

朱子的国家哲学探微

谢晓东 邹秀季

摘要 朱子对国家的哲学思考是儒家国家哲学的一个典型。朱子认为圣人在国家起源的过程中发挥了决定性的作用,他创造性地从本体论角度、人性论角度考察了国家的基础。在上述论证之后,朱子阐明了国家的目的,即为人们成为圣贤提供帮助。

关键词 朱子 国家哲学 天理

中图分类号 B244.7

文献标识码 A

文章编号 :1671- 8402(2008)04- 0052- 06

朱熹是宋代著名哲学家,历代都有人研究他的思想,尤其是以现当代为最盛。前贤们对朱子哲学的诸多方面都进行了卓有成效的探索,取得了许多成果。不过,就其政治哲学研究而言,目前还有很多需要拓宽和加深的地方,国家哲学便是如此。本文对朱子政治哲学的重要层面——国家哲学^[1]予以初步的考察,希望能够推进对朱子学的研究。

一、国家的起源:圣人造国

“国家起源”问题是国家哲学的一个重要向度。对于儒家来说,国家起源问题总是和圣人联系在一起,对于朱子来说尤其如此。首先看下面一段话:

“盖自天降生民,则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐,是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间,则天必命之以

为亿兆之君师,使之治而教之,以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极,而司徒之职、典乐之官所由设也。”^[2]

在整个中国古代哲学中,国家和君主这两个概念尚未完全分化。故而可以通对人们关于君主的论述来分析国家,在国家起源问题上尤其如此。上文中的“天降生民”和“天必命之以为亿兆之君师,使之治而教之”这两句话应当引起我们的特别重视。如果这里的“天”字指的是人格化的上帝或者是神的话,那么这样的国家就是神权国家。在朱子看来,“苍苍之谓天。运转周流不已,便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶,故不可。”^[3]这就是说,朱子哲学中的“天”不是具有人格和意志的超越存在者。那么,“天”的规定性又是什么呢?朱子明确地认为,“天,理也”(《四书章句集注·论语集注》,第65页)。可见,“天”是理性化了的义理之天。朱子对理作了如下规定,“若

作者简介:谢晓东,男,厦门大学哲学系讲师,哲学博士;邹秀季,男,厦门大学哲学系研究生。

理,则只是个洁净空阔的世界,无形迹,他却不会造作”。(《朱子语类》卷一,第3页)于是,人们就会问到“不会造作”的天理又是如何“命令”圣人为“君师”的呢?“问:‘天必命之以为亿兆之君师’,天如何命之?曰:‘只人心归之便是命’”。(《朱子语类》卷十四,第259页)“问:‘一有聪明睿智能尽其性者,则天必命之以为亿兆之君师’,何处见得天命处?’曰:‘此也如何得知?只是才生得一个恁地底人,定是为亿兆之君师,便是天命之也。他既有许多气魄才,决不但己,必统御亿兆之众,人亦自是归他。如三代已前圣人都是如此。’(《朱子语类》卷十四,第259页)可见,对于朱子而言,天命是从民众的人心归附中体现出来的。这和儒家传统的“天视自我民视,天听自我民听”^[6]的说法是一脉相承的。

儒家和朱子都认为圣人和国家的起源有着密切的关系。那么,圣人都具有哪些规定性呢?对于朱子来说,圣人最为重要的规定性是“生知安行”。“盖圣人生知安行,浑然天理”。^[5]“圣人生知安行,与天同,其于天下之理,幽明巨细,固无一物之不知,而日用之间,应事接物,动容周旋,又无一理之不当。”^[6]至于圣人为什么是“生知安行”,朱熹认为这是有着宇宙论的来源的,即圣人禀受的气是天地之中最为精英的。^[7]具体而言,“生知安行”可以分为知和行两个向度。从知识的角度来讲,圣人是“生而知之”,所以是“聪明睿智”;从行动的角度来看,圣人是“安而行之”,所以是“能尽其性者”,做到“人伦之至”。而广大的人民群众则因为知识(“不能皆有以知其性之所有”)和行动(“而全之也”)上的缺陷导致“不能无过不及之差”(《四书章句集注·中庸章句》,第17页)也,这就需要外部指导(教化)。圣人具备了知识和行动上的优势,于是广大大众就拥护其为政治上的统治者和教育上的教师,即“君师”是也。作为“君师”的圣王毅然从事教化的工作,“教”涵盖了“礼、乐、刑、政”之类的事物和措施。(《四书章句集注·中庸章句》,第17页)从现代政治学的角度来看,上述的“礼、乐、刑、政”中大多已经是国家的基本要素了。可见,国家起源于社会成员在知识和行动上的差异,而该差异又是建立在气

