

比较视域下的理欲之辨探析

陈婷婷

(安徽大学 外语学院,安徽 合肥 230601)

[摘要]作为理学命题的理欲之辨至今仍有重要的讨论价值。首先从批评新学、重塑新官学以及出入佛道、重建新儒学两个方面阐述理欲之辨的主要论旨,其次从理与欲概念及其相互关系入手揭示理欲之辨的重要内涵,最后对于理欲之辨的有益启示进行总结与反思。立足比较视域,围绕理欲之辨的论旨、内涵和启示等理论思考,对于深刻领会和正确评价理欲之辨,服务于思想道德建设理当具有一定借鉴意义。

[关键词]比较;理学;理欲之辨;探析

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.01.010

理欲之辨是宋明理学的重要内容,更是程朱理学的核心命题。“存天理、灭人欲”作为程朱理欲之辨的重要主张,不仅受到来自理学内部的驳辨,更是遭到来自理学外部的攻讦。

一、理欲之辨的论旨

程朱理学的形成是宋王朝独特的政治、经济、社会和文化等因素共同作用的结果。高度的中央集权和崇文尚儒的文官制度为文化发展提供了稳定的政治环境,科学技术进步和社会经济发展为文化繁荣创造了有利的物质条件,儒释道的交流融合与开明的文化政策又为文化创新注入强劲的思想活力。作为程朱理学的核心命题,理欲之辨具有鲜明的理论宗旨。

(一)批评新学,重塑新官学

程朱理学作为中国封建社会后期的官方哲

学历经六七世纪,然而发展的路途并非一帆风顺。随着经济社会的发展和科举制度的推动,北宋官学与民间书院交相辉映,一时间学派林立,思想家辈出,宋朝中叶迎来了中国历史上又一次思想创新与文化发展的百花齐放。“宋朝是一个崇道重儒尚佛的时代。”^[1]儒家、释家与道家都获得了长足发展,它们鼎足而三,排斥与交融并存,宋代儒学由此也迎来了新的发展阶段,出现了新学(王安石)、朔学(司马光)、蜀学(苏洵、苏轼、苏辙)、关学(张载)、洛学(程颢、程颐)等新儒学学派。虽说他们大都属于儒家士大夫阶层,但由于身份地位、价值取向、理想目标等不同,又表现出较为明显的学派特征,彼此之间既相互争鸣,又彼此借鉴,为宋代新儒学发展增添了斑斓的色彩,提供了极其重要的思想资源。

新学,即“荆公新学”,是由王安石所开创的

一度处于官学地位的新儒家学派。为了改变北宋王朝积贫积弱的窘迫,王安石在宋神宗的支持下发动了一场历经坎坷、虽败犹荣的“熙宁变法”。王安石虽然在历经两次罢相后远离政治中心,但是他所开创的“荆公新学”却由于神宗、哲宗乃至徽宗一朝继续推行新法而主导官学前后长达半个多世纪。王安石新学虽然凭借政治势力试图重新垄断儒学,然而事与愿违,它同时遭到来自朔学、蜀学和洛学等不同学派的抵制与批判。二程洛学就是站在理学立场对新学提出批评。“可以说,道学的王霸、义利、理欲之辨主要是针对王安石新学的,道学与新学的对立以及南渡以后‘道学集团’与‘官僚集团’的对立,是两宋政治文化发展的一条主线。”^[2]以王霸、义利与理欲之辨为例,王安石出于富国强兵(“理财”与“整军”)的目的,公开主张功利主义,他说:“所谓理财,理财乃所谓义也。一部《周礼》,理财居其半,周公岂为利哉?”^[3]王安石从经典文献出发提出义利统一思想,他认为:理财就是义,以“理财”为宗旨的变法本身就是“义”的表现,而非理学家所批评的“好利”之事。然而在二程兄弟的洛学看来,王安石追求“理财”是一种出于私心的“霸者之事”,程颢说:“得天理之正,极人伦之至者,尧、舜之道也;用其私心,依仁义之偏者,霸者之事也。……故诚心而王则王矣,假之而霸则霸矣,二者其道不同,在审其初而已。”^[4]程颢用“天理”和“私心”来区分“王”和“霸”,将王霸之别归于有无“诚心”,批评王安石新学的结果只能导致利兴德衰的混乱局面,他说:“设令由此侥幸,事小有成,而兴利之臣日进,尚德之风浸衰,尤非朝廷之福”^[5]。

