

漢末“清流”與“仁義”孟學

馬 彪

- 一 “清流”的孟學道德實踐
- 二 “獨行之輩”的“清流”品行
- 三 “依仁蹈義”的社會良心
- 四 “捨命不渝”的士人壯舉
- 五 以“仁義”實現天意民心

一 “清流”的孟學道德實踐

趙岐高度評價《孟子》為“包羅天地，揆敘萬類，仁義道德，性命禍福，粲然靡所不載。帝王公侯遵之，則可以致隆平，頌清廟；卿大夫士蹈之，則可以尊君父，立忠信；守志厲操者儀之，則可以崇高節，抗浮雲。有風人之托物，《二雅》之正言，可謂直而不倨，曲而不屈，命世亞聖之大才者也。”（《孟子章句》）

朱熹曾稱讚東漢士人精神曰：“三代而下，惟東漢人才，大義根於其心，不顧利害生死，不變其節。”（《朱子語類》卷 136）

顧炎武讚美東漢士風曰：“黨錮之流，獨行之輩，依仁蹈義，捨命不渝，風雨如晦，雞鳴不已，三代以下風俗之美無尚于東京者。”（《日知錄·兩漢風俗》）

趙岐本人是身陷黨禍的漢末士大夫，他在對《孟子》的評價中不但讚美了孟子思想的正言不屈，同時也抒發了“崇高節，抗浮雲”之“守志厲操者”的自身豪情。朱熹是南宋黨爭中被“偽師”、“偽學”罪名的受害者，顧炎武乃提出“天下興亡，匹夫有責”口號的明朝遺老，二者均以其古今貫通的視角精闢地概括了東漢“清流”黨人的品格、行為。三人所處的時代、立場雖有所不同，卻異口同聲地發出對漢末士人“仁義道德”、“大義根於其心”、“依仁蹈義”的讚歎，與其說這是偶然的巧合，不如說他們道出了一個事實：東漢“清流”黨人之所以名垂史冊，是因為他們是當時實踐儒家、特別是孟子“仁義道德”精神的典範。具體地說，“獨行之輩”是“清流”的品行特徵，“依仁蹈義”是這種特徵得以產生的原因，“捨命不渝”則是其人格的終極表現。而這三方面又無不表現為東漢士人勇於實踐“仁義”孟學的精神風貌。

二 “獨行之輩”的“清流”品行

“獨行”，即志行高潔、不同流俗的“儒行”。《〈小戴〉禮記·儒行》：“過言不再，流言不極；不斷其威，不習其謀。其特立有如此者。”孔穎達疏曰：“世治不輕，世亂不沮，同弗與，異弗非也。其特立獨行有如此者。”韓愈《伯夷頌》有曰：“士之特立獨行，適於義而已。”顧炎武稱讚的就是漢末黨人“適於義而已”的高潔志行。

東漢黨人有平天下之高潔志行是從平時自身修養做起的。孟子說：“君子之守，修其身而天下平。”（《盡心下》）如何進行自我修養呢？孟子說得很具體，他認為就是要從克服日常物質欲望做起，即“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。此天之所與我者也。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。”也就是說人“心”之所以“大”於耳目，因其能“思”。若凡事先能用心思考，就不會被耳目之欲侵奪自己的意志。

孟子所言“大”與“小”的不同，應該說正適用於東漢末年君子與小人、清流與濁流的區別。漢末黨人在與“濁流”政治勢力對抗中最看重的就是這種為人端正、為政清廉的“大人”品格，比如人稱“關西孔子”的大經學家楊震曾官至安帝朝太尉的高職，但仍以為政清廉著稱。當他還是東萊太守時，一次途徑昌邑，“故所舉荊州茂才王密為昌邑令，謁見，至夜懷金十金以遺震。震曰：‘故人知君，君不知故人，何也？’密曰：‘暮夜無知者。’震曰：‘天知，神知，我知，子知。何謂無知！’密愧而出。”（《後漢書·楊震列傳》）其子楊秉官至桓帝朝太尉，也是為人清心寡欲，嘗自稱“我有三不惑：酒、色、財也。”（同上）士人之為人清白，為人清廉的“清流”人品與當時宦官、外戚之腐敗確實形成鮮明的對照。