稟的过程中。所以,朱子的国家起源说是自然起源说。朱子是从道德的角度谈国家起源的,故而道德问题是伴随国家哲学始终的因素。

二、国家的形上学基础:天理

朱熹哲学中的最高范畴是“理”,以之为中心,朱子建立了一个理具有先在性的理本论体系。要言之,理是天地万物和人类社会的本原和依据。“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”(《朱子语类》卷一,第1页)这句话告诉我们,理是天地万物的本原和依据,所谓“有理而后生是气”(《朱子语类》卷一,第1页)。看来,从时间上来看,应该是“理在先气在后”。不过,当有学生问是否理气有先后的时候,朱子却说:“理与气本无先后之可言。但推上去时,却如理在先,气在后相似。”(《朱子语类》卷一,第3页)从现实来看,理与气无所谓谁先谁后。不过从逻辑上看却有一种先后关系,即理在气的“先”是指逻辑上在先而不是时间上在先。^[8]那么,理与人类社会的关系是怎样的呢?朱子的看法是,“未有这事,先有这理,如未有君臣,已先有君臣之理;未有父子,已先有父子之理。不成原无此理,直待有君臣父子,却旋将道理入在里面。”(《朱子语类》卷九十五,第2436页)看来,理同时也是人类社会之事的本原和依据所在。

根据朱熹的理本论,天理是人类社会的一切事物的本原和依据。对于国家这一种人类现象来说,天理也是其形上学基础。国家的核心标志就是强制力机器的建立,即握有重权的统治者的存在。对于儒家和朱熹来说,非君主制的国家是难以设想的。故而,儒教国家都是君主制的国家。君主是国家的代表和象征,所以,可以把国家的本体论基础转换为君主的本体论基础。朱熹认为“未有君臣,已先有君臣之理”。理是超越的天理,但是又内在于人及其关系之中。故而,三纲五常都是天理的表现。^[9]在三纲五常中“君为臣纲”更是天下之大根本。^[10]所以,君主制度本身也是天理的流行。朱熹说到:“耳目口鼻之在人,尚各有攸司,况人在天地间,自农工商贾等而上之,不知

其几,皆其所当尽者。小大虽异,界限截然……但必知夫所处之职,乃天职之自然,而非出于人为”(《朱子语类》卷十三,第235页)。也就是说,虽然人有等级之分,但这是自然之理,而不是纯粹的人为。对于国家及其代表君主来说也是如此,即天理之自然。创建儒教国家的圣王具有重要的宇宙论意义。有学生问圣人何谓“继天立极”的问题。朱子回答到:“天只生得许多人物,与你许多道理。然天却自做不得,所以立得圣人之为之修道立教,以教化百姓,所谓‘裁成天地之道,辅相天地之宜’是也。盖天做不得底,却须圣人为他做也。”(《朱子语类》卷十四,第259页)前面讲过,天就是理,但天理又是无法主动地保证自身的实现的,这就是天与你许多道理“却自做不得”的真义所在。但是,天理既是自然之则,又是当然之理,它就应当实现于人类社会。于是,代表“人伦之至”的圣人就站了出来。他一方面自明其明德,确立了规范的标准,并把其做到极致;另一方面又采取措施明他人的“明德”,也就是“新民”。在这种情况下,主动的圣王实现天理于自身和他人,做到了“天做不得底”。宽泛地说,圣王遵循天理而建立的道德国家也具有“继天立极”的宇宙论意义。