随着“熙宁变法”的失败和北宋王朝的覆灭,“荆公新学”失去了官方支持,再加之其他学派的不断攻讦而很快走向衰落。与此相反,二程洛学则沿着自己的理论方向继续发展。“程颢、程颐兄弟把儒家学说向着抽象的方向和玄妙精深的方向以及专从事于个人身心修养的方向推进,更由其一传再传的弟子们推波助澜,到南宋

便形成了理学这一学术流派。”^[6]这个最终被确立为南宋官方哲学的“程朱理学”,其间虽也屡遭朝廷禁止(如庆元党禁),但又总能在短期内获得解禁,终于上升至国家官学,成为中国封建社会后期的正统意识形态。

程朱理学从它产生之时就有着强烈的担当意识和救世精神,理欲之辨也自然服从并服务于这个思想论旨,而从普通学术流派上升为国家官方哲学正是程朱理学治世思想从理论走向实践的呈现与升华。

(二) 出入佛道,创建新儒学

程朱理学的兴起是当时社会历史发展与文化思潮变迁的产物。隋唐以来,儒释道三教融合趋势加快,但与释道盛行相反,“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏焉”,^[7]甚至出现王阳明所谓“抛却自家无尽藏,沿门持钵效贫儿”^[8]的窘况,如此不堪与尴尬情形深深地刺痛了具有强烈治世情怀的儒家士者们,从唐末韩愈、李翱推动儒学复古运动到宋初三先生(孙复、胡瑗和石介)开启理学风气之先,直到北宋五子(周敦颐、程颢、程颐、邵雍、张载)终于创造转化出被称为“新儒学”的理学流派。

宋代新儒学的创立过程同时也是新儒家回归儒家、批评释道的过程,理欲之辨是他们理论争锋的重要焦点。被称为“理学开山”的周敦颐,此时想着要重新为人们确立一个走向圣人的标准和规范,而“主静”“无欲”正是通向其所谓“人极”的阶梯,他说:“圣人定之以中正仁义,(圣人之道,仁义中正而已矣。)而主静,(无欲故静)立人极焉。”^[9]如果说周氏的“无欲”还未曾与“天理”相对应,而经过朱熹注解则将这种对立凸显起来,成为程朱理学“存理灭欲”思想源头之一。“圣人太极之全体,一动一静,无适而非中正仁义之极,盖不假修为而自然也。……敬则欲寡而理明,寡之又寡,以至于无,则静虚动直,而圣可学矣。”^[10]周敦颐并非真正的反佛者,他出入佛道,但最终归为儒家,他独创“濂学”,建立一个异于佛道、无极而太极的理学世界观,奠

定了他作为“理学开山”的地位。

程颢、程颐正是沿着周敦颐等理学先驱的脚步,开创一条出入释老又回归孔孟的新儒学道路。程颢“自十五六时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸《六经》而后得之”^[11]。正因为出入于老释很多年,复归《六经》的程颢才能融汇佛道,终于“体贴”出“天理”二字,成为宋代新理学的真正开创者;曾经受学于周敦颐的程颐,也和兄长程颢一起举起宋代儒学复兴的大旗。作为程颐四传弟子,朱熹“早年曾沉浸于禅学,自绍兴二十三年(1153年)拜师李侗后,‘只教圣贤言语’,使之领悟到‘毕竟佛学无是处’,于是学术思想一变而大有长进,为他后来阐发洛学,集周敦颐以下北宋以来理学之大成,为创立闽学奠下了坚实的基础”^[12]。可以说,程朱诸子同样都是出入佛道而又最终归宗儒家,以儒家积极入世的精神和格致诚正的情怀使传统儒学迎来发展的更高阶段。

