校之感情，又當如何？使生徒入如此之講室，居如此之寄宿舍，而欲涵養其正義之德性，豈非卻行而求前，南轅而北其轍哉！夫以佛寺與學校較，則似學校有用而佛寺無用矣；然以建一校而搖社會之根柢，則其孰得孰失，孰利孰害，寧待知者而決哉！¹⁴

王國維在文章最後說：「余惡夫正義之德之墜於地也，故不得不辯。」明確將「正義之德」與私有產權聯繫在一起。但王國維很快就再次碰上產權糾紛的事。一九〇四年，羅振玉在蘇州創辦江蘇師範學堂，十二月聘請王國維去教倫理學；一九〇六年初春，王國維隨羅振玉一起辭職。王國維寫下〈蝶戀花〉詞：「臂上宮砂那不滅？古來積毀能銷骨。」感慨「人間」之炎涼。這是《人間詞甲稿》的殿後之作，羅振常有〈附記〉：「此詞作於吳門。時，雪堂築室姑蘇，有擠之者設辭誣之，乃謝去。觀堂見而不平，故有是作。」當時「江蘇教育會」由會長張謇出面，登報誣羅振玉占用校地構築私宅。羅不得不致函省府，並在上海登報，說明私宅宅基根本就在師範學校的牆外。誣羅占地的事有背景，「江蘇教育會」當時正煽動蘇州、松江、太倉的學生驅逐常州、鎮江、淮陰、揚州、徐州、連雲港的學生。王國維感慨：「曾謂我國最有望、最可愛之學生，而量如是狹隘乎。」¹⁵

蔡元培評價，西方哲學的輸入，嚴復首功，王國維其次，「固然很能扼要，他對於哲學的觀察，也不是同時人所能及的」¹⁶。蔡元培是同時代留學德國的倫理學家，他的評價當然不是虛讚。王國維最早在中國高等師範學校開設倫理學課程，

¹⁴ 王國維：〈教育偶感四則·寺院與學校〉，《王國維文集》，第3卷，頁62。

¹⁵ 王國維：〈教育小言十二則〉之十，同前註，頁80。

¹⁶ 蔡元培：〈五十年來之中國哲學〉，《蔡元培選集》（杭州：浙江教育出版社，1993年），頁78。

也是中國近現代較早大量翻譯西方倫理學著作、引介西方倫理學思想的人。一九〇一年五月，羅振玉在上海創辦《教育世界》，邀請王國維任編輯（1904年後任主編），至一九〇八年一月停刊；王國維在《教育世界》上翻譯介紹了歐美及日本大量思想著述，署名譯作四十多篇，撰寫論說文三十二篇。倫理學尤為王國維關注。王國維先後翻譯了日本元良勇次郎的《倫理學》（1902）、西季維克（H. Sidgwick）的《西洋倫理學史要》（1903），以及繆阿海特（J. H. Muirhead）著、桑木嚴翼譯的《倫理學概要》（1905）。王國維發表於一九〇七年十一月至一九〇八年一月《教育世界》一六一至一六五號的〈孔子之學說〉，開宗明義界定：「倫理學者，就人之行為以研究道德之觀念、道德之判斷等之一學科也。為人間立標準、定價值，命令之、禁止之，以求意志之規範，以知人間究竟之目的，即如何而可至最善之域是也。」¹⁷ 很顯然，在自由意志的基礎上，遵循絕對命令是所有理性存在者的道德律，這是康德的道德哲學。自由意志即善良意志，康德的絕對命令是在區分了感性世界和理性世界的基礎上得出的，其限制條件是作為理性存在者的人具有先天的善良意志，只有按照善良意志行動的人才是真正自由的人。人類為自己立法並自願守法，便是「自律」，實踐理性遵從善良意志所立之法，就是道德律。

德國哲學家叔本華（A. Schopenhauer）和康德對王國維思想影響最大¹⁸。王國維一九〇五年寫〈靜庵文集自序〉：「余之研究哲學，始於辛壬之間。癸卯春，始讀汗德（康德）之《純理批判》，苦其不可解，讀幾半而輟。嗣讀叔本華之書而大好之。自癸卯之夏，以至甲辰之冬，皆與叔本華之書為伴侶之時代也。其所尤愜心者，則在叔本華之《知識論》，汗德之說得因之以上窺。然於其人生哲學觀，其觀察之精銳，與議論之犀利，亦未嘗不心怡神釋也。」¹⁹ 此外，〈汗德之倫理學及宗教論〉刊於一九〇六年五月《教育世界》一二三號，其中介紹康德的「實踐理性」說：「汗德謂意志，與悟性同，有自己之特質，有固有之形式，有特別之法度，此法度，汗德謂之『實踐理性』。」「物理上之法律，必然的也；道德上之法律非自外迫我，而我自不能不從之，易言以明之，即自由的也。雖自由之概念，悟性不能證明之，

¹⁷ 王國維：〈孔子之學說〉，《王國維文集》，第3卷，頁107。

¹⁸ 王國維編輯《教育世界》，同時在師範學校教倫理學之際，苦讀康德著作，專門寫有〈汗德像贊〉（1903）、〈德國哲學大家汗德傳〉（1906）、〈汗德之事實及其著書〉（1904）、〈汗德之哲學說〉（1904）、〈汗德之知識論〉（1904）、〈汗德之倫理學及宗教論〉（1906）。

¹⁹ 王國維：〈靜庵文集自序〉，《王國維文集》，第3卷，頁469。

而在意志之方面，則深信其自由而不疑。」「汗德之信自由意志也，與其愛真理無異。」²⁰ 康德認為意志為自己立法，這套自然法則是絕對命令，適用所有情況，是普遍性的道德準則。真正的道德行為是純粹基於義務而做的行為，為實現自己功利目的而做的行為不是道德行為。只有當遵守自己制定的道德準則，我們才是自由的。

西方的自然法學派最早把正義與理性聯繫，從抽象的人性中引出正義原則，把自然法、自然權利作為法律和社會正義的基礎。康德區分了道德正義和政治法律正義，在他看來，正義行為所遵循的原則必須是普遍的道德法則。不同於康德的直覺主義正義論，邊沁 (J. Bentham) 把功利作為正義的基礎，把是否能促進最大多數人的最大幸福，作為法律和政府行為合乎正義的標準；功利主義影響巨大。羅爾斯 (J. Rawls) 反對功利主義，突出「公平的正義」，《正義論》第四章第四十節，以「康德對正義即公平的解釋」為標題，論述康德的絕對命令就等於「正義原則」，按照正義行動就等同於按照絕對命令行動。「正義原則也就是康德意義上的絕對命令。因為康德把一個絕對命令理解為一個行動原則，這個行動原則是根據一個人作為自由的、平等的理性存在物的本質而被運用到他身上的。這個原則的有效性並不以假設人有一種特殊的願望或目的為先決條件。相反，一個假言命令卻的確假設了這樣一點：它指示我們採取某些步驟作為有效的手段來達到特殊目的，不管願望是為了某種特殊的還是較一般的事物（像某些令人愉悅的情感或快樂），相應的命令總是假言性質的。」「在不管我們的具體目的是什麼，正義原則都適用於我們的意義上，按照正義原則行動，也就是按照絕對命令行動。」²¹ 羅爾斯賦予正義原則以首要性，是對康德的繼承；羅爾斯發展了洛克 (J. Locke)、盧梭 (J. J. Rousseau)、康德以來的社會契約論，他以再分配的方式來解決社會分配正義的問題，並沒有真正逃脫功利主義。批評者如諾齊克 (R. Nozick) 認為，正義就意味著尊重權利。個人是唯一實體，任何社會以利益名義對個人權利的侵犯都不道德²²。

