

论自由与正义——孔子自由观及其正义论基础

黄玉顺

摘要: 贡斯当关于古代人的自由与现代人的自由的区分, 逻辑地蕴含着作为上位概念的普遍“自由”概念, 其内涵是: 个人的意志行为在正义的社会规范内不受他人干预。按照这个普遍概念, 孔子具有自己的自由观念。这种观念不是境界论的自由观, 而是人性论的自由观。“个人的意志行为不受他人干预”是这种自由观的主体性维度, 即个体主体具有天然的自由意志; “正义的社会规范”(礼)是这种自由观的规范性维度, 即它是孔子的正义论为基础的。这就是说, 自由的规范条件来自两条正义原则, 即源于博爱精神(仁)的正当性原则和适应于特定时代基本生活方式的适宜性原则(义)。因此, 孔子的自由观念具有两个层面: 遵守规范是保守性的自由, 而重建规范是建设性的自由。

关键词: 孔子; 自由观; 正义论

中图分类号: B222.2 **文献标志码:** A **文章编号:** 1006-0766(2023)01-0040-10

毫无疑问, “自由”与“正义”都是人类共同的价值观。不过, 两者之间的关系如何, 尚待揭示。本文将通过分析孔子的自由观及其正义论基础, 呈现自由与正义的内在关系。

引论: 普遍的“自由”概念

在讨论人类共同价值的时候, 人们往往只着眼于“共时性”(synchronic)维度, 如中国和西方的价值观念之间的共同性, 而忽视了“历时性”(diachronic)维度, 即古人和今人的价值观念之间的共同性。然而, 邦雅曼·贡斯当(Benjamin Constant)讨论“古代人的自由”(the liberty of the ancients)与“现代人的自由”(the liberty of the moderns),^①就是一种历时性的眼光(尽管他的着眼点不是古今之间的共同性, 而是差异性)。事实上, 既然古代自由与现代自由都命名为“自由”, 这就已经逻辑地蕴含着一个观念: 存在着一种作为上位概念而涵盖古代自由与现代自由的普遍“自由”概念(尽管贡斯当本人并未对此加以揭示)。诚如学者所说: “自由是人类永恒的追求, 它并不仅仅属于‘现代’。”^②显然, 讨论孔子的自由观, 所需要的正是这样一个普遍“自由”概念, 因为孔子是古代人, 不可能有现代的自由观念。只有在这种历时性考察之后, 才能够进行恰当的共时性考察, 即考察普遍自由概念之下的中西差异, 进而揭示儒家对于自由的“现代性诉求的民族性表达”。^③

(一) 两类“自由”观念的辨析

在讨论中国古代的自由观时, 人们常说孔子的“从心所欲不逾矩”、庄子的“逍遥”达到了“自

作者简介: 黄玉顺, 山东大学儒家文明协同创新中心特聘教授(济南 250100)

基金项目: 山东大学基本科研业务资助项目“儒家自由理论研究”(2020GN026)

① 邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由——贡斯当政治论文选》, 阎克文等译, 上海: 上海人民出版社, 2005年, 第31、41页。

② 李海超:《儒家自由观的新开展》,《当代儒学》第12辑, 桂林: 广西师范大学出版社, 2017年, 第225页。

③ 参见黄玉顺:《“儒学”与“仁学”及“生活儒学”问题——与李幼蒸先生商榷》,《四川大学学报》2008年第1期;《反应·对应·回应——现代儒家对“西学东渐”之态度》,《上海师范大学学报》2009年第5期。

由境界”；^①有学者说，“自由是修炼而成的”，是一种“功夫”。^②诸如此类的说法，可以称之为“境界论自由观”，即认为自由是一种精神境界，它需要经过修养或修炼才能够达到。例如，按照冯友兰先生的境界论，“自然境界”“功利境界”“道德境界”都是不自由的，自由唯在于最高的“天地境界”；^③按照蒙培元先生的境界论，自然情感之“诚”和道德情感之“仁”都是不自由的，自由唯在于形而上的超越之“乐”；^④按照笔者的境界论，“自发境界”“自为境界”都是不自由的，自由唯在于“自如境界”。^⑤这样的“自由”观念将会导致严重的问题：

1. 这种境界论自由观，实为“自由的等级分配”观念，将导致否定普通人的自由权利，因为：不论道德境界还是知识境界，按照境界论自由观的逻辑，普通民众当然很难达到较高的境界，更达不到最高的境界，因此，他们理当不自由，或者说不配享有自由；唯有“君子”甚至“圣人”“至人”“神人”（《庄子·逍遥游》），才有享受自由的资格。

境界论自由观认为，唯有达到了“天人合一”的境界，才能获得真正的自由。这其实是混淆了两类不同的“自由”概念：一类是与“必然”相对的、认识论范畴的“自由”概念，主体所面对的是必然性，即所谓“天”。例如“人固有一死”，^⑥不存在“不死”的自由选项；纵然有时可以“制天命而用之”（《荀子·天论》），也不意味着可以自由地改变“天命”，所以孔子才“畏天命”（《论语·季氏》）。另一类则是与“奴役”“被控制”或“受干预”等相对的伦理学以及政治哲学范畴的“自由”概念，主体所面对的是“他者”（other）的意志。我们这里所要讨论的是后一类“自由”概念，“自由”意味着主体的意志行为不受他者的干预。这实际上就是伯林（Isaiah Berlin）所说的“消极自由”（negative liberty）。^⑦

2. 境界论自由观还蕴含着另一种危险，即“自由的心态解释”，认为对自由的追求无需致力于改变外部的社会条件，只需努力改变自己的心理状态即可。例如，奴隶的自由不需要废除奴隶制，只需要奴隶们改变自己的心态。这显然是荒谬的。更有甚者，还有人自由采取鄙夷的态度。这其实是鲁迅笔下的“阿Q精神”，伯林称之为“酸葡萄学说”（sour grapes）。^⑧显然，今天讨论自由价值观，作为一种“现代性诉求”，必须警惕境界论自由观。

为此，必须将“自由”与“境界”加以断然切割，即自由与境界无关。事实上，孔子的自由观并不等于境界论自由观。最显著的例证就是他讲的“匹夫不可夺志”，显然是在强调普通人的自由意志（关于“自由意志”，详下）。邢昺解释：“匹夫，谓庶人也”；尽管“庶人贱，但夫妇相匹配而已，故云‘匹夫’”，但“匹夫虽微，苟守其志，不可得而夺也”。^⑨普通民众当然谈不上有多么高的境界，但其自由意志是不可剥夺的。承认这种普遍存在的、不可能被夺去的自由意志，这就是“人