三、国家的人性基础:人性的二重化

国家除了具有形上基础外,它还在人性中具有内在的基础。

1、人性的二重化。仁义礼智之性来自于天,故而朱熹认为人性与天理之间具有密切的关系,所谓“性即理也”。(《四书章句集注·中庸章句》,第17页)看来,对于朱熹来说,性和理的实质是一致的。但是,理是“无情意、无计度、无造作”(《朱子语类》卷一,第3页)的,它必须和气相互作用才能化生万物。对于人来说,也是理气相互结合的产物。(《朱子语类》卷四,第65页)不过,在人性论中,理气的表现形式是性和气质。在朱熹哲学里,他区别了性的两层含义,一是指天命之性,一是指气质之性。所谓天命之性是指性的本然状态,它是纯然善的,它就是天理在人性中的表达,而气质之性则是指现实的人性,它是气质与理的混杂,是可善可恶的。^[1]对于人发生直接作用的就

是气质之性。对于朱熹来说,天命之性才是人的本性,气质之性必须受其控制和约束。

2、何谓真实的自我?对于自我来说,天命之性才是真正的自我,而气质之性则是现实的自我。于是,朱子就把自我二重化了。毫无疑问,朱子认为必须实现真实的自我。不过,我们还需要考察为什么朱熹把天命之性作为真实的自我。人是理气相互作用的产物,理是纯洁的善的,而气则不尽然。在现实的人所禀受的气中,有清浊偏正等不同,气禀的混浊偏塞遮蔽了人的本性,影响了人的善性的表现,于是就出现了恶。^[2]这就是说,恶的来源也具有先天的依据。这里,朱子的二重人性论颇有些类似于柏拉图的灵魂三分。相对于柏拉图把理智看作是人的本性,朱子则把天命之性的道德性看作是人的本性。所以,人本质上是一个道德的人。不过,根据伯林的观点,自我二重化之后可能会导致以实现真实的自我为名而走向对个人的奴役。^[3]对此问题,朱熹并没有意识到。

3、复性与国家。既然天命之性才是人的真实的自我,所以人就应当回归真实的自我,这就是“复性”的意义。许多人把“复性”看作是伦理学上的个人功夫论的内容,其实,“复性”也应当是政治哲学层面国家的内容。《大学》三纲领中有一条,“新民”。所谓新民就是指人不光要尽己之性,而且还有尽人之性,也就是说要实现所有人的“明德”。如果人只有天命之性,那么所有的人都自动成为圣贤。在这种情况下,国家就没有存在的价值和必要。也就是说,这就搬掉了国家存在的基础。虽然每一个人都具有善的天命之性,但是由于气质的影响,于是人就出现了贤愚善恶的不同。这就是对于国家必要性的先天诠释。朱熹还提供了一个国家必要性的后天诠释:“但以人自有生而有血气之身,则不能无气质之偏以拘之于前,而又有物欲之私以蔽之于后,所以不能皆知其性,以至于乱其伦理而陷于邪僻也。”(《文集》卷十五,《经筵讲义》,第691页。着重号乃笔者所加)也就是说,由于人有身体,故而就有基于此的不合理的私欲。在私欲的遮蔽之下,个人就无法实现先天的善性了,从而走向了恶。总之,朱子

认为,国家的人性基础就在于气质之性的存在。于是,根据朱子对人性的形上学阐释,现实的人性从根本来说就是各不相同的。因此,可能有些人天生就倾向于为恶或者不愿意为善。^[64]在这种情况下,如果没有一定的外部强制力,人类社会内部就必然产生争斗,从而导致一个社会的解体。可以说,国家可以控制内部冲突。其实,这点是国家存在的消极价值,它的积极价值在于促成所有人的道德。人有气质之性,绝大多数的士民不能仅依靠自己的能力就实现真实的自我,他们需要先觉者,即圣贤的帮助,这就是教化。但是,如果所有的人在社会层面是完全平等的,那么就没有人有权利去要求别人也“复性”,即便是圣人也不行。换句话说,如果没有国家及其强制力,就没有办法实现对于人的道德教化。^[65]故而政治国家的作用就在于教化人,在于恢复其本来的善性。

四、国家的目的:“齐入于圣人域”