王國維一九〇四年以後的「正義」觀念，來自康德。一九〇二年王國維翻譯元良勇次郎《倫理學》，對「正義」如此定義：「正義者，平等的且相對的之倫理

²⁰ 王國維：〈汗德之倫理學及宗教論〉，同前註，頁 309。

²¹ 羅爾斯 (John Rawls) 著，何懷宏等譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988 年），頁 252。

²² 參見諾齊克 (Robert Nozick) 著，何懷宏等譯：《無政府、國家與烏托邦》（北京：中國社會科學出版社，2008 年）。

觀念也。」²³「計一個人之厲害時，務不反於公共之厲害之以社會之厲害，為最上標準，而助社會之進化者名之曰正，反是則名之曰不正。」²⁴顯然，元良勇次郎定義的「正義」並不是直覺的，而是功利主義的。但王國維在一九〇四、一九〇五年苦心研讀康德之後，發表於一九〇六年八月《教育世界》一三〇號的〈孟子之倫理思想一斑〉，其所謂的正義則是普遍的道德法則，完全來自康德的思想。「今按：以仁為德，則當以義為義務。孟子之所謂義，含有公正之意，即反對一切不公平之行為之意。然自廣義言之，則又含有正義公道之意，即一切道德上法則或義務之意也。孔子惟說『仁』，至孟子始加以『義』之一字。」²⁵「孟子以義為直覺的，即離卻一切理由條件，而絕對的督責吾人之命令。以此點言，則孟子之於倫理上似有直覺論派之面目焉。」²⁶「孟子之所謂『義』，其視為直覺的，絕對的，而強人以實行之道德上規則或義務，益昭然無可疑已。」²⁷王國維徹底接受了康德的直覺主義的正義原則，自由意志為自己立法，是普遍的道德法則。並且，王國維還試圖把康德的道德哲學與儒家思想結合。孟子的「義」，歷來的傳統注疏都是作「宜」來解釋的，但王國維徹底改變這個解釋，直接解釋為「正義」。這是一個冒險的解釋，王國維在一九〇六年時，試圖竭力拯救傳統儒家思想。

清末民初，很多思想家在引介西方思想概念時，都有類似操作，有些是為彌合斷裂而異常痛苦的回護挽救，有些則是無法真正理解概念的「所以然」。比如嚴復翻譯彌爾(J. S. Mill)的《論自由》，黃克武在對嚴譯彌爾《群己權界論》和《論自由》的英文原著逐句比較後表明：嚴復的翻譯表現了烏托邦理想主義色彩，而忽略了原著的幽暗意識，嚴復不完全理解自由的「所以然」。嚴復既沒有將群體置於個人之上，也沒有將個人置於群體之上，而是創造性地有了第三種選擇：群體和個人一樣重要²⁸。

王國維認為，西洋哲學「系統燦然，步伐嚴整」，儒家著述則「繁散而無紀，

²³ 元良勇次郎著，王國維譯：《倫理學》（《教育世界》印本，1912年），上冊，頁1。

²⁴ 同前註，頁2。

²⁵ 王國維：〈孟子之倫理思想一斑〉，《王國維文集》，第3卷，頁203。

²⁶ 同前註。

²⁷ 同前註，頁204。

²⁸ 參見黃克武：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（上海：上海書店出版社，2000年）。

殘缺而不完」，因此，「苟通西洋之哲學……則其所得當不止此。異日昌大吾國固有之哲學者，必在深通西洋哲學之人，無疑也」²⁹。王國維引介西方哲學和康德道德哲學，並試圖以此來賦予儒家倫理思想以邏輯的學理，為儒家倫理思想注入活力。王國維譯元良勇次郎《倫理學》論述「倫理本體論」說：「歐洲講道義者，分為理論及實踐二部。於理論之部論道義之根本，於實踐之部則以論實踐道德為主。」³⁰中國儒學「以實踐道德為本，而有時加以必要之理論，然非以理論為目的，而以實踐之道德為其目的也，故於理論之點往往有所不明」³¹。

四、墨、孟倫理思想

一九〇四年至一九〇六年，王國維在學習、翻譯西哲思想的同時，也對先秦諸子思想做了系統研究，撰寫了大量文章發表在《教育世界》，包括：〈老子之學說〉(1906)、〈孔子之學說〉(1906)、〈孔子之美育主義〉(1904)、〈墨子之學說〉(1906)、〈列子之學說〉(1906)、〈子思之學說〉(1905)、〈書辜氏湯生英譯《中庸》後〉(1906)、〈孟子之學說〉(1905)、〈孟子之倫理思想一斑〉(1906)、〈荀子之學說〉(1905)、〈周秦諸子之名學〉(1905)。其他中國古代哲學方面的文章有：〈周濂溪之哲學說〉(1906)、〈國朝漢學派戴阮兩家之哲學說〉(1904)、〈論性〉(1904)、〈釋理〉(1904)、〈原命〉(1906)。王國維研究中國古代思想基本就留下了這些著述，而他對孟子倫理思想的研究，取得了獨特的成就。

王國維高度讚揚孔、孟儒家的直覺主義，嚴厲批評墨子的功利主義。針對所謂直覺主義與功利主義，王國維說：「就人間行為之判斷，於西洋有動機論、結果論二派。動機論者，行為之善惟在動機之純正耳，結果之如何，非所顧也。結果論者，日日行為之結果善，則其行為亦善，動機之如何，可不問也。前者為直覺派，後者為功利派。」³²接著又提到：「孔子為倡理性之直覺論者，自其克己嚴肅處觀之，實與希臘斯特亞學派及康德之說有所符合。」³³「孔子恰如康德為動機論者，

²⁹ 王國維：〈哲學辨惑〉，《王國維文集》，第3卷，頁5。

³⁰ 元良勇次郎著，王國維譯：《倫理學》，下冊，頁41。

³¹ 同前註，頁42。

³² 王國維：〈孔子之學說〉，《王國維文集》，第3卷，頁125。

³³ 同前註，頁127。

動機純正則其結果之善惡如何可不顧。」³⁴ 王國維說孟子，「孟子以義為直覺的，即離卻一切理由條件，而絕對的督責吾人之命令。以此點言，則孟子之於倫理上似有直覺論派之面目焉」。「由此等思想考之，則孟子之所謂『義』，其視為直覺的，絕對的，而強人以實行之道德上規則或義務，益昭然無可疑已。」王國維對於墨子的愛、利並舉，認為是既有主張動機論，亦有主張結果論，他甚至質疑墨子的信仰：「然墨子之『明鬼』非真信鬼神之存在，特自道德政治二方面觀之，則以為不信鬼神，其道德政治之說均歸無效也。」³⁵