① 参见谢扬举：《逍遥与自由——以西方概念阐释中国哲学的个案分析》，《哲学研究》2004年第2期；朱承：《在规矩中自在——由“从心所欲不逾矩”看儒家自由观念》，《现代哲学》2008年第6期；刘鹤丹：《自觉于规矩——由“从心所欲不逾矩”看孔子的自由观》，《孔子研究》2013年第5期；邓联合：《“逍遥游”与自由》，《中国哲学史》2009年第2期。

② 倪培民：《修炼而成的自发性——以伯林为镜看儒家自由观》，《哲学分析》2021年第1期。

③ 冯友兰：《新原人》第三章“境界”，《三松堂全集》第四卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第496-509页。

④ 蒙培元：《从孔子的境界说看儒学的基本精神》，《中国哲学史》1992年第1期；《心灵与境界——朱熹哲学再探讨》，《中国社会科学院研究生院学报》1993年第1期；《主体·心灵·境界——我的中国哲学研究》，《今日中国哲学》，南宁：广西人民出版社，1996年，第841-859页；《心灵超越与境界》，北京：人民出版社，1998年，第21-24页。

⑤ 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念（增补本）》，成都：四川人民出版社，2017年，第167-186页。

⑥ 《报任安书》，《汉书·司马迁传》，北京：中华书局，1962年，第2732页。

⑦ 参见伯林：《自由论》，胡传胜译，北京：译林出版社，2003年，第189-195、200-201页；马华灵：《被误读的与被误解的：中国语境中的伯林》，《天府新论》2017年第2期。但孔子的自由观并不限于消极自由，也不等于柏林的“积极自由”（positive freedom）。

⑧ 伯林：《自由论》，第189页。

⑨ 《论语注疏·子罕》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年影印版，第2491页。

性论自由观”,^① 犹如孟子所说的“人之所不学而能者,其良能也”(《孟子·尽心上》)。所以,胡适曾引用孔子“匹夫不可夺志”这句话,以证明:孔子作为“中国思想界的先锋”,“也可以说是自由主义者”。^② 当然,这里的“自由”只能被理解为涵盖古今的普遍“自由”概念。

(二) 普遍的“自由”概念

本文尝试给出一个普遍的“自由”概念,这个概念蕴含着“正义”价值:“自由”指个人的意志行为在正义的社会规范内不受他人干预。这个定义包含两个不可或缺的基本方面:

1. “个人的意志行为不受他人干预”。冯友兰先生就曾指出,“自由意志”的含义即意志“不受决定”或“不受限制”。^③ 这里包含三层含义:(1)自由的主体是“个人”(person);或者说,我们将“自由”这个词语用于个人。当然,某种群体或集体的自由也是可以讨论的,因为他们也是某种主体;不过,我们讨论普遍“自由”概念的最终目的,毕竟是要关注现代人的自由,而这里作为社会基元的主体即是个体。^④ (2)这里的“行为”包括思想行为,即思想自由。(3)不受他人干预,这既是西语“自由”(freedom)这个词语的基本语义,即“免于”(free from);^⑤ 也是汉语“自由”的基本语义,即孔子所说的“由己”而不“由人”(《论语·颜渊》)。

2. “在正义的社会规范内”。这里给出了两个层次的规定:

(1)自由的前提条件是遵守“社会规范”(norms),包括道德、法律规范等。显然,真正的自由并非被庸俗化甚至被污名化的为所欲为,而是受社会规范约束的。这里似乎存在着一种直觉的印象:“个人的意志行为不受他人干预”与“遵守社会规范”相互矛盾。两者唯有在这种情况下没有冲突,那就是社会规范本身就是个人意志的一种实现,即个人要么参与制定、要么同意这种规范。

但是,这里的“同意”亦非泛泛的“认同”。例如,宦官通常也都认同太监制度,但这并不意味着他是自由的。因此,“自由”概念的进一步规定是:

(2)遵守社会规范的前提条件是这种社会规范本身是正义的(just),即这种规范是正当(公正、公平)并且适宜的。^⑥ 如果社会规范本身并不正义,那么遵守社会规范恰是不自由的表现。于是,我们就进入了“正义论”(the theory of justice)的论域,即正确的自由观必须以正义论为基础。

(三) “从心所欲不逾矩”与“自由”的概念

上文谈到,关于孔子的自由观,人们常引证他说的“从心所欲不逾矩”。这看起来合理:“从心所欲”对应“个人的意志行为不受他人干预”;“不逾矩”对应“遵守社会规范”。但须注意,孔子这番话是境界论的表述,所以他才强调年龄:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”(《论语·为政》)假如直到“七十而从心所欲不逾矩”才算是自由的,那么七十岁之前的孔子就是不自由的。圣人孔子尚且如此,何况常人!显然,这并非我们这里要讨论的人人享有的自由。所以,必须再次明确:“自由”并非境界概念,而是权利概念。

但这并不是说“从心所欲不逾矩”对于“自由”问题的讨论毫无意义。刚才谈到“从心所欲”而又“不逾矩”与“个人的意志行为不受他人干预”而又“遵守社会规范”之间的对应关系,已然表明“从心所欲不逾矩”这个命题是有自由观意义的。但是,这种意义的揭示,首先必须去除境界

① 郭萍:《儒家的自由观念及其人性论基础》,《国际儒学论丛》2016年第2期,北京:社会科学文献出版社,2016年,第73-86页;《超越与自由——儒家超越观念的自由人性意蕴》,《探索与争鸣》2021年第12期。

② 胡适:《中国文化里的自由传统》,胡松平编著:《胡适之先生年谱长编初稿》第六册,台北:联经出版事业公司,1984年,第2080页。

③ 冯友兰:《新原人》,北京:三联书店,2007年,第199页。

④ 黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期;《论“儒家启蒙主义”》,《战略与管理》2017年第1期,北京:中国发展出版社,2017年,第221-250页;《论阳明心学与现代价值体系——关于儒家个体主义的一点思考》,《衡水学院学报》2017年第3期。