“理”不但是宇宙本体、万物的主宰,它还具有至善的属性^[66],从而成为天地万物的价值本原。在朱子看来,“天理只是仁义礼智之总名”(《文集》卷四十,《答何叔京第三十七》)即天理具有道德性。朱子用“仁”来概括整个道德价值,继而,他认为宇宙就是一个具有“仁”性的道德化的宇宙。“天地之大德曰生”^[67],而“仁就是天地之生气”(《朱子语类》卷六)。于是,天地万物的生生不息就体现了天地的根本价值“仁”。^[68]既然宇宙是一个道德化的宇宙,所以作为天理产物的国家也必须是一个道德化的国家。既然国家的存在是天理之当然,是人性自我实现的要求,所以,国家存在的价值和作用就应该在道德价值领域去寻找。对于朱子来说,国家的根本作用在于使得人们“齐入于圣人域”(《朱子语类》卷十四,第252页)相对于黑格尔把国家看作是地上的神,朱子则把国家看作是道德的需要。也就是说,国家的作用在于实现它的道德使命。朱熹从道德推导出了国家的存在,这是一种道德的国家哲学。

1、至善论的国家。国家与个人的最终目的都是为了实现最美好的生活。^[69]对于朱子而言,根据道德性是人的本性的观点,什么样的生活才是

好生活的问题是不言而喻的,那就是道德的生活才是好的生活。所以,国家的作用就在于促成人们道德性的完备。对于儒家而言,凡是有助于人们实现道德性的就是善的,反之就是恶的。因此,个人和国家行为正当与否是由能否促进善、增加善而决定的。在正当与善之间,儒家和朱熹都是认为善优先于正当。可见,朱熹的伦理学是一个目的论体系,它是至善论的。道德、政治哲学中的至善论是指,“指导社会按下述目的来安排制度并规定个人的义务和责任,即最大限度地达到人类在艺术、科学、文化方面的优越性”。^[70]其实,完整意义上的至善论应该包括三个层次:即个人、社会和国家。对于朱子而言,个人和社会层面的至善论是不言而喻的。就是对于国家层面而言,儒教国家也必须促进一定的道德价值的实现。不过,从现代政治哲学的角度来考察,对于“什么样的生活才是好生活”的问题,人们可能会产生巨大的分歧。根据国家中立理论,对于上述问题没有客观的答案,国家应当保持沉默,而把答案交给每一个人自己来回答。对于国家而言,只需要创造出能够让人们自由选择的制度架构就可以了。^[71]中立性是指“国家不应当褒贬特定的好生活观念,而应当提供不同的和潜在地冲突的善观念能够在其中被追求的一种中立的框架”。^[72]国家中立并不反对一切至善论,它只反对国家至善论,即由国家认定一种或多种生活方式具有更大的内在价值,从而利用强制的国家机器来为上述的生活方式提供更大的资源。故而,国家中立理论反对国家至善论,可以允许个人和社会至善论。从这一点来看,朱子国家层面的至善论与国家中立论有着相当的不同。

2、政教合一的君师。既然国家本身就应当追求一定的道德价值,所以统治者就必须承担起道德教化的责任。朱子的国家是一个政教合一的国家,它是一个伦理共同体,不是一个单纯的工具。从学理上来看,国家至善论和政教合一具有内在的联系。儒家国家的作用在于造就高尚的人,“齐入于圣人域”。对于儒家和朱熹来说,理想的统治者应当是圣人。圣人不但应该是从事政治统治的国家君主,而且还应当是人们思想的指导者和

最高权威。这就是圣王的观念,它强调的是道统与政统的合一。在尧舜禹文武周公时代,圣人和王是重合的。不过在孔子之后,圣人与王之间出现了分裂。即便是这样,以君主为代表的国家也仍然具有道德的功能。那么,国家都具有哪些主要的道德职能呢?在朱子看来,消极的目标是“去其气质之偏、物欲之弊”所导致的“旧污”,积极目标是“以复其性,以尽其伦而后已言焉”。(《文集》卷十五,《经筵讲义》,第692页)根据儒家对于圣人的规定性,圣人应当是人伦道德的楷模。^[23]所以,国家的君主应当以身作则,也按圣人的标准来要求自己。^[24]一旦现实的君主不能做到这一点,朱熹就认为应当采取“格君心之非”的措施了。