王國維因為嚴厲批判功利主義，而對墨子的評價過低。墨子兼愛的道德來自宗教信仰毫無問題，筆者以為，更可表彰為中國倫理思想所達到的頂峰；完全契合於康德的絕對命令。墨子反對孔子「仁」的有等差，其兼愛是超世俗的宗教的愛，根本來自人對於天和神、鬼的敬畏信仰。正是因為共同的祭祀供奉，所以才兼愛，「苟兼而食之，必兼而愛之」。《墨子·天志下》：「兼愛天下之人。何以知兼愛天下之人也？以兼而食之也。何以知其兼而食之也？自古及今，無有遠靈孤夷之國，皆擗豢其牛羊犬彘，潔為粢盛酒醴，以敬祭祀上帝、山川、鬼神，以此知兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而愛之。」順天之義則兼愛天下之人。墨子相信天必擇賢以賞，強暴也必遭鬼神以罰。〈明鬼下〉：「凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅。」人的道德的真正來源是宗教的敬畏禁忌³⁶；這是道德的絕對來源。當然，除了恐懼情感之外，人還具有孟子說的憐憫等情感，這也是道德的部分來源。墨子在論道德的絕對來源的同時，還明確指出了自然法的出現。〈明鬼下〉說的殺不辜者鬼神之誅和〈天志中〉說的竊人金玉、牛羊、瓜果之受罰，是自然法。《呂氏春秋·去私》：「墨者之法曰：『殺人者死，傷人者刑。』此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。」

「正義」，「正」與「義」這兩個字聯繫在一起，在古代中國思想中，最早也出現於墨子的〈天志〉。墨子的「義」，在《墨子》中多是「公正」、「適當」的意思，何種行為才符合墨子抽象的「適當」原則？《墨子》說：「然義將奈何哉？子墨子言曰：『處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，多許

³⁴ 同前註，頁 130。

³⁵ 王國維：〈墨子之學說〉，同前註，頁 166。

³⁶ 朱淵清：〈讀《墨子·兼愛》〉，《文本·圖像·記憶》（上海：華東師範大學出版社，2015 年），代序一，頁 5。

不欺愚，此必上利於天，中利於鬼，下利於人。三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王。』(《天志上》)在《天志》中，墨子還指出，「義」就是「正」。這個「正」不僅是公正，而且還是作動詞「校正」的意思。但墨子的「正」只能上正下，下不能正上。因此墨子《天志》中這個被解釋為「正」的「義」，其實是關於社會分配的社會正義的內容。《墨子·天志下》：

是故子墨子言曰：「戒之慎之，必為天之所欲，而去天之所惡。」曰天之所欲者，何也？所惡者，何也？天欲義而惡其不義者也。何以知其然也？曰：「義者，正也。」何以知義之為正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之為正也。然而正者，無自下正上者，必自上正下。是故庶人不得次己而為正，有士正之；士不得次己而為正，有大夫正之；大夫不得次己而為正，有諸侯正之；諸侯不得次己而為正，有三公正之；三公不得次己而為正，有天子正之；天子不得次己而為政，有天正之。今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天之正天子也。是故古者聖人，明以此說人，曰：「天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。」天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍福，霜露不時，天子必且擲黍其牛羊犬彘，潔為粢盛酒醴，以禱祠祈福於天，我未嘗聞天之禱祈福於天子也。吾以此知天之重且貴於天子也。是故義者，不自愚且賤者出，必自貴且知者出。曰：「誰為知？」天為知。然則義果自天出也。今天下之士君子之欲為義者，則不可不順天之意矣！

墨子的「義自天出」，合於康德的絕對命令；但墨子關於社會的上正下、下尚同，則不是自由意志。因此，墨子的「義」其實有兩個來源：一是政治結構中居上位者，一是天志³⁷。墨子思想對應兩個重要的面向：一是權威主義，一是宗教精神³⁸。

墨子與孟子都屬於社會建構論者。黃俊傑說：「墨子思想中的『利』是指天下百姓的『公利』而言，而不是指個人或一國的私利。」³⁹這個說法並不準確，墨子說「交相利」，舉例如：自己要遠行，託付朋友照顧父母，就是私利。墨子的問題出在功利主義的「尚同」政治設計上，即便墨子主張的天子是民選的(《墨子·尚

³⁷ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁129-130。

³⁸ 同前註，頁127。

³⁹ 同前註，頁126。

同下》），而且天子必須上同於天（《墨子·尚同下》）。尚同，就是與你的長官保持一致，上面就賞你爵祿富貴，百姓都讚譽你；不與你的長官保持一致，上面就懲罰你，百姓都來毀壞你的名譽（《墨子·尚同中》）。墨子以為，趨利避害是人之必然。兼愛之善自上而下推行時，根據趨利避害的功利主義原則，上有所好下必效之，以至楚靈王好蠻腰而國人約食；晉文公苴服而晉國之臣布衣羊裘；越王勾踐尚勇而士臣伏水火死（《墨子·兼愛下》）。「國君惟能壹同國之義」的尚同政治才是墨子道德政治理論的問題所在。（孟子蹈襲墨子尚同思想，因此〈梁惠王上〉要天下「定於一」。）兼愛的墨子因其功利主義的推行，終成法家專制思想的真正的先導⁴⁰。

墨家兼相愛、交相利兩項主張，其實關係著社會化的兩個最根本前提：共同的道德和互利的經濟。但是墨子犯了一個嚴重的邏輯錯誤。交相利是個人之間的私利，宣揚兼愛的道德，個人私利就可以被歸約成「天下之大利」了？結果，「利」在墨子的理解中，轉變成了某種更接近於「社會效用」的概念。墨子說交相利，本是承認人在為他人利益努力的途徑中，就是自利動機的。但是，因為這樣的邏輯錯誤，卻導致他主張純粹利他主義的（或者被脅迫的）共同分享的社會制度⁴¹。

王國維推崇儒家孔、孟道德，讚美孟子的「義」，直接將之解釋為正義，以為就是直覺的、絕對的道德規則或義務⁴²。「孟子之所謂義，含有公正之意，即反對一切不公平之行為之意。然自廣義言之，則又含有正義公道之意，即一切道德上法則或義務之意也。孔子惟說『仁』，至孟子始加以『義』之一字。」⁴³孟子「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也」（《孟子·公孫丑上》）。「殺一不辜」，源自墨子的〈明鬼〉，是宗教禁忌的道德，孟子特在其首加「行一不義」，這一並置極具意義；「義」，因此作為一個抽象形上的概念，是一種絕對的道德義務。《孟子·盡心上》：「殺一無罪非仁也，非其有而取之非義也。」

孟子用「義」來攻擊墨子的「利」，是對墨子學說的致命打擊。墨子兼愛雖然是超世俗的宗教的愛，來自絕對的道德義務，但墨子還是功利主義者。墨子的三表法原則中就有一條「用之者」，一切立論必須要有用。後期墨家所以說：「義，利

⁴⁰ 朱淵清：〈讀《墨子·兼愛》〉，《文本·圖像·記憶》，代序一，頁5。

⁴¹ 同前註，頁6-7。

⁴² 王國維：〈孟子之倫理思想一斑〉，《王國維文集》，第3卷，頁203-204。

⁴³ 同前註，頁203。

也。」(《墨子·經上》)「義，志以天下為芬，而能利之，不必用」(《墨子·經說上》)。孟子則主張：「仁義禮智根於心。」(《孟子·盡心上》)「義」的價值非依附外在條件的，根源是內在之心。孟子見梁惠王，開口就說：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」(《孟子·梁惠王上》)又說：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」(《孟子·滕文公下》)「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」(《孟子·萬章下》)。「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也」(《孟子·告子上》)。這些都是對功利主義最有力的批判。孟子這裏說比生命更寶貴的「義」，確實就是一個來自絕對命令的道德義務。