⑤ 参见黄玉顺、杨虎:《儒学与生活——黄玉顺教授访谈录》,《当代儒学》第8辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第300-310页。

⑥ 参见黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报》2009年第5期。

的观念、年龄的条件。这就是说，如果要将“从心所欲不逾矩”理解为对“自由”观念的表述，那就不能说“七十而从心所欲不逾矩”，而应当说“人皆从心所欲而不逾矩”。在这个意义上，可以说“‘从心所欲’之欲……不是为所欲为，而是自由意志”。^①

不仅如此，正如上文所说，“不逾矩”或“遵守社会规范”是有前提的，即这种社会规范本身是正义的。这就表明：“自由”价值以“正义”价值为前提，必须先行讨论“正义”问题。

一、孔子自由观的正义论基础

罗尔斯说：“正义是社会制度的首要价值。”^② 笔者曾指出：社会制度其实是社会规范的制度化，但并非所有社会规范都可以制度化，因此毋宁说：正义是社会规范的首要价值。^③ 那么，从正义为自由奠基的角度看，我们也可以说：正义是自由的首要价值。因为：自由作为不受他人干预的意志行为，乃是在社会规范内的行为；如果没有社会规范及其制度的正义，那就没有真正的自由。

那么，何谓“正义”？这里首先要区分“制度正义”与“行为正义”。人们的行为符合社会规范，这是“行为正义”范畴，如孔子说“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）；其前提是这种社会规范本身符合更高的价值原则——正义原则，这是“制度正义”范畴，这才是正义论的课题。如孔子说“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也”（《论语·为政》），这就叫作“礼有损益”，即根据正义原则来改变不正义或不再适宜的社会规范。^④

（一）孔子正义论的一般理论结构

孔子正义论是一个复杂、立体的理论系统，其最核心的理论结构就是“仁→义→礼”之间的奠基关系：根据博爱情感（仁）来确立正义原则（义），根据正义原则（义）来建构社会规范（礼）。

1. 仁：博爱情感。“博爱”是韩愈的用语“博爱之谓仁”，^⑤ 孔子谓之“泛爱”（《论语·学而》）。这里涉及儒家“仁爱”情感的两个方面：一是属于私域（private sphere）的“差等之爱”必然导致利益冲突，所以才需要建立规范（礼）；^⑥ 二是解决这种冲突的情感路径只能是超越“差等之爱”而走向属于“公域”（public sphere）的“一体之仁”，此即“博爱”（仁）。

2. 义：正义原则。博爱情感是普遍而抽象的；而这种情感的落实或实现方式则是特殊而具体的，这取决于不同时代的基本生活方式的特点。所以孔子强调“义以为上”（《论语·阳货》）、“无适也，无莫也，义之与比”（《论语·里仁》）。由此可以说明社会规范及其制度的历史变迁。

根据以上两点，孔子的思想蕴含着儒家的两条正义原则：（1）正当性原则。这是博爱情感的普遍性的体现，即唯有根据“一体之仁”的精神建立起来的社会规范才是正当的。故孟子说“义，人之正路也”（《孟子·离娄上》）。（2）适宜性原则。这是博爱情感的具体性的体现，即唯有根据特定历史时代的基本生活方式建构起来的社会规范才是适宜的。故《礼记·中庸》说，“义者，宜也”。两条正义原则的内涵，正是韩愈《原道》开宗明义的命题“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”。^⑦ 这是“仁→义”的理论结构。

3. 礼：社会规范及其制度。孔子的正义论要求根据上述两条正义原则来进行社会规范建构及其

① 蒙培元：《从孔子的境界说看儒学的基本精神》，《中国哲学史》1992年第1期。

② 罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第3页。

③ 参见黄玉顺：《作为基础伦理学的正义论——罗尔斯正义论批判》，《社会科学战线》2013年第8期。

④ 参见黄玉顺：《论“行为正义”与“制度正义”——儒家“正义”概念辨析》，《东岳论丛》2021年第4期；《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》，北京：东方出版社，2015年，第344、107-198页；《孔子的正义论》，《中国社会科学院研究生院学报》2010年第2期；《孟子正义论新解》，《人文杂志》2009年第5期。

⑤ 韩愈：《原道》，马其昶：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第13页。

⑥ 参见黄玉顺：《荀子的社会正义理论》，《社会科学研究》2012年第3期。

⑦ 韩愈：《原道》，马其昶：《韩昌黎文集校注》，第13页。

制度安排:体现博爱精神的“礼”才是正当的;适应特定时代基本生活方式的“礼”才是适宜的,这是发展的观念、文明进步的观念,即孔子讲的“礼有损益”。

这种“义→礼”结构,就是孔子所说的“义以为质,礼以行之”(《论语·卫灵公》),即以“义”为实质性的价值原则,而以“礼”为这种原则的规范性的实行形式。这是古代文献常见的“礼义”表达的真切内涵,冯友兰先生曾指出:“礼之‘义’即礼之普通原理。”^①《左传》也说:“义以出礼”“礼以行义”。^②

上述“仁→义”结构与“义→礼”结构之综合,就是孔子正义论的核心结构“仁→义→礼”,故孔子说:“人而不仁,如礼何?”(《论语·八佾》)这就是孔子的“轴心突破”(The Axial Breakthrough),^③即“以仁释礼”。^④

(二) 孔子正义论的自由价值效应

上述原理蕴含着自由观的正义论前提:遵守社会规范的前提是社会规范的正义;社会规范正义的前提是符合正义原则;而确立正义原则的前提是具有博爱精神。

1. 自由与博爱精神(仁)。对“自由”的最庸俗的理解之一,是自私自利,对他人漠不关心。其实,这正是儒家所批评的“麻木不仁”,^⑤缺乏“一体之仁”。^⑥

西方启蒙时代的著名口号“自由·平等·博爱”,将“博爱”排列于“自由”之外、之后,极为不妥。事实上,真正的自由蕴含着博爱,博爱的情感是自由的前提:(1)自由的情感前提是“自爱”(the love for oneself),绝对不能设想不自爱而能够自由。儒家亦然,“自爱才是儒家仁爱的逻辑起点”。^⑦在孔子那里,这就叫“为己之学”(《论语·宪问》)。荀子后来将“仁”分为三个等级,并将“自爱”列为最高等级(《荀子·子道》)。这就是说,“自爱”乃是“博爱”的前提,不能设想不自爱而能够博爱、能够自由。(2)自由的情感内涵是“他者之爱”(the love for others)。假如没有“他者之爱”,就不可能尊重他者的自由,最终就会在原则上否定自我的自由。总之,博爱乃是自由的情感本源,或者说是自由的情感内涵;用儒家的话语讲,就是“无仁即无自由”。