从二程到朱熹,他们都以高度凝练的“天理”作为批判、吸收与超越释老的理论武器,理欲之辨由此既构成他们彼此论争的主要论题,又体现了自身理学体系的内在旨归。

二、理欲之辨的内涵

理欲之辨蕴含着理与欲之各自内涵以及理欲相互关系等内容,由此首先需要就理欲两个概念加以界定,继而就理欲之辨的蕴含进行讨论。

(一)理欲何谓

“理”既涵盖物质世界规律,又包括精神世界准则。“理”之本义,许慎说道:“治玉也。从王,里声。”^[13]“理”概念经历一个从本义(雕琢玉器)到引申义(纹理、分理、条理、义理、天理)的不断演变过程。先秦时期就已经是在引申义上使用它。被视为道家著作的《黄帝四经》就有“执道循理,必从本始,顺为经纪,禁伐当罪,必中天理”^[14]之说,其中“理”与“天理”概念对于先秦各家各派都产生直接或间接的影响。孟子

既在道德层面以“义”视“理”,又在物质层面以“条理”释“理”,不过由于“义”在于“我固有之”,它为后世从内在意义使用“理”提供可能。荀子所谓“明于天人之分”,无意阐发“理”的超越意义,不过从人伦道德与社会治理层面为后世提供另一解释途径。作为荀子的弟子,韩非发挥了荀子的重法思想,他的“不逆天理,不伤情性”(《韩非子·大体第二十九》)忠告,蕴含着被后人加以发挥的思想因子。庄子同样使用过“理”与“天理”,不过他以“自然之纹理”称说“天理”表现出明确道家立场。集中体现先秦“理”与“天理”概念的是《礼记·乐记》,它首次将“天理”与“人欲”并举,进而提出“礼也者,理之不可易者也”,成为程朱诸子阐发理欲关系的最重要思想来源。

汉代以降,随着玄学兴起以及道教与中国化佛教形成,“理”和“天理”被赋予了更多的佛道意蕴,如魏晋玄学的以“无”“有”论“理”,佛教的以“空”论“理”,所有这些无疑也为程朱创建和完善理学体系提供思想之源。虽然程颢曾说:“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来”,^[15]但是他所谓“天理”实为源于对传统儒道释的批判吸收和更新创造。

莫之为而为,莫之致而致,便是天理。^[16]

天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。^[17]

由此观之,二程的“天理”并非凭空产生,而是对孟子、荀子思想的综合。二程直接将孟子所谓“莫之为而为,莫之致而致”的“天命”称之为“天理”,说它不为个人所计较、所窥探;借用荀子所谓天行之常的永恒性,肯定天理概念的超越性,不因人为因素而改变。不仅如此,二程还把“天理”视为人之所以为人的形上根据,他说:“人之所以为人者,以有天理也。天理之不存,则与禽兽何异矣?”^[18]显然,这是二程兄弟对于孟子人禽之辨的理学式回答,天理超越先儒之“仁”成为人之为人的最高原因。与此相应,二程将儒家最为推崇的“中庸”推高到“天理”的地

步,又严厉批评佛家违背人伦是“何其陋也”!

“极高明而道中庸”,非二事。中庸,天理也。天理固高明,不极乎高明,不足以道中庸。中庸乃高明之极。^[19]

或问:“《维摩诘》云:‘火中生莲花’,是可谓希有。在欲而行禅,希有亦如是,此岂非儒者事?”子曰:“此所以与儒者异也。人伦者,天理也。……释氏推其私智所及而言之,至以天地为妄,何其陋也!”^[20]

总之,二程自家体贴的“理”或“天理”既有对于历史思想资源的批判与继承,也有独具时代特色的创新式阐发。作为程颐理学思想的嫡传者,朱熹把“理”作为自身哲学体系的最高范畴。“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。”^[21]“所谓天理复是何物?仁、义、礼、智,岂不是天理?君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友,岂不是天理?”^[22]在朱熹思想体系中,“理”与“天理”是同义的,它涵盖了宇宙万物与人世纲常,人们不能否定和改变,而只能去认识和遵循。