王國維用康德哲學的「正義」來解釋孟子的「義」，在上述幾句孟子話語的語境中，當然是正確的。但王國維清楚孟子的「義」常常不是絕對，而是有很多「例外」⁴⁴；有「大義」、「小義」的很多「權」變⁴⁵，孟子之「義」有融通性⁴⁶。「由此觀之，是孟子於倫理上，實立一種系統觀，而謂個人之義務，皆各有相當之位置階級，遇有不得已時，亦可為其重者大者，而破滅其輕者小者」⁴⁷。「雖然，自他方面觀之，則夫謂一切義務間有輕重之關係，而有一最終之標準者，孟子於此說，似未嘗不承認之」⁴⁸。最終，王國維自己都只能承認，孟子有時就不是直覺主義者。「要之，孟子於大體上似屬直覺說，然亦稍加以立極論之思想。(立極論者謂立一究竟標準以為一切義務之根據。)彼以不殺人為仁，然有時亦以殺人為合於天理者，則彼之非嚴格意義之直覺論者，不可爭也」⁴⁹。

孟子的「義」，傳統注疏都解釋為「宜」，是與身分相合宜的行為的道德規則。這種傳統解釋與墨子對「義」的以「上正下」的解釋，也相關聯呼應。春秋戰國用法中，「義」多作「宜」來解釋，表示適當的、正當的、公正的意思。如《論語·為政》：「見義不為，無勇也。」皇侃《論語義疏》：「義為所宜為也。」何晏

⁴⁴ 同前註，頁 204。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ 同前註，頁 205。

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 同前註，頁 206。

《論語集解》引孔安國：「義者，所宜為也。」《論語·學而》：「信近於義，言可復也。」皇侃《疏》：「義，合宜也。」朱熹《集注》：「義者，事之宜也。」孟子雖然提出「義」根源自內心，是內在之價值，但其「用」則常權宜變化，並非絕對。王國維以康德哲學的正義來解釋孟子的「義」，並不真正契合。

綜上可見，王國維以康德哲學之學理來解釋儒家倫理思想的努力，並沒有成功。自一九〇二年王國維「始決從事於哲學」⁵⁰起，至一九〇七年，王國維自陳：「余疲於哲學有日矣。哲學上之說，大都可愛而不可信，可信者不可愛。」「偉大之形而上學，高嚴之倫理學，與純粹之美學，此吾人之酷嗜也。然求其可信者，則寧在知識論上之實證論，倫理學上之快樂論，與美學上之經驗論。知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信，此近二三年中最大之煩悶，而近日之嗜好所以由哲學而移於文學，而欲於其中求直接之慰藉者也。」⁵¹此後的王國維，由戲曲考證再入古史研究，徹底放棄了中國傳統思想的研究。

五、勇的心理學

孟子將倫理學立基於心理學之上，道德源源不斷地生成於活生生的人的心裏，儒家倫理思想因此得以長久傳承。王國維的孟子思想研究，最大的成就在於：準確犀利地指出，孟子為儒家倫理思想找到了心理學的基礎。「孟子始研究心理、性理之問題，而以之為其倫理說或德育之基礎。」⁵²王國維問道：「夫人性固善，人類日常之行動，何以往往逸於倫理之軌範乎？」⁵³王國維發現，孟子是在對心理學上的「欲望」問題展開討論，並且以此作為自己倫理學的基礎。

王國維完全不認可孟子性善、荀子性惡的傳統儒家人性論討論。他認為，實踐理性與倫理學上的善「無絲毫之關係」⁵⁴。「要知大惡之所由成，不由於其乏理性，而

⁵⁰ 王國維：〈自序〉（一），同前註，頁 471。

⁵¹ 王國維：〈自序〉（二），同前註，頁 473。

⁵² 王國維：〈孟子之倫理思想一斑〉，同前註，頁 207。

⁵³ 王國維：〈孟子之學說〉，同前註，頁 200。

⁵⁴ 王國維〈釋理〉1904年初刊於《教育世界》，後收入《靜安文集》（上海：商務印書館，1905年）。參見《王國維文集》，第3卷，頁264。

反由與理性同盟之故」⁵⁵，王國維以叔本華的充足理由論，給「理」下定義，否定了「理」的倫理學價值。王國維的人性論認為，人性本有善有惡，告子的思想「雖為孟子所駁，實是孔子之真意」⁵⁶。王國維用康德的知識論來分析中國古代人性論的討論，以為「性之為物，超乎吾人之知識外也」⁵⁷，徹底否定了「性」的倫理學價值。王國維用現代哲學和邏輯的分析，得以在學理上擺脫傳統儒家、理學家的話語窠臼。

一九〇五年，較〈孟子之倫理思想一斑〉發表早一年，王國維發表了〈孟子之學說〉。其結論部分說：「此外有所謂欲者，乃與善性相對立，而妨礙其發現。『生欲』與『欲』：一必然的，一偶然的也。偶然之欲可制，必然之欲不可制。故生欲之橫溢者即欲也。故善與欲可視為心理上之二元。生欲之勝者常人，而善性之勝者士人也。」⁵⁸

《孟子·梁惠王下》，孟子見齊宣王，勸其行王道，齊宣王說怕自己做不到，坦陳自己有三個毛病：寡人有疾，寡人好勇；寡人有疾，寡人好貨；寡人有疾，寡人好色。所謂「食色，性也」（《孟子·告子上》），「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也」（《孟子·盡心下》）。孟子認為，好貨、好色是人之正常欲望，只要能與民「同之」就不是問題。至於好勇，孟子請王不要匹夫之勇，那是小勇；要文王、武王之大勇，那是「一怒而安天下」（《孟子·梁惠王下》）。朱熹《集注》引張敬夫說：「小勇者，血氣之怒也。大勇者，理義之怒也。」

孟子認為，真正的大勇是一種需要呵護、不斷壯大，終至充塞宇宙的至善的道德，這種道德是「集義所生」，與義和道相配。孟子稱其為「浩然之氣」，也就是志氣。孟子用「志氣」來區別於普通的耳目口腹性之日常欲望。「志氣」的概念就來自孟子，這個概念隨後被廣泛使用。《莊子·盜跖》：「目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。」