2. 自由与正义原则(义)。既然自由源于由自爱而博爱的精神,那么,自由当然就意味着要遵从以博爱精神为内涵的正当性原则。用儒家的话语讲,就是“无义即无自由”。不能设想“不仁不义”的自由,因为“不仁不义”导致否定正义原则,进而导致否定自由的社会规范条件,最终导致否定自由本身。

3. 自由与社会规范(礼)。上文谈过,自由指在社会规范内的意志行为。因此,正义的社会规范是自由的必要条件,即自由的保障;假如没有正义的规范,那就是“丛林”,就只是“强力”(power)的自由,而不是每个人的自由。用儒家的话语讲,就是“无礼即无自由”。

关于这个问题,这段对话值得分析:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”(《论语·颜渊》)这里的前后两个“己”,即“克己”与“由己”,是同一个主体,看起来互相矛盾,其实并不冲突:“由己”正是说的“个人的意志行为不受他人干预”,即朱熹说的“其机之在我”“非他人所能预”;^⑧而“克己复礼”则正是说的“在正义的社会规范内”;两者之合,正是“自由”的真义。显然,这个“己”即自由主体:他一方面遵从自己的意志,即“由己”;另一方面遵从正义的社会规范,即“克己”。

① 冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第414页。

② 《左传》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1743、1829页。

③ 余英时:《中国轴心突破及其历史进程》,《论天人之际——中国古代思想起源试探》代序,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第1页。

④ 黄玉顺:《儒学反思:儒家·权力·超越》,《当代儒学》第18辑,成都:四川人民出版社,2020年,第3-10页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷二十五,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第604页。

⑥ 王阳明:《大学问》,《王阳明全集》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第1014-1016页。

⑦ 郭萍:《自由儒学的先声——张君勱自由观研究》,济南:齐鲁书社,2017年,第393页。

⑧ 朱熹:《论语集注·颜渊》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第132页。

二、孔子自由观的主体性维度

上文说过，普遍“自由”概念的一个基本方面是“个人的意志行为不受他人干预”或“从心所欲”。那么，这一点是如何体现于孔子的自由观之中的？

（一）孔子的自由主体观念

其实，“自由”与“主体性”，很难说哪一个是奠基性的、哪一个是被奠基的，因为自由总是主体的自由，主体总是自由的主体，“自由与主体的存在具有直接同一性”。^①但是，毕竟“主体”是实体概念，“自由”是属性概念，即主体是自由的实体基础。正如黑格尔所说，尽管“自由是意志的根本规定，正如重量是物体的根本规定一样”，“意志而没有自由，只是一句空话”，但是“自由只有作为意志，作为主体，才是现实的”。^②因此，应当首先讨论主体的观念。

关于“主体”（subject）与“主体性”（subjectivity）概念，尽管哲学家们并没有统一的理解与界定，但不难从中寻绎出一些共同的基本特征：

1. 心灵存在。主体性是一种心灵现象，其前提当然是心灵存在。蒙培元先生指出：中国哲学是“心灵哲学”，它“把人作为有理性、有情感、有意志的生命主体去对待”；^③“以孔、孟为代表的道德主体论”“不仅讨论人的存在、价值和意义等根本性问题，而且讨论人的心灵、主体性、主体精神及其超越问题和形上问题”。^④确实如此，如上文讨论的“从心所欲不逾矩”，作为意志的“欲”附着于“心”，即意志隶属于心灵存在。

据《论语·宪问》载：“子击磬于卫。有荷蕢而过孔氏之门者，曰：‘有心哉！击磬乎！’既而曰：‘鄙哉！硠硠乎！莫己知也，斯己而已矣。深则厉，浅则揭。’子曰：‘果哉，末之难矣！’”朱熹注：“此荷蕢者，亦隐士也。圣人之心未尝忘天下，此人闻其磬声而知之”，“讥孔子人不知己而不止，不能适浅深之宜”；孔子“闻荷蕢之言，而难其果于忘世”。^⑤注意这里的“有心”：孔子有“入世”之心，而隐者有“忘世”之心，这是两种不同的主体性；而谓之“心”，即是心灵存在。

这种心灵主体性的实践运用，就是“用心”。孔子说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！”（《论语·阳货》）所谓“用心”，就是发挥其既有的心灵主体性。朱熹解释：“心若有用，则心有所主。只看如今才读书，心便主于读书；才写字，心便主于写字：若是悠悠荡荡，未有不入于邪僻。”^⑥“用心”是说“心有所主”，即心灵具有恒定的主体性。

所以，孔子称赞颜回：“回也，其心三月不违仁；其余，则日月至焉而已矣。”（《论语·雍也》）朱熹注：“三月，言其久。仁者，心之德。心不违仁者，无私欲而有其德也。”^⑦所谓“有其德”，也是说心灵具有其主体性；而“三月不违”，则是说这种主体性的恒定性。

当然，孔子及儒家强调仁德或善性；但是，心灵的主体性并非只有仁德或善性。实际上，“主体性”是一个价值中性的或“前伦理的”概念：无论善恶，心灵主体的存在标志乃是自我意识。

2. 自我意识。主体意识的首要特征是“自我意识”（self-consciousness），即意识到自我存在的同一性与独立性。“同一性”（identity）实质上是个体自我的“身份识别”（identification），这是对自我的辨认与确认，即意识到自我与他者的区别。“独立性”（independence）并不是说个体与群体无关，而是说个体尽管是群体的一个成员，但绝非某个整体的一部分。个体与群体的关系，并非部分与整体

① 郭萍：《“自由儒学”导论——面向自由问题本身的儒家哲学建构》，《孔子研究》2018年第1期。

② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第11-12页。

③ 蒙培元：《中国的心灵哲学与超越问题》，《学术论丛》1994年第1期。

④ 蒙培元：《主体·心灵·境界——我的中国哲学研究》，当代哲学丛书编委会编：《今日中国哲学》，南宁：广西人民出版社，1996年，第841-859页。

⑤ 朱熹：《论语集注·宪问》，《四书章句集注》，第159页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷四十七，第1191页。