在讨论了何谓“理”之后,我们还需要就“欲”之内涵进行思考。就“欲”的字源意义来看,许慎说:“贪欲也。从欠,谷声。”清代文字学家段玉裁将其加以分梳与细化,他说:“感于物而动,性之欲也,欲而当于理,则为天理,欲而不当于理,则为人欲,欲求适可斯已矣,非欲之外有理也。”(《说文解字注》)段氏以“理”论“欲”,主要是因为受到乃师戴震影响使然。实际上,“欲”在先秦更多是一种中性词。“富与贵,是人之所欲也”(《论语·里仁》),表明孔子并不一概否定物质财富;“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心下》),表明孟子对欲望的谨慎态度,“寡欲”思想对后世影响甚大。相比之下,道家对“欲望”的态度显得相对保守。“见素抱朴,少思寡欲,绝学无忧”(《老子》第十九章),老子这种崇尚自然、质朴寡欲的人生目标又被庄子所继承和弘扬。

儒道两家既然都认同“寡欲”说,事实上都已暗藏着“灭欲”的倾向。

作为异域宗教,佛教对于欲望的态度与道家思想比较接近,它们对于程朱人欲观念的形成不容小觑。佛教把欲望分为善、恶和无记三性,其中“无记”之欲是指那些既非恶、又非善的欲望,佛教对于“无记”欲望的消极谨慎态度为否定人们正常合理的自然欲望提供了可资利用的借口。

在程朱看来,人们所常说的“欲”(人欲)又该如何界说呢?先来看二程的说法:

甚矣,欲之害人也!人为不善,欲诱之也。诱之而不知,则至于灭天理而不知反。故目则欲色,耳则欲声,鼻则欲香,口则欲味,体则欲安,此皆有以使之也。然则何以窒其欲?曰:思而已矣。觉莫要于思,惟思为能窒欲。^[23]

在二程看来,人的耳目口鼻以及身体对外接触所产生的物质欲望就是人欲。虽然“人欲”包含了维持人的生命及生活的物质需要,但他们还是将它视为与“道心”相对的“人心”,并且告诫人们警惕并克服这些超出人们需求的“私欲”。

朱熹继承了二程、尤其是程颐的“人欲”观念,并用“砚子”作喻来解释“天理”与“人欲”,他说:“先生言天理人欲,如砚子,上面是天理,下面是人欲。”^[24]天理人欲相对而生,不可分离,就好比人心虽有是非、好坏之分,但也均指人之一心而已。那么判断“人欲”的标准是什么?朱熹说:“盖修德之实在乎去人欲、存天理。人欲不必声色货利之娱、宫室观游之侈也。但存诸心者小失其正,便是人欲。”^[25]在朱熹看来,人的各种欲望“小失其正”便会滑向“人欲”,显然衡量是否“人欲”的标准便是“正”(即“天理”)。人们不禁要问,难道维持生命必需的“饥食渴饮”也是“人欲”吗?针对质疑,朱熹又说道:“虽圣人不能无人心,如饥食渴饮之类。虽小人不能无道心,如恻隐之心是。”^[26]也就是说,“饥食渴饮”之“欲”在一定限度内是合理的,但如果超过界限就不允许了。朱熹的解释看似充满辩证意味,但

如何把握这个“界限”则又成了一个大难题。

(二)理欲之辨

程朱的理欲之辨与先秦天理与人欲思想密切相关。诚然,《礼记·乐记》已将天理与人欲对举,而“灭天理而穷人欲”无疑成为程朱理欲之辨最直接的思想源头。

人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也……

作者虽未明确天理何谓,但他肯定天理之存在,进而反对无节制的物化(穷人欲),希望人们反躬自省,而不是随物而动,以致灭绝天理。张岱年指出,《乐记》虽然区分了天理与人欲,但还没有把理欲看作是一个严重的问题。^[27]不过,《礼记·乐记》的“灭天理而穷人欲”无疑对于宋儒思考理欲关系产生了深远影响。为了避免“人化物”的危险,程朱毫不隐晦地提出“存天理、灭人欲”的响亮口号,并围绕天理与人欲二者相互关系作了认真而深入的思考。