孟子之本意，是要蔽耳目口腹性之欲，養浩然之氣。孟子說：「養心莫善於寡

⁵⁵ 同前註。

⁵⁶ 王國維〈論性〉原題為〈就倫理學上之二元論〉，初刊於1904年3、4月《教育世界》第71、72號，後收入《靜安文集》。參見《王國維文集》，第3卷，頁244。

⁵⁷ 同前註，頁243。

⁵⁸ 王國維：〈孟子之學說〉，《王國維文集》，第3卷，頁202。

欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」（《孟子·盡心下》）王國維說：「其意以為人性固善，然有蔽之者，則不能發揮其善。然則所以蔽之者何？曰：欲也。故曰：『養心莫善於寡欲。』」⁵⁹但實際上孟子並沒有排斥欲望，更不是第歐根尼 (Diogenes) 之禁欲，他到齊、宋、薛，都找各種理由收拿了人家大筆的饋贈（《孟子·公孫丑下》）。他自己「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」（《孟子·滕文公下》）。孟子會說魚和熊掌皆我所欲（《孟子·告子上》）；會覺得「大欲」還在肥甘足於口、輕暖足於體、采色足視於目、聲音足聽於耳、便嬖足使令於前之外（《孟子·梁惠王上》）。王國維用「蔽」字來疏解，非常貼切。「蔽」是蒙蔽的意思，荀子有〈解蔽〉，稱「宋子蔽於欲而不知得」。宋子，即宋鉞、宋榮子，《孟子》中寫作「宋輕」。「舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮」（《莊子·逍遙遊》），卻只是「五升之飯足矣」（《莊子·天下》）。這樣一個苦苦獨行者，荀子卻批評他被欲望所蒙蔽而不知道獲得。在對「欲」的態度上，孟子說要「寡欲」，「寡」是數量少的意思，是欲望的種類的減少；並非是欲望強度的變「小」，或者對自己的欲望加以克制。孟子更非排斥欲望。孟子要鼓勵的只是「大欲」，是要把心都用在志上。孟、荀對「欲」的態度並無區別；儒家實際上罕有真正反對欲望者。宋代「為天地立心」的張載反對欲望。張載〈西銘〉：「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」⁶⁰梁漱溟說：「民胞物與之心，是時刻不能離的。」⁶¹梁漱溟〈欲望與志氣〉：「反對欲望的話沒人講，不似從前的嚴格；殊不知正在這些地方，是自己騙自己害自己。」⁶²

《孟子·公孫丑上》：

告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣。」既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志無暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動

⁵⁹ 同前註，頁 200。

⁶⁰ [宋]張載著，章錫琛點校：《正蒙·乾稱篇》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁 62。

⁶¹ 梁漱溟：〈欲望與志氣〉，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2005年），第 2 卷，頁 49。

⁶² 同前註。

志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」

孟子的「志」內在於心，不依賴外在的條件。孟子這段話可以用來證明他的「義」是絕對的道德義務，但顧炎武說「不動心」是「不動其『行一不義，殺一不辜而得天下，有不為也』之心」⁶³，並不能指明其來歷。孟子討論養浩然之氣的「心術」從「四十不動心」開始，這個話題從孔子「四十不惑」來。「氣」普遍的背景是戰國齊、魯風俗中不老不死的養生術和養心術⁶⁴。孟子顯然引入了老子哲學中交通大、小宇宙的「氣」的思想。

「集義」，趙岐注釋「集」為「雜」，朱熹注：「集，猶聚也。」徐復觀說：「孟子的理是自內流出，而朱元晦則常常解為從外面撿來。」⁶⁵在徐復觀之前，王國維就說得清楚：「以自鍛煉其心，而自然充實心中、迫塞天地之正大之氣也。」⁶⁶王國維解釋說：「彼對世俗所謂血氣之勇、智謀之勇，而特以『浩然之氣』一語，表明道德上之真勇。以為此浩然之氣不能恃一朝一夕之道義的行為，自外部襲取之。乃因多年之積善『集義』，以自鍛煉其心，而自然充實心中、迫塞天地之正大之氣也。一有不慊於心之行為，則氣即空虛，而如斯道德上之大勇不能得而有之矣。更仿孟子之語而說明之。則帥於志之氣（『志，氣之帥也；氣，體之充也』），是即浩然之氣，而道德上之大勇。『志』者心之所之，即今語『理想』，『氣』以實行之，即今語之所謂『意志』也。有理想而無意志則空，有意志而無理想則盲。志與氣，理想與意志，目的與努力，常密接而合體，則後者永從前者之指揮，而真正之大勇於是

⁶³ [清]顧炎武著，陳垣校注：〈不動心〉，《日知錄》卷7，收入《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007年），頁407。

⁶⁴ 小野澤精一、福永光司編：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1990年），頁56。

⁶⁵ 徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁154。

⁶⁶ 王國維：〈孟子之倫理思想一斑〉，《王國維文集》，第3卷，頁210。

乎在矣。」⁶⁷

「勇」，是一種心理狀態，並成為一種道德德性。儒家有知、仁、勇三達德，《中庸》：「知、仁、勇三者，天下之達德也。」勇就是折衝「知」（理性）與「仁」（道德）的熱情積極的生命態度⁶⁸。人如果極其理性，那麼就會反覆計算各種可能，這樣行動就會被無限地推遲。「勇」是一蹴而就去促成行動的那樣一種心理狀態；柏格森 (H. L. Bergson) 所謂的生命的衝力⁶⁹。蒂利希 (P. Tillich) 討論「勇氣」(courage)，指出這是一種承擔焦慮 (anxiety) 的能力，所謂的焦慮，就是非存在對存在的威脅，而造成的人的心理狀態。根本上的勇氣，是作為絕對信仰 (the absolute faith) 而存在⁷⁰。

王國維高度讚揚孟子立基於心理學的倫理學：「此節蓋孟子本自身之實驗體察而出，實深切而有力之訓辭也。」⁷¹但是，王國維的「訓辭」之說，立孟子為不接受挑戰的師尊位置，孟子的「勇」有兩個極為嚴重的問題完全被忽視了。

第一個問題是，孟子改變了孔子、曾子到子思對「勇」的最本質的理解。《孟子·公孫丑上》：「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』」這裏曾子對子襄說的，就是孔子的「勇」。宋鉞的「舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮」，也完全契合孔子的「勇」。

朱熹早就說白：「『浩然之氣』一章，孔子兩句盡之，曰：『夫何憂何懼？』」⁷²《論語·子罕》：「子曰：『知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』」《論語·憲問》：「子曰：『君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』子貢曰：『夫子自道也。』」《論語·顏淵》：「司馬牛問君子。子曰：『君子不憂不懼。』曰：『不憂不懼，斯謂之君子已乎？』子曰：『內省不疚，夫何憂何懼？』」勇是「不懼」，從

⁶⁷ 同前註。

⁶⁸ 朱淵清：〈「時」：儒家運命論思想的核心概念〉，《儒林》，2006年第2期，後收入朱淵清：《知識的考古——朱淵清自選集》（上海：上海人民出版社，2012年），頁74。

⁶⁹ 參見柏格森 (H. L. Bergson) 著，王作虹等譯：《道德與宗教的兩個來源》（貴陽：貴州人民出版社，2000年）。

⁷⁰ 參見蒂利希 (Paul Tillich) 著，王作虹等譯：《存在的勇氣》（貴陽：貴州人民出版社，1998年）。

⁷¹ 王國維：〈孟子之倫理思想一斑〉，《王國維文集》，第3卷，頁210。

⁷² [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第4冊，頁1245。

心理學上更確切地說，勇真正面對的還不是恐懼 (fear)，而是焦慮。焦慮不同於恐懼，並無確定的物件，或者說焦慮的物件是對每一個物件的否定。因此，與之相關的參與、鬥爭和愛也就失去了可能⁷³。

孔子、曾子、子思的勇的思想完全一致，勇就是要內省自反。《論語·學而》：「曾子曰：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」《中庸》：「子曰：『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。』」《論語·子張》：「子貢曰：『君子之過也，如日月之食焉：過也，人皆見之；更也，人皆仰之。』」《中庸》：「故君子內省不疚，無惡於志。」「子曰：『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。』知斯三者，則知所以修身，知所以修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。」「子曰：『射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。』君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」郭店楚簡《窮達以時》有一個從心從庸的字，一般讀為「敦」，筆者二〇〇五年就指出這個是「勇」字⁷⁴，《說文解字》：「古文勇從心。」睡虎地秦簡《為吏之道》：「怒能喜，樂能哀，智能愚，壯能衰，愚能屈，剛能柔，仁能忍。」《窮達以時》：「窮達以時，幽明不再，故君子勇於反己。」勇於反己是孔子、曾子到子思的思想。龐樸⁷⁵和周鳳五先生贊同筆者說⁷⁶。