然而，這種個人主體自律的實現還僅僅是獨善其身，但是在東漢黨爭中一個特別值得注意的現象是：“黨人”在與朝中惡勢力鬥爭的過程中，逐漸產生了一種所謂“共同心志”的士人群體意識。這種群體意識首先來自于士人之間志同道合的關係，正如《後漢書·黨錮列傳》所云：“（李）膺與廷尉馮緄、大司農劉祐等共同心志，糾罰奸悖。”正因為如此，當時“黨人”自稱“同志”，社會上則稱他們為“士類”。這種“共同心志”往往是隨領袖人物的出沒而增減的，如陳蕃在朝中受重用後，“徵用名賢，共參政事，天下之士，莫不延頸相望太平”（《後漢書》本傳）；相反，“李固見廢，內外喪氣”（《後漢書·李杜列傳》）。

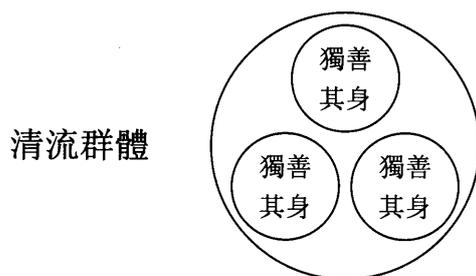
“共同心志”在“黨爭”中直接表現為士人的聯合行動，而這種聯合也有其自發向自覺的變化過程。如順帝朝中外戚、宦官日益“繁熾”，卻裝出一副整頓吏治的樣子，于漢安元年“選遣八使徇行風俗，皆耆儒知名”，其最年輕的使者張綱，獨埋車於洛陽都亭，不肯出發，曰：“豺狼當路，安問狐狸！”（《後漢書·張綱列傳》）上疏指斥外戚。而其他使者“案察天下，多所劾奏，其中並是宦者親屬。”（《後漢書·李固列傳》）這次由朝廷送派的徇行使者，因為皆為士大夫，故而在案察中因有“共同心志”把矛頭一致指向了外戚、宦官，這行動因為並無事先謀劃，應屬一次自發聯盟。後來由於“黨爭”日趨激烈殘酷，世人的“共同心志”就往往表現為有預謀的自覺行為。比如梁冀鳩殺質

帝之後，李固、胡廣、趙戒、杜喬等人謀立清河王之舉；地方士人李雲上疏直諫而被捕入獄後，陳蕃、楊秉合力相救；李膺、馮緄、劉祐共同糾罰宦官等事件皆屬此類。除了朝中士大夫與外戚、宦官的共同鬥爭之外，此時士人的“共同心志”還明顯表現為朝野士人的遙相呼應，聯合行動。

東漢時期，太學生參與朝政是在野士人與朝中士大夫聯盟的重要形式，也是我國各代青年學生作為政治群體第一次登上歷史舞臺，他們以自己血氣方剛的勇敢精神為東漢清流注入了無限活力。宦帝永興年間，士大夫朱穆出任冀州刺史，適逢宦官趙忠喪父，葬于州內，當朱穆聽說趙忠竟然僭越制度用玉匣為葬時，立即進行案驗。結果“發墓刨棺，陳屍出之，而收其家屬。”為此，桓帝大怒，“征穆詣廷尉，輸作左校。”於是有太學生劉陶等數千人詣闕上書訴訟，言辭激烈，曰：“當今中官近習，竊持國柄，手握王爵，口含天憲……而穆獨亢然不顧身害……故竭心懷憂，為上深計。臣願鯨首系趾，代穆校作。”桓帝迫於壓力，只得赦免朱穆（《後漢書·朱穆列傳》）

除太學生參政之外，私學門生、弟子、更是其在朝為官老師的政治後盾。順章時，司隸校尉虞詡堅持與宦官張防鬥爭而入獄，“於是詡子顛與門生百余人，舉幡候中常侍高梵車，叩頭流血，訴言枉狀。”虞詡得赦免（《後漢書·虞詡列傳》）。桓帝時，梁冀害死李固，暴屍於四衢，“令有敢臨者加其罪。固弟子汝南郭亮……乃左提章鉞，右秉鐵鑕，詣闕上書，乞收固屍。”（《後漢書·李固列傳》）