3. 治道与“格君心之非”。朱子“理一分殊”学说的政治哲学含义就是强调作为“一”的君主的极端重要性。对于朱熹来说,君主就是治道与良好政治秩序的最为关键的中枢性因素,“天下之本在君”^[25]“天下之事千变万化,其端无穷而无一不本于人主之心者,此自然之理也”。(《文集》卷十一,《钱申封事》,第590页)因此,君主的言行对于一个道德化的国家具有重要的意义。“故人主之心正,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。”(《文集》卷十一,《钱申封事》,第590-591页)在这种情况下,必须保证君主之心的纯正。换句话说,就是要“革君心之非”(《孟子·离娄上》),做到“去人欲,存天理”(《文集》卷四十五,《答吴德夫》,第2070页)。问题在于,怎样才能做到“正其心术以立纲纪”呢?(《文集》卷十一,《钱申封事》,第581页)在朱子看来,只需要按照《大学》一书的“三纲领”与“八条目”中所规定的来做就可以了。即从“格物”、“致知”与“诚意”做起,君主的心就可以归于正了。“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。”^[26]“国治”之日和“天下平”之时就是道德国家的实现。

4. 养民与教民。自孔子以来,“富之”^[27]就是国家的一个基本职责。儒家的道德教化应当建立在一定的物质条件之上,故而孟子强调要“制民

之产”^[28]。对于孔孟和儒家来说,养民重于教民。^[29]朱子继承了儒家传统的观点,所以他很重视国家在社会经济方面的作用。比如正经界、改革赋税制度、建立社仓与救荒等。^[30]在注重民生的同时,朱子认为国家必须承担起“教民”的职责。只有这样,才能实现国家造就高尚的人的道德目的。

5. 夷夏之辨。从一个国家内部来看,国家的目的在于道德方面。但是,儒教国家不可能存在于真空之中,它还处于一个国家体系之中。儒教国家实行孔孟之道,所以它是文明的象征。而周围的国家或部族如果没有实行圣人之道,则它们就是落后的蛮夷。从国家哲学的层面来看,夷夏之辨强调了儒教国家对于外部的区别性和优越性。所以,从消极的方面来看,国家必须“修政事、攘夷狄”(《文集》卷十一,《钱申封事》,第573页);从积极的方面来看,“用夏变夷”就是儒教国家的外部责任,从这点来看,国家可能会具有外部攻击性。^[31]

从理本论、二重人性论等哲学思想出发,朱子对中国传统的国家哲学进行了一番鉴别取舍,进而阐发了自己的国家哲学,从而真正从哲学高度论证了国家的起源、性质和目的等问题。诚如钱穆先生所说,朱子不但“能集北宋以来理学之大成,并亦可谓其乃集孔子以下学术思想之大成”。^[32]其实,在我看来,朱子的国家哲学同样是集中国国家哲学之大成,从而具有重要的地位。

注释:

[1] 需要指出的是,本文所使用的“国家哲学”这一概念指的是关于国家的哲学思考,而不是指一个国家的官方哲学。就此而言,国家哲学与国家思想有较大的区别。故而本文关于朱子国家思想方面的论述如经界、理财、德治和兵制等就从略。另一方面,朱熹的国家思想相对于前人来说,创获也不多。就一个国家的官方哲学意义上的国家哲学,《国家哲学论》一书有较为系统的研究。具体可以参见任吉梯等:《国家哲学论》,安徽人民出版社2000年版。

[2] [宋]朱熹:《四书章句集注·大学章句序》,中华书局1983年版,第1页。除需要特别注明外,后文引用《四书章句集注》均随文引。

[3] [宋]黎靖德编:《朱子语类》卷一,中华书局1986年版,第5页。除需要特别注明外,后文引用《朱子语类》均随

文引。

[4] 尚书·周书·泰誓》转引自《孟子·万章上》。

[5] 朱熹：《四书或问》，上海古籍出版社、安徽教育出版社2001年版，第136页。

[6] 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七十，《读苏氏纪年》第3388页。朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第二十三册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版。下文关于朱子文集的引用和注释全部来自《朱子全书》，并把《晦庵先生朱文公文集》简称为《文集》。除需要特别注明外，后文引用《文集》均随文引。