⑦ 朱熹：《论语集注·雍也》，《四书章句集注》，第86页。

的关系;前者如一棵树离开森林也可以存在,后者如一片叶子离开树就不能存活。

孔子具有强烈的自我独立意识。鲁昭公有违礼之事,孔子却称其“知礼”,于是陈司败批评孔子“相助匿非”,而孔子接受了这个批评,承认应当遵循一个原则:“君子不党。”(《论语·述而》)这个原则与孔子的另一个原则是相通的:“和而不同”,何晏解释为“君子心和,然其所见各异,故曰不同”(《论语·子路》)。“不党”并非“不群”,而是“群而不党”(《论语·卫灵公》),即虽然“和以处众”,但“无阿比之意”,而是“庄以持己”,^①坚持自我。不论“不党”还是“和而不同”,都是自我独立意识的体现。

尽管“不党”并非“不群”,但毕竟“物以群分”(《周易·系辞上传》),人亦如此。因此,对于不问世事的隐者,孔子说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”意思是:“吾自当与此天下人同群”,而非“隐于山林是同群”(《论语·微子》)。这同样是自我独立意识的一种体现。

不仅对于隐者,对于古代“节行超逸”的“逸民贤者”,诸如“伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连”,孔子也说,“我则异于是,无可无不可”,意为:“我之所行,则与此逸民异,亦不必进,亦不必退,唯义所在。”(《论语·微子》)这显然同样是鲜明的自我独立意识。这种自我独立意识,正如《礼记·儒行》所说:“儒有……同弗与,异弗非也,其特立独行有如此者。”

3. 能动性。主体性的根本特征就是“能动性”(initiative)。汉语“能动”出自《孟子·离娄上》:“至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。”如何才能够“诚”呢?孟子说:“反身而诚,乐莫大焉。”孙奭解释:“能反己,思之以诚,不为物之丧己,是有得于内矣;有得于内,则为乐亦莫大焉。以其外物为乐,则所乐在物,不在于我,故为乐也小;以内为乐,则所乐在己,不在物,其为乐也大。”(《孟子·尽心上》)这就是说,能动性首先是返回内在的自我主体意识。

孔子说:“不患人之不己知,患其不能也”(《论语·宪问》);“君子病无能焉,不病人之不己知也”(《论语·卫灵公》)。这里的“能”不仅指“能力”,而且指能动性。如,弟子冉求说:“非不说(悦)子之道,力不足也。”孔子批评道:“力不足者,中道而废。今女(汝)画。”(《论语·雍也》)朱熹指出:“力不足者,欲进而不能;画者,能进而不欲。谓之‘画’者,如画地以自限也。”^②“欲进而不能”是说有这样的能动性,却没有这样的能力;“能进而不欲”是说有这样的能力,却没有这样的能动性。孔子认为冉求属于后者,即自我“画地为牢”,这不是缺乏这种能力,而是缺乏主体自我的能动性。在孔子看来,人人都具有这样的能力:“有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。”(《论语·里仁》)因此,孔子强调,要发挥主体自我的能动性:“人能弘道,非道弘人。”(《论语·卫灵公》)朱熹解释:“人心有觉,而道体无为,故人能大其道,道不能大其人也。”^③这是充分肯定人的主体能动性。

4. 选择性。主体性的一个鲜明特征是“选择性”(selectivity),即主体自我的“选择能力”(ability to choose)。许多哲学家都将选择性作为主体自由的标志,这是很有道理的。

孔子关于选择性的论述极多,兹举数例:“麻冕,礼也;今也纯,俭。吾从众。拜下,礼也;今拜乎上,泰也。虽违众,吾从下。”(《论语·子罕》)“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。如用之,则吾从先进”(《论语·先进》);“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”(《论语·八佾》);“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好”(《论语·述而》);“夫子喟然叹曰:‘吾与点也!’”(《论语·先进》)等等。

孔子尤其注重政治价值的选择。他主张:如果政治缺乏正义,就应当选择离开,不予合作。例如:“齐人归女乐,季桓子受之,三日不朝,孔子行。”“齐景公待孔子,曰:‘若季氏,则吾不能。

① 朱熹:《论语集注·卫灵公》,《四书章句集注》,第166页。

② 朱熹:《论语集注·雍也》,《四书章句集注》,第87页。

③ 朱熹:《论语集注·卫灵公》,《四书章句集注》,第167页。

以季、孟之间待之。’曰：‘吾老矣，不能用也。’孔子行”（《论语·微子》）。“卫灵公问陈（阵）于孔子。孔子对曰：‘俎豆之事，则尝闻之矣。军旅之事，未之学也。’明日遂行”（《论语·卫灵公》）。孔子的选择原则是：“危邦不入，乱邦不居；天下有道则见，吾道则隐。”（《论语·泰伯》）“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”（《论语·卫灵公》）。给人最深刻印象的是，由于对当时中原政治状况的失望，孔子甚至萌生了“移民”的想法，即“子欲居九夷”（《论语·子罕》）。他说：“道不行，乘桴浮于海。”（《论语·公冶长》）孔子认为，不必怀恋乡土，他说：“君子怀德，小人怀土。”总之，“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”，即“无择于富厚与穷薄者，但有义者则与相亲也”（《论语·理仁》），亦即以正义原则为选择的唯一标准。

（二）孔子的自由意志观念

人是否有自由意志，哲学家们并无定论。不过，假如没有自由意志，就谈不上自由；反之，要谈自由，那就必然预设自由意志的存在。这种“预设”（presupposition），^①影响最大的当属康德的观点，他将自由意志视为“实践理性”的一个“公设”（postulate）。^②孔子当然不具这样的“公设”观念，而有他自己的自由意志观念。

自由是主体的意志行为，主体的意志即自由意志。杜维明说：“仁爱的‘仁’是指个人的主体性，这类似于康德说的‘自由意志’。”“‘三军可夺帅也，匹夫不可夺志也’，就是孔子主动自觉的‘我欲仁斯仁至矣’”。^③这里“个人的主体性”与“自由意志”的关系，非常精准；但将“匹夫”之“志”直接等同于“我”之“欲仁”，值得商榷。且不说“我”是否“匹夫”，将自由意志观念归结为“仁”，既不确切，亦不充分：