孟子與孔子、曾子、子思對勇的理解有根本的區別。孟子的「浩然之氣」是「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，只要「直養無害」就可以自然充塞宇宙。孔子的「勇者不懼」緊緊連著「智者不惑」，不可分離；孟子則缺乏主體持續尋求資訊、批判增進知識，以使其始終處於自明狀態的自省態度。王陽明說：「集義只是致良知。」⁷⁷離開了資訊開放的主動求知，以不斷反省自己的清明心態，惑尚不解，何來無懼。不管如何，人類知識在社會中保存傳承，卻只能創造發明

⁷³ 蒂利希著，王作虹等譯：《存在的勇氣》，頁 38。

⁷⁴ 朱淵清：〈「時」：儒家運命論思想的核心概念〉，《知識的考古——朱淵清自選集》，頁 65-76。又，朱淵清：〈釋郭壙〉（第十四屆古文字年會會議論文，2006 年），後收入《知識的考古——朱淵清自選集》，頁 326-329。

⁷⁵ 龐樸先生 2005 年 2 月 21 日給筆者之信。

⁷⁶ 周鳳五：〈古文字考釋與文本解讀——以出土楚簡為例〉，《朋齋學術文集：戰國竹書卷》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 75；〈上博五《姑成家父》重編新釋〉，同前書，頁 366。

⁷⁷ [明]王守仁：〈答聶文蔚〉，陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（上海：華東師範大學出版社，2009 年），頁 268。

於一個個活生生的個人的大腦中⁷⁸。在知識來源問題上，孟子接受老子思想，認為心是主官，負責思，耳目口舌身的感觀都只能被外在事物蒙蔽引誘。老子說：「五音令人耳聾，五色令人目盲。」孟子說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《孟子·告子上》）孟子強調「立大志」，所以國人也多相信「玩物喪志」。筆者曾說：「人的知識道德，因此全部由內在的意志決定，在強力意志的『心』之外，用作判斷並據以指導行動的『腦』被完全排斥了。社會聞見即沒有擴充個人知識的必要，更不能用作提升社會的道德。似乎個人憑藉一種『不動心』的養氣功夫就可以進入社會。」⁷⁹孟子之後，儒家由向內反省自身開始轉向向外控制社會。不同於孔子的「勇者不懼」，思、孟的「勇於反己」，法家解釋的「勇」是不疑，《韓非子·解老》：「得事理則必成功，必成功則其行之也不疑，不疑之謂勇。」是徹底的功利主義。

孟子「大勇」的第二個問題，已經由黃俊傑指出：孟子是遠為強硬獨斷的「義內」說，以己攝群，將「社會」視為「個人」的延伸；認為「私人領域」可以支配「公共領域」。孟子社會思想的盲點，正是在於他未能充分注意「社會」之作為一個結構，也有其自主性，「社會」不是「個人」自由意志的他變項這項事實⁸⁰。補充一句，筆者理解的社會，不同於馬克思(K. Marx)、帕森斯(T. Parsons)，或達仁道夫(R. Dahrendorf)；筆者認同柏格(P. L. Berger)、盧克曼(T. Luckmann)的理解：社會是一種文化和符號的建構，是一種由鬆散的聯繫的活動所構成的、流動的、不穩定的、議定的場域，由共同的理解以及共同的語言最終聯繫在一起⁸¹。

王國維一九〇六年寫〈書辜氏湯生英譯《中庸》後〉，辜鴻銘翻譯「中庸」的「中」為“our true self or moral order”，王國維認為用理雅格(J. Legge)的“mean”翻譯更好，「甯能以“our true self or our central self”空虛之語當之乎」⁸²？辜鴻銘所譯有其道理。筆者主張《中庸》的「中庸」當是「衷愆」，內心反思自己之勇⁸³。《中

⁷⁸ 朱淵清：〈文化：我們傳承什麼〉，《知識的考古——朱淵清自選集》，頁25。

⁷⁹ 朱淵清：《書寫歷史》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁151。

⁸⁰ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁101。

⁸¹ 參見彼得·柏格(Peter L. Berger)、湯姆斯·樂格曼(Thomas Luckmann)合著，鄒理民譯：《知識社會學：社會實體的建構》（臺北：巨流圖書公司，2002年）。

⁸² 王國維：〈書辜氏湯生英譯《中庸》後〉，《王國維文集》，第3卷，頁46。

⁸³ 朱淵清：〈「中」的思想與《保訓》年代〉，芝加哥大學「《劍橋中國上古史》二十周年學術研討

庸》：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」⁸⁴「衷愆」是孔子到子思的一貫態度。孔子說：「鄉願，德之賊也。」（《論語·陽貨》）朱熹注：「鄉人之願者也，蓋其同流合污以媚其世，故在鄉人中獨以願稱。」為何同流合污者就能夠在鄉人中稱願？朱熹的解釋肯定不對，但其說「同流合污」有來歷。孔子說「中庸之為德」（《論語·雍也》），又說：「不得中道而與之，必也狂狷乎。」（《論語·子路》）孔子也批評「過」與「不及」（《論語·先進》），但「狂者進取，狷者有所不為」（《論語·子路》），「過」與「不及」是結果的，不是目的的；是結果的程度問題。直覺主義道德觀的孔子，絕對不可能是結果論者。狂狷者的道德與「中庸」者一樣是孔子贊成的，他們都是聽從自己內心的獨行者，孔子所謂「君子不黨」（《論語·衛靈公》）。孟子是知道孔子答案的，所以〈盡心下〉也是從「狂者」、「狷者」開始說「鄉原」。「闔然媚於世者，是鄉原也」，孟子進一步解釋：「非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯、舜之道，故曰德之賊也。」（《孟子·盡心下》）媚於世的同流合污才是「鄉原」的表現。古文「鄉」字是兩個人對著一個食簋相向跪坐之形，相向的願景是結夥拉幫，也就是同流合污。孔子是把反「衷愆」者說成是「鄉願」。

孟子自己的「中」完全不同於子思《中庸》的「中」，概念有了很大的擴張，是從內心到居天下之中的擴張，《孟子·盡心上》：「中天下而立，定四海之民。」從 inner 到 center，《孟子》通過「射」的比喻達成，《孟子·盡心上》：「君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。」並通過舜的人物故事來宣揚（《孟子·萬章上》）。清華簡《保訓》「求中」、「得中」完全對應於《孟子》的「熱中」、「執中」。《保訓》又有「假中」、「歸中」。《保訓》：「昔微假中於河，以復有易，有易服厥罪。微無害，迺歸中於河。」「假中」、「歸中」之「中」本是「巾」之訛字。「巾」是「師」的本字，「假師於河，以復有易」見於《竹書紀年》，指微向河部族借軍隊克伐有易的古代歷史事實。「中」字之本義是標誌立旗，有軍隊集結的意思，也是一個軍事編制。這裏將錯就錯以合於《保訓》「中」的主題。《保