先看程颢、程颐二兄弟,他们出入佛道,又不满于儒学所受到的挑战,以强烈的理论自觉将“天理”作为自己哲学的形上根基。“人只有个天理,却不能存得,更做甚人也?……然人只要存一个天理。”^[28]“天理”概念不仅是要与佛道相对抗,更为儒学开创哲理化进程奠定了理论基础。“存天理、灭人欲”是程朱理学关于理欲关系的经典表达。程颐说:“不是天理,便是私欲。……无人欲,即皆天理。”^[29]为了说明这个问题,程颢对于《尚书·大禹谟》的“十六字心传”进行诠释。“‘人心惟危’,人欲也。‘道心惟微’,天理也。‘惟精惟一’,所以至之。‘允执厥中’,所以行之。用也。”^[30]程颢把“人心”归为“人欲”,将“道心”归为“天理”,将“人心”和“道心”对立。同样,程颐也将人心与道心对立起来,他说:“人心,私欲也;道心,正心也。”^[31]“人心私欲,故危殆。道心天理,故精微。灭私欲则天理明

矣。”^[32]程颐认同程颢观点,直接将道心(天理)与人心(私欲)对立,他呼唤善治与真儒,警告人们不能放纵人欲、致使天理消灭,他说:“无善治,士犹得以明夫善治之道,以淑诸人,以传诸后;无真儒,天下贸贸焉莫知所之,人欲肆而天理灭矣。”^[33]程颐提出的“人欲肆而天理灭”论断对于朱熹和后世都产生了相当大的影响。虽然这种主张不可避免地具有自身局限性,但是程颐所倡导的“人皆可以为圣人”“圣人亦常人”的命题,为传统知识分子理想人格和社会道德秩序的构建提供了精神样板,虽然他们真正落到实处尚有难度,但是其正面意义无疑值得肯定。

再看朱熹,他继承并发展二程思想,融汇百家、综合创新,建立起繁富细密、前无古人的理学体系。他把“理”视为天地与万物之根源,他强调说:“圣门日用工夫,甚觉浅近。然推之理,无有不包,无有不贯,及其充广,可与天地同其广大。故为圣,为贤,位天地,育万物,只此一理而已。”^[34]就理与欲的关系而言,朱熹将程颐的“人欲肆而天理灭”进行改造,明确提出“明天理,灭人欲”的主张,他说:

孔子所谓“克己复礼”,中庸所谓“致中和”,“尊德性”,“道问学”,大学所谓“明明德”,《书》曰“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”:圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。^[35]

正如学者所言,朱熹所说“既是对二程‘《中庸》乃孔门传授心法’思想的继承,同时又是对道统之传授心法的发展。从而完善了由二程确立的理学道统思想体系。”^[36]在朱熹看来,“天理”不仅指向万物创生者,而且也指向人们道德规范;他将二程理欲之辨推向更高层次,为人们自觉地遵守封建传统道德规范树立最高思想与理论根据。

为了更好地理解程朱理欲之辨,陆王心学的人欲论说恰好可作为一个重要参照。程朱理学与陆王心学作为理学内部两个学术学派,既相互对立、又彼此交融。他们各以理学与心学相互标

榜、争论不已，一个求诸超越的外在(理)，一个归诸内在的良知(心)，但在对于“人欲”问题，他们又有着几乎相同的态度。陆九渊提醒“人主”要务必警惕“人欲横流”的危害，他说：“后世人主不知学，人欲横流，安知天位非人君可得而私！”(《陆九渊集》卷三十四，《语录上》)与朱熹将“天理”“人欲”割裂相似，陆九渊站在心学立场将“欲”与“心”对立起来。“夫所以害吾心者何也？欲也。欲之多，则心之存者必寡；欲之寡，则心之存者必多。故君子不患心之不存，而患夫欲之不寡。欲去则心自存矣。”(《陆九渊集》卷三十二)“欲去则心自存”体现了陆九渊对于孟子“养心莫善于寡欲”的思想继承，与朱熹的“明天理，灭人欲”同样也有异曲同工之妙。在天理与人欲关系问题上，作为心学大师的王阳明又有何种看法呢？我们来看《传习录上》王阳明与其弟子冯恩(字子仁)的一段对话：