1. “仁”首先是一种情感，而非意志，正如“爱”是一种情感，而非意志。在“我欲仁”这个表述中，表征意志的不是“仁”，而是“欲”，即“志”。蒙培元先生曾在谈到孟子的“志”概念时指出：“志就是所谓道德论上的‘自由意志’。”^④这同样适用于孔子的“志”概念。

2. 固然可以说“欲仁”是自由意志的一种表现，却不能说自由意志就是“欲仁”。这里需要注意具体的语境：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”（《论语·述而》）孔子此刻是在讨论“仁”这个话题“仁远乎哉”，所以才讲“我欲仁”，“这个‘欲’，既是情感需要，也是自由意志”。^⑤这并不意味着排除“仁”之外的其他“欲”。

其实，按照普遍的“自由”概念，在正义的社会规范内的一切“欲”“志”均属自由意志；当然，这并不是为所欲为，而是社会规范之下的意欲，亦即孟子所说的“可欲”（《孟子·尽心下》），此“可”即是自由意志的规范条件，即“发乎情，合乎礼义”。^⑥固然，孔子重视“欲仁”的意志，但他并不排除其他的“志欲”，例如：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。”（《论语·述而》）这里只有一个标准，即“可”。所以，所谓“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”（《论语·子罕》），并不是否定自我的自由意志，而是强调自由意志的规范条件。

三、孔子自由观的规范性维度

上文说过，普遍“自由”概念的另一个方面是“遵守正义的社会规范”或“不逾矩”。那么，这一点是如何体现于孔子的自由观之中的呢？

① 布斯曼、于尔：《预设的概念》，黄玉顺译，黄玉顺：《儒教问题研究》，北京：人民出版社，2012年，第179-192页。

② 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第136-153页。

③ 杜维明：《以精神人文主义应对全球伦理困境》，《精神文明导刊》2018年第1期。

④ 蒙培元：《理学范畴系统》，北京：人民出版社，1989年，第244页。

⑤ 蒙培元：《从孔子的境界说看儒学的基本精神》，《中国哲学史》1992年第1期。

⑥ 《毛诗正义·周南·关雎·序》，阮元校刻：《十三经注疏》，第272页。

作为伦理学及政治哲学的概念,“自由”并非“实证性”(empirical)概念,而是“规范性”(normative)概念,即人不是作为动物“是”什么,而是作为人“应当”(ought)怎样。^①真正的自由只能是规范性的自由。英语“规范”(norm)的语义,与汉语的“规矩”是相通的,孔子讲“从心所欲不逾矩”,孟子讲“不以规矩,不能成方员(圆)”,“继之以规矩准绳,以为方员平直”(《孟子·离娄上》),这里的“矩”或“规矩”指社会规范,也就是儒家所谓“礼”。

但应注意:单是“遵守社会规范”或“不逾矩”的提法,容易给人一种错误的印象,似乎不论怎样的规范,都应遵守。这不符合上文已讨论过的孔子自由观的正义论基础:遵守社会规范的前提,是这种社会规范本身是正义的。正义的规范是自由的前提,而不正义的规范则是对自由的侵害。为此,本文提出“保守性自由”(conservative freedom)与“建设性自由”(constructive freedom)的区别。这并非伯林的“消极自由”与“积极自由”的区别。^②所谓保守性自由是指“在正义的规范内”的自由;而建设性自由则指重建规范的自由,这种“建设”显然首先意味着“破坏”,即对不正当或不再适宜的规范的否定。孔子自由观的规范性维度当中的这两个层面,是与孔子的正义观相呼应的。

(一) 孔子自由观的保守性层面

保守性自由当然是一种保守主义态度。这些年来,“保守主义”(conservatism)这个词语常被滥用,往往被泛泛地理解为保持“传统”,而不问是怎样的传统。最典型的是所谓“文化保守主义”。^③这与“保守主义”这个短语本身的复杂歧义有关。问题的关键在于保守什么,即保守什么样的规范。孔子主张保守的是正义的规范,即正当而适宜的规范,就此而论,可以说孔子是一个保守主义者。

1. 保守性自由的内涵:合礼的自由

本文所说的“保守”,其对象是正义的社会规范,即行为要合乎正当而适宜的“礼”,才是可欲的自由。这是孔子自由观的保守性维度的基本内涵。孔子在这方面的最典型的表述,就是上文已分析过的“克己复礼”:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”视听言动,一切意志行为,都要“合礼”,这就是自由的规范性。例如孝行,即对双亲的行为,应当“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”(《论语·为政》)。否则就是“无礼”“非礼”,导致“恭而无礼则劳,慎而无礼则蒞,勇而无礼则乱,直而无礼则绞”(《论语·泰伯》)。

这是因为:礼,即社会规范,对于个人来说,是立身行事的条件,从而也是个人自由的条件,故孔子说“不患无位,患所以立”(《论语·里仁》),“不学礼,无以立”(《论语·季氏》),“不知礼,无以立也”(《论语·尧曰》);对于社会来说,是群体秩序的保障,即人伦之道的保障,从而也是所有人的自由的保障,故孔子说“约之以礼,亦可以弗畔矣夫”(《论语·雍也》),否则“礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足”(《论语·子路》)。

孔子所谓“君子矜而不争”(《论语·卫灵公》),并非排斥一切竞争,而是排斥无礼、非规范性的恶性竞争。“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮,其争也君子”(《论语·八佾》)。“其争”应如射礼那样有礼的竞争。这就是说,有序的“自由竞争”是规范性的竞争。

保守的问题,在社会转型时期是最为凸显的。孔子所处的春秋战国时代就是如此,那是从“封建”的贵族时代转向“大一统”的帝制时代的转型时期。此时,孔子鲜明地表达了他的保守立场:“吾从周”(《论语·八佾》),即保守西周的封建规范,如“天下有道,则礼乐征伐自天子出”;因此,他批判现实的“天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”(《论语·季氏》)。前者是封建的规范,后者则是通过诸侯争霸与兼并战争而走向“大一统”专制。这样一种体现自由意志的政治选择表明,作为保守主义者的孔子是2500年前的“先知”。

① 刘松青:《什么是规范性?》,《中国社会科学报》2018年7月24日,第1版。

② 伯林:《自由论》,第189-195、200-201页。

③ 黄玉顺:《“文化保守主义”评议——与〈原道〉主编陈明之商榷》,《学术界》2004年第5期;《文化保守主义与现代新儒家》,《读书时报》2005年11月30日,第1版;《当前儒学复兴运动与现代新儒家——再评“文化保守主义”》,《学术界》2006年第5期。