會」會議論文（2019年9月發表於北京芝加哥中心）。

⁸⁴ 筆者認為《中庸》是子思所作，但後半部分有後人竄入成分。

訓》的「中」是指「權力」⁸⁵。筆者以為《保訓》的成書年代與清華簡 C14 檢測年代 (305±30 B.C.) 非常接近，就是孟子 (約 372-289 B.C.) 當世之晚年或略稍後⁸⁶。《保訓》「中」的思想，不是從孔子到子思的「衷愆」思想，完全就是孟子的思想。孟子完成了儒家從勇於內在反省到立志居天下之中的思想轉折⁸⁷。

六、私有產權

雖然一九〇七年後的王國維不再從事哲學、倫理學和儒家思想的研究，但王國維一九〇四年的〈寺院與學校〉把康德的正義原則與私有產權相聯繫，已經為倫理學指示出一條極其重要且廣闊的進路。這也是王國維對倫理學之所以能夠成立的基礎的最寶貴的探索。王國維一九二五年的北大辭職信，更大大發揮了他關於私有產權的思想。

王國維北大辭職信中說：「夫不考內府收藏之歷史與優待條件是為不智；知之而故為是言是為不仁；又考古學會反對內務部〈古籍古物古跡保存法草案意見書〉，於民國當道提取古物陳列所古器作疑似之辭，而對皇室事無論有無不恤加以誣謗且作斷定之語，吐剛茹柔是為無勇；不識學會諸君於此又將何居焉？又優待條件載民國人民待大清皇帝以外國君主之禮，今〈宣言〉中指斥御名至於再三，不審世界何國對外國君主用此禮也？」不仁、不智、無禮、無勇是儒家思想的套辭。一戰結束，王國維相信西方因為功利主義盛行所以必敗，儒家道德政治最後將盛行於世界。他給狩野直喜的信：「然西方數百年功利之弊，非是不足一掃蕩。東方道德政治，或將大行於天下。此不足為淺見者道也。」⁸⁸ 此信據日刊本《王忠愍公遺墨》所錄，原劄未署時間。《王國維全集·書信》中，此信繫於一九二〇年，陳鴻祥考訂以為當是一九一八年作⁸⁹。但王國維在信中不智、不仁、無勇、無禮之外，唯獨不說「不義」，說明王國維心目中的這個「義」並不並列於仁、智、禮、勇，而是高於這四項。王國維理解的「義」就是正義，是來自絕對命令的道德義務。

⁸⁵ 參見朱淵清：〈「中」的思想與《保訓》年代〉。

⁸⁶ 同前註。

⁸⁷ 同前註。

⁸⁸ 王國維：《王國維全集·書信》，頁 311。

⁸⁹ 陳鴻祥：《王國維傳》（北京：人民出版社，2004 年），頁 490。

王國維以私有產權為倫理學基礎的思想，不同於羅爾斯「公平的正義」所精緻虛設的原初狀態和無知之幕，而契合於羅斯巴德 (M. N. Rothbard) 的「自由的倫理」⁹⁰。

經濟學上最基本的概念是稀缺性，財貨稀缺才可能出現衝突，這時也才有制定規則，讓有秩序的、避免社會衝突的社會協作得以成為可能的問題。伊甸園中，只有兩樣財貨是稀缺的：一個人的物理身體及其立足空間。因此即便是在伊甸園中，也必須建立有秩序的社會行為規則：關於恰當安置和移動身體的規則。直覺的解決辦法是規定，每個人都可以隨心所欲地安置自我身體和任意移動——只要其他人尚未立足此處和占據同一空間。每個人都是他物理身體的當然主人，也是他以自我身體為手段占據的、加以利用的財貨和自然賦予財貨的當然主人——只要其他人不會先於他占據或利用同一地方與同一財貨。一個人對「原始占有」的地方和財貨的所有權，意味著他有權按他認為合適的方式，利用和改造這些地方和財貨——只要他沒有不請自來地改變另一個人原始占有的地方與財貨的物理完整性。尤其是，一旦採用「混入自己勞動」(洛克語)的方式，占有一個地方和一件財貨之後，要取得該地方和財貨的所有權，則唯有採取從先主人向後主人自願契約性轉讓財產名義所有權的方式。證明的方式極其簡單，要麼承認另一個人乙擁有甲的身體，以及甲原始占有、生產或換取的地方與財貨；要麼承認所有人，包括甲和乙，是一切身體、地方與財貨的平等的共同所有者。由於每個人的行動都需要利用某種稀缺手段（至少是使用自我身體和立足之地），所以，普遍且平等的共同所有制下，一切財貨為人人所共有。那麼，除非事先徵得其他每個共同所有者的同意，否則任何人在任何時刻和任何地點，都不能做任何事。

在一個完全平等且所有人都擁有所有人財產的社會，人們根本無法行動。孟子倫理學吸收墨子兼愛的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」思想，發展出一套關於共有財產的社會理論。孟子和梁惠王談與民偕樂，說到用民眾之力造靈臺、靈沼，與民共賞鴻雁麋鹿；前提還是洿池山林都屬於君王所有。「尺地莫非其有也，一民莫非其臣也」(《孟子·公孫丑上》)，土地以及土地埋藏和生長物的所有

⁹⁰ 參見羅斯巴德 (Murray N. Rothbard) 著，呂炳斌譯：《自由的倫理》(上海：復旦大學出版社，2014年)。霍普 (H. H. Hoppe) 著，吳烽煒譯：《私有財產的經濟學與倫理學》(上海：上海財經大學出版社，2019年)。

權，從來不在民眾手裏，「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」（《孟子·萬章上》引《詩·小雅·北山》）。「民為貴」的百姓，除了勞力，一無所有。孟子要求君王「制民之產」（《孟子·梁惠王上》），筆者不相信孟子的「有恆產」之說⁹¹。烏托邦政治思想中沒有「產權」概念，此後二千多年的中華帝國歷史，從來就沒有對產權的初始界定和重新安排，以選擇節約交易費用、提高經濟效益的契約的法律制度⁹²。古代中國的墨子和孟子奠定了中國的烏托邦政治思想：老有所養、幼有所依、死喪有埋葬；孟子按照等級進行財產倍率分配（《孟子·萬章下》），其後的《禮記·王制》與之性質一致。孟子理想中的社會，必定只能是一個君王宣布「天下」萬物皆屬於他所有的嚴格等級的社會。這樣的社會，財富乃至人的勞力是被君王強制分配的，人的創造力因此完全被抑制。不管是木頭或石頭，人在上面創造，必定產生物理痕跡，這個物體的原始物理性就被破壞了。要得到每一個其他人都贊同的創造，絕無可能。只有人「擁有」物的私有產權，人才可能自主消費、消耗。這個消費、消耗也就構成創造所需要的成本。在所有人擁有所有財產的社會，即沒有成本，也沒有創造。

孟子說的大欲、志氣就是要「中天下而立，定四海之民」（《孟子·盡心上》）。「君子之守，修其身而天下平」（《孟子·盡心下》）。「天下猶運之掌也」、「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」（《孟子·公孫丑上》）。「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世舍我其誰也？」（《孟子·公孫丑下》）《孟子·梁惠王上》：「曰：『王之所大欲，可得聞與？』王笑而不言。曰：『為肥甘不足於口與？輕暖不足於體與？抑為采色不足視於目與？聲音不足聽於耳與？便嬖不足使令於前與？王之諸臣皆足以供之，而王豈為是哉？』曰：『否。吾不為是也。』曰：『然則王之大欲可知已。欲辟土地，朝秦、楚，蒞中國而撫四夷也。以若所為求若所欲，猶緣木而求魚也。』」