所以對“獨行之輩”應該理解為一種恪守君子仁義準則的“清流”群體，這是以往任何時代所未曾有的時代精神特徵。



獨善其身之“獨行之輩”的集合即恪守君子仁義準則的“清流”群體

三 “依仁蹈義”的社會良心

孔子分別提出“仁”與“義”的重要儒家概念之後，孟子又論述了二者的相互關係曰：“仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”（《告子上》）東漢“清流”士人則以自己的行動進行了“仁義”之心路的實踐。而這條心路的成立，又不外於孟子著名的“四端”心性說：“惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孫丑上》）

所謂“清流”、“濁流”之爭，表面是貪婪腐敗與反腐倡廉之爭，說到底還是善與惡之爭，士人之所以大膽地與惡勢力抗爭是因為他們有一個基本的信念，即相信人只要努力發揚“惻隱”、“羞惡”之善端就能夠具備“仁義”道德之心，即朱熹所云“大義根於心”。而有此“仁義”方可談“禮”、“智”。

楊氏是被譽為“關西孔子”的經學世家，其“四知”、“三不惑”的“清流”品行，也不能不說正是出自“仁義”學說的必然產物。楊震拒不受賄的理由是“天知，神知，我知，子知”，其意在於他相信人當有仁愛之心，此乃天地鬼神人所共知的主觀善心。有仁有義方為君子，不仁不義那是小人。正是由於他相信內在道德主體的存在，所以他為自己訂立了絕不受賄的道德標準，以此拒絕包括行賄等在內的外在惡的誘惑。

“仁義”之學畢竟是一門道德實踐的學問。“清流”士人也不是一般舞文弄墨的學究，他們通曉孔孟“仁義”學問，並沒有停留於坐而論道，而是身體力行地進行主觀道德修養，以便實現特立獨行之道德品行：

通曉“仁義”之學 → “仁義”道德之修養 → “清流”品行表現
(根源於儒學) (自律於內心) (廉潔於外表)

值得指出的是，通曉“仁義”之學並不等於就一定能夠做到道德自律。換言之，並非所有士人都可以列為“清流”的。我們發現“清流”士人是非常重視自己的名節，而鄙視那些有才無德之輩的。以《孟子》學者趙岐為例，據《後漢書》本傳傳載：“岐少明經，有才藝，娶扶風馬融兄女。融外戚豪家，岐常鄙之，不與融相見。”本傳注引《三輔決錄》云：“岐亦厲節，不以妹登之故屈志於融也。與其友書曰：‘馬季長雖有名當世，而不持士節，三輔高士曾以衣裾其門也。’”又據本傳載：漢桓帝時，趙岐曾出任河東郡、皮氏縣長，“會河東太守劉祐去郡，而中常侍左悺兄勝代之，岐恥疾宦官，即日西歸。”這三條史料說明，在“黨爭”時期象趙岐一類士人是很講究“厲節”的，即使馬融是自己的姻親，又是當代名儒，但因為他一一是“外戚豪家”，二是“不持士節”，所以“鄙之”，不與之往來。不僅趙岐不與之往來，而且“三輔高士”都不與之往來。因為恥于與宦官為伍，他又寧可棄官不作。趙岐堅持不與外戚、宦官同流合污，鄙視“雖有名當世，而不持士節”者，應該說是當時“清流”士人嚴于道德自律的真實反映。

西方人認為知識份子從來是所謂“社會良心”，東漢“黨人”對此稱語號亦可謂當之無愧。如前所述，東漢士人一旦成為黨人，其個人行為的獨善其身已經變成了所謂“清流”的道德群體行為。也就是說，他們所關心的已經不僅僅是個人一己的清白廉潔，而具備了以天下為己任的宏大抱負。劉義慶在《世說新語·德行》中對李膺“欲以天下名教是非為己任”的讚語，正概括了當時黨人清流作為“社會良心”的本質特徵。在這種“社會良心”的驅使下，“清流”的一大人格特點即立志“澄清”天下。比如，桓帝時著名“黨人”范滂，少厲清節，曾作為清詔使案察地方，史稱“滂登車攬

轡，慨然有澄清天下之志。及至州境，守令自知臧汙，望風解印綬去。其所舉奏，莫不壓寒眾議。”（《後漢書·黨錮列傳》）

所以說，當時的士人是從實踐孟子“惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也”理論出發，努力實現自我道德主體的嚴格自律，最終具備了“清流”之廉潔奉公品行的。而一旦此個人品行在與朝中惡勢力鬥爭中表現為“党人”行為時，就成為了代表社會大眾意願的社會良心。