2. 保守性自由的根据：自由的恕道

上述“合礼的自由”，即规范性自由，有其更高的价值根据，即孔子的“道”。孔子自陈“吾道一以贯之”，曾子认为：“夫子之道，忠恕而已矣！”（《论语·里仁》）朱熹指出：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”^①这是非常精当的解释：“忠”是对自己的态度；而“恕”才是对他者的态度，这才是自由问题。所以，曾子用两个字“忠恕”来概括孔子之“道”，而孔子本人则只有一个“恕”字：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其“恕”乎！己所不欲，勿施于人。’”（《论语·卫灵公》）这个“恕”，可译为“tolerance”，乃是自由的涵项。

所谓“恕”，即“推己及人”，其积极表述是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），即“君子成人之美，不成人之恶”（《论语·颜渊》）；其消极表述是“己所不欲，勿施于人”。在自由问题上，前者意味着“我欲自由，则应使他人自由”；后者意味着“我不欲他人侵犯我的自由，则我不应侵犯他人的自由”。所以孔子赞赏子贡的这个说法：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”（《论语·公冶长》）学者认为这“类似于伯林的‘消极自由’的观念”，^②确乎其然。

当然，“己欲立而立人”，即“我欲自由，则应使他人自由”，这样的表达太过“积极”（positive）。因为：如果“人是生而自由的”，那就无须“使他人自由”“让他人自由”，而只需“承认”“尊重”他人的自由；否则就有人“自以为是其他一切人的主人”。^③但是，如果仅就自由的建设性维度而论，那么，这种积极性也是应当肯定的。

（二）孔子自由观的建设性层面

建设性自由的诉求是：如果社会规范不正当（根据正当性原则）或不再适宜（根据适宜性原则），那么，自由恰恰不是遵守规范，而是重建规范，即建构一种正当而适宜的规范。这里再次强调：这不同于伯林的“积极自由”。孔子所关注的是社会规范的重建，即“礼”的重建。孔子自由观的建设性层面表明，不能简单地说孔子就是一个保守主义者；毋宁说，孔子也是一个“革命者”。

因此，孔子曾将他所接触之人分为三个层次：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《论语·子罕》）朱熹指出：“可与共学，知所以求之也。可与适道，知所往也。可与立者，笃志固执而不变也。权，秤锤也，所以称物而知轻重者也。可与权，谓能权轻重，使合义也。”^④这里的“立”“权”“经”“义”等，都涉及“礼”即社会规范的正义问题。上文引孔子说“不知礼，无以立”，他还说“立于礼”（《论语·泰伯》），可见“立”是谈“礼”的问题。如果既有的礼并不正当，或不再适宜，则不可“固执而不变”，而应当“权轻重，使合义”，即孔子讲的“义以为质，礼以行之”（《论语·卫灵公》），也就是遵循儒家正义论的“义→礼”结构原理，否定旧的礼制，建构新的礼制。否则，既有的礼就成为自由的桎梏。

这就叫“先进于礼乐”。孔子说：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”（《论语·先进》）朱熹引程子的话，比较合乎孔子的原意：“先进于礼乐，文质得宜，今反谓之质朴，而以为野人；后进于礼乐，文过其质，今反谓之彬彬，而以为君子。盖周末文胜，故时人之言如此，不自知其过于文也。”^⑤“文胜”或“过于文”是说既有的“礼”已经是“过犹不及”（《论语·先进》）。显然，孔子选择“吾从先进”，就是“吾从野人”，而所谓“野”即“质胜文则野”（《论语·雍也》），意味着“义”先于“礼”，这正是孔子所说的“义以为质，礼以行之”（《论语·卫灵公》），即以正义原则（义）为内涵，才能“文质得宜”，从而建构起新的、正义的社会规范（礼），最终才能获得“在正义的社会规范内”的自由。

（责任编辑：曹玉华）

① 朱熹：《论语集注·里仁》，《四书章句集注》，第72页。

② 倪培民：《修炼而成的自发性——以伯林为镜看儒家自由观》，《哲学分析》2021年第1期。

③ 卢梭：《社会契约论》，李平沅译，北京：商务印书馆，2009年，第4页。

④ 朱熹：《论语集注·子罕》，《四书章句集注》，第116页。

⑤ 朱熹：《论语集注·先进》，《四书章句集注》，第123页。

theory on inheriting the sacred Dao, which includes the unified lineages of “Dao” and “learning”. In the case of “Dao”, Mencius lists the following series of lineage: Emperor Yao, Emperor Shun, King Tang of Shang, King Wen of Zhou, and Confucius. As for the case of learning, the lineage lists Confucius, Zengzi, Zisi, and Mencius. The former lineage reverts to the ancient for a new germination and focuses on establishing a transcendent ground of existence. In this lineage, the sages, who “knew by hearing”, knew the Dao of Heaven alone through inner hearing, highlighting the transcendent significance of the “Dao”. The worthy men, who “knew by seeing”, realized the Heaven-given creation by sages into regimes and customs, highlighting the practical character of the “Dao”. This “Dao” sheds light on rational humanism, and also commits individuals’ knowing alone transcendentally, rather than makes them lost in irrational mysticism. As for the latter lineage, Mencius’ traces “learning” back to Confucius from Zisi and Zengzi, showing a strong awareness and consciousness of constructing a new academic tradition. Mencius’ lineage of learning, succeeding Confucius’s integrating of “sage” and “learning”, is not only continuation of “learning”, but also moral obligation. The implementation of the “Dao” in “learning” sets up a cross of the logical-semantic and the rational-conscious ways, leads the spiritual life of society, and unfolds into a living cultural tradition that can be blooming and long-lasting. Mencius’ idea of unifying the inheritance of the sacred Dao and the construction of academic tradition has become a basic path for succeeding Confucianism and Chinese thoughts and culture hereafter.

In recent years, scholars are no longer satisfied with working merely on previous research literature, and begun to turn to the ideological construction in order to return to the tradition, adding to their research some Mencius’ components or elements of constructing “lineage of learning”, which is quite a meaningful progress. However, lacking the basis of transcendent value identification in the aspect of “lineage of Dao”, this academic construction will inevitably take on an intellectual and technical mask, instead of being truly concerned with morality-customs and heart-minds. In such a context, Mencius’ idea of inheriting the sacred Dao will continue to shed light on the contemporary construction of Chinese thoughts and scholarship.