《孟子·滕文公下》：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」這裏說的「不得志」就「獨行」，「得志」就「與民」，清楚表明孟子所說

⁹¹ 朱淵清：〈關於民國學術的知識譜系〉，《新史學發覆》（北京：中西書局，2019年），序言，頁6。

⁹² 朱淵清：〈中國的形成〉，《知識的考古——朱淵清自選集》，頁33。又，可參朱淵清：〈關於民國學術的知識譜系〉，頁6。

的大欲就是社會控制的權力欲，得志就是獲得權力。孟子答公孫丑，對於孔子推崇的並真正有歷史貢獻的管仲及晏子，極其不屑：「管仲得君如彼其專也，行乎國政如彼其久也，功烈如彼其卑也。」又說：「以齊王，由反手也。」（《孟子·公孫丑上》）孟子渴望的是權力，從他在齊國做官及後來辭官就可以看到，他對齊出兵伐燕的事不承擔責任，但對於自己「卿」的高官位置不滿足。

《孟子·盡心上》：「孟子曰：『楊子取為我，拔一毛而利天下不為也；墨子兼愛，摩頂放踵利天下而為之；子莫執中。執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。』」這裏的「子莫」，趙岐注是「魯之賢人」。孟子說「子莫執中」的意思應該是「你不如執中」。「執中」是孟子多次說到的，就是掌握權柄。舜就是由「熱中」而最後「執中」。孟子這段話是針對利己主義者和利他主義者來說的，孟子斥責楊朱利己主義者的真正理由，其實並不是「拔一毛而利天下不為」，而是〈滕文公下〉中說的「無君」。如果「拔一毛而利天下不為」能夠構成一種道德缺陷的話，那麼墨子完全利他的道德又有什麼可指責的呢？孟子真正指責墨子的理由，是〈滕文公下〉說的「無父」。「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」（《孟子·滕文公下》），斥人「無父無君」，是威權。「執中」就是掌握權力的威權，威權就不用權宜。「猶執一也」，「一」就是孟子說的「定於一」的「一」，梁襄王問：「天下惡乎定？」孟子回答是：「定於一。」（《孟子·梁惠王上》）

孟子張揚「大欲」，是鼓勵培養一種心理學上所說的威權人格。權力是某些人的人格成分中的核心內容，具有這種威權人格的人更關心權力，包括本身行使的權力和服從上司的權力⁹³。威權人格的人通常嚴格遵守傳統價值觀念；傾向於覺得世界充滿危險，小群體之外的世界都是弱肉強食的叢林世界。他們反對懷疑，強調秩序；對團體之外的人有敵意；喜歡有假想敵；對性問題（如性的純潔性）格外關注。

就倫理學而言，其黃金律就是孔子說的「己所不欲勿施於人」。人承擔社會責任，責任道德有著宗教神聖的來源。道德只能完全發自其內心，根本上道德是由信仰所支撐維繫的。信仰是一種可以為之獻身的情感，它使人具有使命感。信仰是絕不盲信的確信體系，嚴格意義上的「信仰」不可以交流。雖然韋伯非常敏銳地從

⁹³ 參見阿多諾 (T. W. Adorno) 著，李維譯：《權力主義人格》（杭州：浙江教育出版社，2002年）。

「信念倫理」(Gesinnungsethik)中區分出「責任倫理」(Verantwortungsethik)，但筆者進一步還質疑，可以分離於責任道德的純粹的信仰道德的真實存在⁹⁴。界定一種行為是否正義，引入原始占有和私有產權概念，是最本質的進步。不然我們會永遠糾纏在類似無用的討論：法西斯分子在控制社會的強烈欲望驅使下的行為，能不能算是「大義」；是不是能以一個觀念中的「大義」去殺一無辜。作為支配力量令人服從的權力，關鍵的問題在於：其虛假的意識有沒有侵犯到別人的真正的利益。

《孟子·公孫丑下》講了一個故事，尚未見有人注意，但筆者認為對研究經濟學和倫理學很有價值。「古之為市也，以其所有易其所無者，有司治之耳。有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利。人皆以為賤，故從而征之，征商自此賤丈夫始矣。」趙岐注：「龍斷，謂堞斷而高者也；左右占視，望見市中有利，罔羅而取之。」國家若無正義就是強盜，國家之善惡直接表現在稅收。孟子推行王道，主張薄稅。「賤丈夫」對應孟子的「大丈夫」，大丈夫得志不得志，以獲得控制社會的權力為標誌，賤丈夫就是沒有這種想法的市井之徒吧。壟斷是一個經濟術語，壟斷者在市場上，可以根據自己的利益需求，調節價格和產量。但是孟子介紹了「龍斷」在古代的起源。一個賤丈夫，在市場上占一個高地的位置，左右觀望市場交易，掌握各種物品買賣行情，「罔市利」；所以，徵收稅收便從他開始。這個賤丈夫如果只是一個觀察者，那麼從他那裏收稅是荒唐的；如果他觀察之後，也加入了市場交易，那是市場訊息掌握比較豐富，以對自己獲利更大的價格賣出或者買入，這是必然的自主選擇，完全也構不成今天我們理解的壟斷。孟子的經濟學同樣是從勞動分工開始討論的，得出的卻是「勞心者治人，勞力者治於人」（《孟子·滕文公上》）。一個重要原因是統治者認為，資訊只能是他們控制的，知識是他們分配的；其他個人占有，就是私下壟斷。這段賤丈夫龍斷之上有一句季孫的話：「人亦孰不欲富貴？而獨於富貴之中，有私龍斷焉。」（《孟子·公孫丑下》）賤丈夫自己去尋求資訊的問題，在於其私下龍斷，所以就要向他徵稅。君王在宣布所有土地、土地上的生長物、土地下的埋藏物都屬於自己的同時，還嚴格監控管制資訊的流動和新知識的產生。《孟子·公孫丑上》把培養「浩然正氣」與「知言」相聯繫，「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」就是把成王大志建立於言語知識控制社會的基礎之上。語言沒有社會交鋒、異見不容存在；知

⁹⁴ 朱淵清：〈文化：我們傳承什麼〉，《知識的考古——朱淵清自選集》，頁 25。

識無法自由博弈、新知難以出現，這樣的社會將完全趨於靜止。

王國維致北大辭職信：「若為是故而侵犯道德法律所公認為社會國家根本之所有權，則社會國家行且解體，學術將何所附麗，諸君所欲保存之古物，欲求其不為劫灰豈可得乎？」王國維視私有產權為其全部學術活動的根基：不僅是作為羅、王之學的內容本身（羅、王之學是將文字文本之學引向實物），而且還是個人知識活動得以進行的財產權利。

王國維對儒家倫理的熱情誠篤遇上西方邏輯理性，其結局可知。一九二七年六月二日早晨，王國維自沉昆明湖，王國維臨死前夜給謝國楨的題扇：「宦途棄擲須甘兮，回避紅塵是所長。」⁹⁵ 這個扇面二〇一九年出現於杭州拍賣會，氣息平靜從容，唯一處塗抹是在落款，將稱呼學生謝國楨為「兄」改成了「弟」。

⁹⁵ 參見《國學月報》第2卷第8-10號合刊「王靜安先生專號」，後收入袁英光、劉寅生：《王國維年譜長編》（天津：天津人民出版社，1996年），頁520。