四 “捨命不渝”的士人壯舉

孟子倡導的“捨生取義”不是憑空想像出來的，而是由“仁義”出發所產生之“富貴不淫，貧賤不移，威武不屈”（《公孫丑上》）的最終環節。在“清流”黨人不顧利害生死，不變其節的英勇鬥爭中，我們看到的並不是物質的力量，而是“捨生取義”的大無畏精神。

楊震遭宦官陷害，飲鴆自盡前曾慷慨謂其諸子、門人曰：“死者，士之常分。”（《後漢書·楊震列傳》）體現了士人大義凜然，視死如歸的節操。李膺以司隸校尉身份果斷處決宦官張讓弟張朔以後，宦官尋機誣陷他，當時友人勸他逃去，他從容道：“事不辭難，罪不逃刑，臣之節也。”於是自赴詔獄，終被“考死”（《後漢書·黨錮列傳》）。“黨錮之禍”發生時，陳寔曰：“吾不就獄，眾無所恃”，便主動入獄（《後漢書·陳寔列傳》）。范滂被誣為“鉤黨”下獄後，“獄吏將加掠考，滂以同囚多嬰病，乃請先就格，遂與同郡袁忠爭受楚毒。”（《後漢書·黨錮列傳》）

漢末黨爭時期的“捨命不渝”已經不僅限於士人個體之“捨生取義”，而是“黨人”面對強大政敵迫害的大義凜然了。事實上，在激烈的“黨爭”之中，“党人”英名不僅與他們的事蹟緊密相連，從而有所謂“名跡”之稱，而且隨時會有“高名致禍”的危險。桓帝初即位的建和元年，梁冀殺李錮的原因即：“畏固名德終為己害。”（《後漢書·李固列傳》）漢桓帝延熹年間是士大夫與宦官鬥爭異常激烈的時候，許多知名士人被投入囹圄，所以范曄曰：“及党事起，知名之士多被其害”（《後漢書·郭太列傳》）。陳蕃沉痛曰：“今所考案，皆海內人譽，憂國忠公之臣。”在殘酷環境下，“党人”驍將李膺處境最為危險，好友荀爽“恐其名高致禍，欲令屈節以全亂世，為書貽曰‘……頃聞上帝震怒，貶黜鼎臣，人鬼同謀……願怡神無事，偃息衡門，任其飛沈，與時抑揚’”（《後漢書·黨錮列傳》）不久，李膺被捕“考死”，荀爽所恐“高名致禍”的擔憂不幸成為事實。

正是在李膺等一大批英烈“名跡”的激勵之下，士人逐漸把那種社會公認的“名譽”作為自己精神的追求、理想的目標，為此可以置身家性命於不顧。“党人”范滂在獄中與其母訣別時，其母曰：“汝今得與李（膺）、杜（喬）齊名，死亦何恨！既有令名，復求壽考，可兼得乎？”（同上）范母的話道出了當時士人視名譽高於性命的崇高精神追求。很顯然，這種追求除了來自現實中“李杜”精神的感召之外，還可歸因於對孟子“殺身成仁”、“捨生取義”價值觀的認同。

當然，必須承認漢末黨人在黨爭中失敗的同時，其“清流”人格確實受到了極大的打擊。鬥爭的失敗擊潰了他們的精神支柱，經學理論沒能挽救社會危機，這種社會意識的衰落，勢必引起士人人

格，即個人精神的低落，從而帶來士風的消沉。這是一代士人的悲哀，結局正如司馬光所哀歎的：“党人生昏亂之世，不在其位，四海橫流，而欲以口舌救之，臧否人物，激濁揚清，撩虺蛇之頭，躡虎狼之尾，以致身被淫刑，禍及朋友，士類殲滅而國隨之以亡，不亦悲乎！”（《資治通鑒》卷56）然而，失敗、挫折都無法抹殺“清流”士人所開創的道德群體風貌以及“捨命不渝”的驚世壯舉。這是一個偉大的開端，乃中國精神史的壯麗篇章。