[7] “只是一个阴阳五行之气，滚在天地中，精英者为人，渣滓者为物，精英之中又精英者，为圣，为贤，精英之中渣滓者，为愚，为不肖”。参见《朱子语类》卷十四，第259页。

[8] 陈来：《宋明理学》，辽宁教育出版社1991年版，第166页。

[9] “宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”《文集》卷七十，《读大纪》，第3376页。

[10] 刘泽华主编：《中国政治思想史》（隋唐宋元明清卷），浙江人民出版社1996年版，第312页。

[11] 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版，第203-208页。

[12] “人之所以有善有不善，只缘气质之稟各有清浊”。《朱子语类》卷四，第68页。

[13] [英]以赛亚·伯林：《两种自由概念》，《自由论》，胡传胜译，南京：译林出版社2003年版，第200页。

[14] “臣闻昔者帝舜以百姓不亲、五品不逊，而使契为司徒之官，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。又虑其教之或不从也，则命皋陶作士，明刑以弼五教，而期于无刑焉”。看来，国家强制力的存在是针对不服从伦理教导的行为的。强制力是国家的根本特征，而它也是由于道德的考虑才应运而生的。朱熹：《文集》卷十四，《钱申延和奏札一》，《朱子全书》第二十册，第656页。

[15] 就此而言，朱子是赞成程颐“刑罚立而后教化行”的观点。“发下民之蒙，当明刑禁以示之，使之知畏，然后从而教导之。自古圣王为治，设刑罚以齐其众，明教化以善其俗，刑罚立而后教化行。”如果不是国家的强制力的存在和使用，就会导致“善教无由而入”，即导致道德教化无法进行。（《伊川易传·蒙》）而朱子的相关观点可参阅朱熹：《文集》卷四十五，《答廖子晦第十四书》，《朱子全书》第二十二

册，第2099-2101页。很明显，刑罚是国家的核心特征。上述引证说明国家是实现道德教化的先决条件。

[16] “理，无有不善”，《朱子语类》卷四，第67页。

[17] 《周易·系辞下》

[18] 赵馥洁：《朱熹“理”的价值内涵》，《中国哲学史》1997年第4期，第51页。

[19] [英]鲍桑葵：《关于国家的哲学理论》，商务印书馆1995年版，第188页。

[20] 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社1988年版，第325页。

[21] 石元康：《当代自由主义理论》，上海三联书店2000年版，第2页。

[22] [加拿大]威尔·金里卡：《自由主义的个人主义和自由主义的中立性》，收入氏著《自由主义、社群和文化》一书中文版的附录一，上海世纪出版集团2005年版，第245页。

[23] “圣人者，人伦之至也”。《孟子·离娄上》。

[24] 朱子改变了儒家传统对“皇极”中的“极”一词以“大中”来诠释的做法，而是主张“盖皇者，君之称也，极者，至极之义、标准之名，常在物之中央，而四外望之以取正焉者也。故以极为中之准的则可，而便训极为中则不可”。《文集》卷七十二，《皇极辨》，第3454页。

[25] 《朱子全书》第十三册，《通书注》，第108页。

[26] 《大学》。

[27] 《论语·子路》。

[28] 《孟子·梁惠王上》。

[29] 就此而言，颇有些不同观点。萧公权在《中国政治思想史》（一）中的第二章《孔子》中认为，孔子有教民重于养民的思想。萧氏的观点可参阅辽宁教育出版社1998年版，第60页。而当代新儒家徐复观则为孔子辩护，他认为孔子的思想应是养民重于教民，而以立教为第一的政府则是极权主义的。徐的观点参阅徐复观：《论论语“民无信不立”》，《儒家政治思想与民主自由人权》，台北：八十年代出版社1979年版，第193页。

[30] 孟淑慧：《朱熹及其门人的教化理念与实践》，国立台湾大学文史丛刊，2003年版，第174页。

[31] 朱子认为自“古先圣王”以来，就“强本折冲，威制夷狄”。《文集》卷十三，《垂拱奏札三》，第637页。

[32] 钱穆：《朱子新学案》（上），巴蜀书社1986年版，第1页。

（作者单位：厦门大学哲学系 福建 厦门 361005）
（责任编辑：夏也）