Key words: Lineage of Dao; Lineage of learning; Traditions; Mencius; Knowing by hearing; Knowing by seeing

On Freedom and Justice: Confucius’ Idea of Freedom and Its Basis of Justice Theory

Huang Yushun

Abstract: Benjamin Constant’s discussion of “the liberty of the ancients” and “the liberty of the moderns” logically contains a conception; there is a universal concept of “liberty” or “freedom” that covers the ancient freedom and the modern freedom as an upper concept. This universal concept of “freedom” implies the value of “justice”, namely, the behavior of individual volition allows no one to interfere within the just norms of a society. “The behavior of individual volition allows no one to interfere” is the subjective dimension of this idea of freedom, that is, the individual subject has natural free will. “The just norms of a society” is the normative dimension, that is, it is based on the theory of justice. There are two levels of stipulations here: First, the prerequisite for freedom is to comply with social norms, including moral norms, legal norms, etc.; Second, the prerequisite for complying with social norms is that the norms themselves are just, that is, such norms are righteous (impartial and fair) and proper.

According to this universal concept of “freedom”, Confucius had his own view of freedom and its basis of justice theory. Confucius’ view of freedom is not only his freedom view of the spiritual realm theory, but also that of the human nature theory. Although his famous statement “follow my will and do not exceed the norm” is an expression of the spiritual realm theory, it can also be expressed as the freedom statement of the human nature theory, that is, “Everyone follows his will and does not exceed the norm”. As for his famous statement, “Even an ordinary person can’t be deprived of his will”, it is a typical view of freedom of the human nature theory, recognizing that everyone has an inalienable free will.

Confucius’ theory of justice is a complex steric theoretical system, in which the core theoretical structure is the foundation relationship between “benevolence→justice→norm”, that is, to establish the principles of justice (yi) according to the universal love (ren), and to construct the social norms (li) according to the principles of justice (yi). Confucius’ thoughts contain two principles of justice: (1) The principle of righteousness is the embodiment of the universality of the

universal love, that is, only the social norms established according to the spirit of “the integrated benevolence” are righteous. (2) The principle of properness is the embodiment of the concreteness of the universal love, that is, only the social norms constructed according to the basic lifestyle of a specific historical era are proper. Confucius’ theory of justice requires the construction of social norms and institutional arrangements according to the above two principles of justice. This is a conception of development, civilization and progress, just as Confucius’ saying that “(the clauses of) norms can be deleted and added”. This set of axioms contains the justice theory as the premise for freedom view: the premise of abiding by social norms is that the social norms themselves are just; the premise of the justness of social norms is to conform to the principles of justice; the premise of establishing the principles of justice is to have the spirit of universal love.

The subjective dimension of Confucius’ conception of freedom includes several characteristics: the existence of the mind; self-consciousness; initiative; selectivity. Confucius’ conception of freedom has two levels: the connotation of “conservative freedom” (not Isaiah Berlin’s “negative liberty”) is “the freedom conforming to social norms”, the base of which is the Confucian “principle of tolerance”; and the connotation of “constructive freedom” (not Isaiah Berlin’s “positive liberty”) is “to reconstruct the social norms”.

Key words: Confucius; Idea of freedom; Theory of justice

“The Ji of Noumenon” and “the Ji of Nature”
—the “Ji” Theory under the Comparative Philosophical Views of China and Japan
Dai Senyu

Abstract: As a representative concept in Oriental philosophy and aesthetics, “ji” (寂) has important connotations in both Chinese and Japanese cultures. In daily contexts, “ji” is used in both Chinese and Japanese to represent silence, loneliness, isolation and so on. There has been a consistent tradition that reflects the connotation of “ji” as the noumenon orientation or noumenon symbol in Chinese philosophy, from the “stillness and motionlessness” (ji ran bu dong 寂然不动) in the *Book of Changes*, and the “nothingness and immensity” (ji xi liao xi 寂兮寥兮) in the *Tao Te Ching*, to Wang Bi of the Wei-Jin period who regarded “silence and immobility” as “the supreme divine being” (zhi shen zhe 至神者). The same connotation is also seen in Buddhist talk that views the “silent nirvana” (ji jing Nie pan 寂静涅槃) as the truth that never changes as well as in the “yong ji ti yi” (用寂体一) from a Ti-Yong perspective, which influenced later Confucians in Song and Ming dynasties in their discussions of “ji gan” (寂感) and “ji ti” (寂体) in terms of the relationship between movement and stillness, essence and the inessential, the mind and external things etc. In the Japanese context, “ji” is mostly presented as a natural aesthetic state—it is not only an elegant and leisurely interest, but also creates an aesthetic situation such as void, lightness, seclusion and antiquity. This “natural state” is the realm of the object itself, excluding the involvement of the human mind and emotions, and having nothing to do with the generation, movement and transformation of the metaphysical world, but focusing on the natural elegance, self-contained vitality and self-manifestation of things. The ji of nature, which lacks the value subject, forms the basis of Japanese academic learning that pursues practical cognition of Confucianism, the elegant tea ceremony and so on.

Nevertheless, despite the impact of Confucianism and Buddhism, the Shinto of ji, which is concerned with the divine of nature, was able to maintain its independence, and, by incorporating Buddhism and Confucianism, transform itself to be a system of so-called “Japan’s Kogaku”.

Exploring the reasons from the cultural traditions, Chinese culture established the subjectivity of human beings earlier in the relationship between man and nature, and human beings are the core of all things in the natural world. In contrast, Japan has developed a pantheistic belief represented by Shinto, which accommodates and immerses people in the natural divinity of all things, instead of attaching importance to moral uplifting and cultivation. In the context of Japanese culture, the “dao” (道) of “tea ceremony” (茶道) and “karate” (空手道) does not have the universality and basis of the “Dao” in Chinese philosophy, i. e., the ontological meaning. So Shinto is in fact the “ji of nature”, the aesthetic vision of the ubiquitous “essence” (神) and “spirit” (灵), and the realm that it creates, that is, fuuga (风雅). This absence of subject or “ubiquity” of essence just implies the “weakening” (xuhua 虚化) of all natural things and the value of the