“清流”士人那種努力實踐儒家“大義”的精神，給後世留下了一份相當寶貴的精神遺產。例如東漢士人那種為人清白、為政清廉的品格，對前代而言是身體力行孟子“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）的理想人格；對後代而言，則激勵了岳飛、文天祥等志士仁人一身正氣（參見文天祥《正氣歌》（《文山集》十四））。又如，從范仲淹的千古名句“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”（《文正公集》七），我們所看到的難道不也是東漢“黨人”那樣以天下為己任的志氣嗎？北宋抗金的汴京保衛戰中，太學生陳東率眾伏闕上書堅決要求抗戰，獲得京城數萬軍民集會相應（事見《宋史·陳東傳》），其中東漢太學生運動的影響不可低估。再如“戊戌變法”的六君子之一的譚嗣同主動入獄時說“我不入獄，誰入獄？”不僅行為，就連語言也與東漢“黨人”陳寔“吾不就獄，眾無所恃”之語驚人地相似。可見，東漢崇尚“清流”士風為後代留下的是怎樣一種精神傳統。從某種意義上說，這一傳統正是中華文化得以綿延不斷的精神脊梁。

五 以“仁義”實現天意民心

士人以主觀道德自律的努力，達成廉潔奉公的“清流”修養，進而在現實政治鬥爭中表現為對抗惡勢力的殊死搏鬥。這是歷史上第一次士人對孔孟“仁義”道德思想的群體性實踐。在中國官僚制度史上，它標誌著士人完成了從“通經取仕”的祿利追求向努力實踐“修身治國”主張的歷史性轉變。

正如學界周知的那樣，歷代學者對於東漢士人崇尚“名節”的精神，讚譽甚高，這是理所當然的。然而，若論東漢“清流”尚“名節”風氣的形成，其從“祿利”追求轉向“名節”崇尚的沿革變化，也是不容回避的歷史事實（參見拙稿《東漢士風中的“祿利”、“名節”之變》，《北京師範大學學報》1992年第2期；後收入《秦漢豪族社會研究》，中國書店2002年版）。事實上，一旦發現東漢士人本來也是與其他官僚一樣，有其追求“祿利”之狹隘的精神歷史時，我們才能真正感到士人之所以成為“清流”，並不是無本之木、無源之水，而是戰勝了狹隘的自我之後的一種精神的昇華。大體而言，自漢武帝“表彰六經”，誘以仕途之利後，士大夫追逐“祿利”的社會風氣漸成。而東漢“中興”之後，光武帝意欲“偃武修文”更加助長了士人的“祿利”追求。逐“祿利”之風，後來擴展成為學派間的競爭，即“經今古文之爭”。大約在東漢中葉，隨着朝中士大夫、外戚、宦官三種政治勢力格局的形成，出現了“清流”、“濁流”之爭。士風亦由以往對“祿利”的追求轉向對“名節”的崇尚。當時的“黨爭”培育了士大夫的“志節”。士人“名節”清白的自律，發展成為對

群體“共同心志”的追求，於是形成了為後代志士仁人所稱道的“清流”士風。也就是說，東漢的“清流”士風，代表的是一種時代的精神，而這種時代精神自有其兩三百年間的演進過程，並不是一朝一夕所能夠完成的。

那麼，為什麼在東漢時期會出現士人對儒學“仁義”予以群體性實踐的精神呢？這個問題與孟子“君輕民貴”思想在漢代的發展不無關聯，在此稍加探討。

秦漢時期是皇帝制度的始創年代，皇權並不像宋代、特別是明清以後那樣專制獨裁。士大夫議論、諷諫皇帝之事不絕於史書。以秦皇漢武為例，秦始皇是史上著名的“暴君”，但他的每一重大決議幾乎都要經過庭前眾議，皇帝制、郡縣制、焚書之舉無不如此；漢武帝也是個專橫君主，但他卻是史上最早下達“罪己詔”的皇帝。

大臣更是如此，始皇嘗議欲大苑囿，優旃竟當面諷刺曰：“善。多縱禽獸於其中，寇從東方來，令麋鹿觸之足矣。”（《史記·滑稽列傳》）武帝歿後，宣帝儒臣翼奉抨擊其窮兵黷武乃：“暴骨四夷，不可勝數。”（《漢書》本傳）這些明顯的“輕君”現象，在當時的史料中可謂舉不勝舉。不僅如此，最令後代正統論史家不可思議的，還得說是王莽搞古代君王“禪讓”，而且竟然成功了。

其實，就“輕君”、“禪讓”等現象的存在原因而論，不僅由於秦漢時期是中國打破氏族宗法關係束縛，而產生“布衣”皇帝將相的時代；還與當時士人、士大夫崇尚孟子“君輕民貴”理念有很大關係。西漢儒臣谷永上書漢成帝曰：“天下乃天下之天下，非一人之天下。”（《漢書》本傳）王莽、劉秀之時大臣們念念不忘“再受命”之說。至東漢，就更是“儒生學大義，以道事將，不可則止，有大臣之志，以經勉為公正之操，敢言者也。”（《論衡·量知》）東漢中後期由於朝政進入外戚、宦官把持之昏暗時期，儒生經常以所學“大義”議論帝王與人民的關係，如王符在《潛夫論》中曰“帝以天為制，天以民為心。民之所欲，天必從之。”（《過利》）“制”，《說文》曰：“裁也。”即制裁、裁斷之意。在王符看來，帝王是按照上天的裁斷行事的，而上天又因為“以民為心”，所以必然服從“民之所欲”。漢代自董仲舒唱“天人感應”之說，皇帝都是以“天子”自稱的，至王符則直言“民”乃天之心，天必服從於民，那麼“以天為制”的帝王當然就必須受制於“天必從之”的“民”了。孟子“民為貴，社稷次之，君為輕”（《盡心下》）的民本思想，在漢儒這裏已經發展成為：既然“天”必須服從於“民”，那麼“天子”欲尊崇天意，就必須順從民心的命題了。

王符的觀點代表了什麼人的立場呢？據《後漢書·王符列傳》載：“自和、安之後，世務遊宦，當塗者更相薦引，而（王）符獨耿介不同於俗，以此遂不得升進。志意蘊憤，乃隱居著書三十餘篇，以譏當時失得，不欲章顯其名，故號曰《潛夫論》。”王符是東漢後期因“耿介不同於俗”而一生未仕，身隱而心不隱的士人典型。所著《潛夫論》的內容處處顯出這位“潛夫”的憂國憂民之心。可見，他正是漢末憤世嫉俗的士人代表。

然而，王符所謂由民心所反映的天意與帝王、官僚、士人、百姓之間究竟具有怎樣的關係呢？王符沒有回避這一問題，他借用《易》“天道虧盈以沖謙”的話予以發揮，曰：“故仁以義費於彼者，天賞之於此；以邪取於前者，衰之於後。是以持盈之道，挹而損之，則不可以免于亢龍之悔、

乾坤之愆矣。”（《過利》）他在這一頗有些道家禍福辯證法味道的盈損命題中，道出了“仁義”在民心與天意之間的位置。即任何人只要行以“義”舉的話，必得“天賞”；若“以邪”行事的話，雖可獲一時之榮亦必將“衰之於後”。孟學在此時不僅呈現出融合儒道各家的綜合趨勢，其正義與邪惡、盈損、賞罰之正反命題的提出又不能不說是當時“清流”、“濁流”政治勢力對立背景下的理論創新。若將此論與本文開頭所引用趙岐讚譽《孟子》為“仁義道德，性命禍福”之學，應該為“帝王公侯遵之”，“卿大夫士蹈之”，“守志厲操者儀之”（《孟子章句》）的觀點相對比的話，就不難發現二者同樣，是當時融入孔子“仁”學、道家“禍福”辯證思維和漢代“天人感應”公羊學的東漢孟學：

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{仁義之德} \rightarrow \text{正直“清流”} \rightarrow \text{福民之天賞} \\ \text{邪惡之心} \rightarrow \text{兇惡“濁流”} \rightarrow \text{禍民之天罰} \end{array} \right\}$$

正是由於東漢孟學能夠將“仁義道德”之抽象原理與“性命禍福”等具體世象有機地予以融合，這就使儒學積極入世的學問具有了可實踐性的特徵。所以說，東漢“清流”士人所“根於心”的“大義”雖說可以籠統地歸結於儒學，更準確地說是植根於這種東漢孟學的。因為他們相信只要在主觀上努力實踐“仁義”道德，就能夠使個人乃至群體之善“性”不斷發揮，最終知曉代表民心的天“命”，承擔為民眾避“禍”造“福”的大任，為此他們不惜勞筋骨、苦心志，最終成就了“不顧利害生死，不變其節”之中華民族的精神傳統。

（山口大學人文學部教授）