子仁问：“‘学而时习之，不亦说乎’，先儒以学为效先觉之所为，如何？”先生曰：“学是学去人欲，存天理；从事于去人欲，存天理，则自正。诸先觉考诸古训，自下许多问辨、思索、存省、克治工夫，然不过欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。……今人欲日去，则理义日浚浚，安得不说？”

从上段对话不难看出，王阳明的心学立场明确无疑，不管是“人欲”还是“天理”，均出自于人们内在之“心”。欲通晓理义，他反对朱子向外求理，而主张从心体上用功，每天“格君心之非”，方能求得内心之欢愉。不管王阳明心学与程朱理学治学路径有多大不同，但是王阳明“去人欲，存天理”与朱熹“明天理，灭人欲”的根本宗旨可谓并无二致。

如此看来，“明天理，灭人欲”已经成为程朱与陆王共同遵循的理论主张，宋明理学这种将天理与人欲对立的做法导致后世学者的质疑乃至批判。王夫之认为：“夫在物者天理也，在己者私欲也。”^[37]王夫之反对宋儒将天理与人欲割裂开来的做法，他说：“圣人欲，其欲即天之理。天

无欲，其理即人之欲。学者有理有欲，理尽则合人之欲，欲推即合天之理。于此可见，人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异。治民有道，此道也；获上有道，此道也；信友有道，此道也；顺亲有道，此道也；诚身有道，此道也。故曰‘吾道一以贯之’也。”^[38]王夫之强调天理与人欲的有机统一及其对于人们私欲合理性的肯定，继承晚明以来对于程朱理学批判的传统，又深深启发了后世思想家的理论反思。戴震无疑是正确解决天理与人欲辩证关系最为重要的思想家之一。戴震首先批判了程朱天理学说的虚伪与危害，他说：

宋儒程子、朱子，易老、庄、释氏之所私者而责理，易彼之外形体者而咎气质；其所谓理，依然“如有物焉宅于心”。于是辨乎理欲之分，谓“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，虽视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲，空指一绝情欲之感者为天理之本然，存之于心。及其应事，幸而偶中，非曲体事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，执其意见，方自信天理非人欲，而小之一人受其祸，大之天下国家受其祸，徒以不出于欲，遂莫之或寤也。凡以为“理宅于心”，“不出于欲则出于理”者，未有不以意见为理而祸天下者也。^[39]

在戴震看来，二程“自家体贴出来”的“天理”不过是借阶老释二家的“如有物焉宅于心”的个人意见，真正的天理绝非什么超越人生与社会的神秘力量。他批判程朱将天理与人欲截然对立的说法，指责他们虽然看到百姓饥寒哀嚎、男女哀伤怨恨以及临死者渴望重生等种种人间欲望，却又非得杜撰一个内在于心的断绝感情欲望的所谓本然“天理”，一旦不幸事情没弄明白，他们便固执己见，并将自己意见视作真理，这种割裂理欲的做法危害甚大，从小的方面说是个人受害，从大的方面看就是天下遭殃。针对程朱的理欲学说，戴震针锋相对、态度鲜明，他自我设问道：“宋以来之言理也，其说为‘不出于理则出于

欲,不出于欲则出于理’,故辨乎理欲之界,以为君子小人于此焉分。今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者也,然则无欲亦非欤?”^[40]戴震又说道:“天理者,节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷,非不可有;有而节之,使无过情,无不及情,可谓之非天理乎!”^[41]戴震以情说理,以欲论理,“理者存乎欲”“节其欲而不穷人欲”成为戴震最富时代气息和启蒙精神的理欲关系论说,也成为后人置评程朱与戴震理欲关系学说的一把标尺。

事实上,朱熹同样也看到节制对于理欲之辨的重要意义。他认为:天理与人欲关系微妙,差别甚微,节制是区别天理与人欲两者的重要尺度。他以饮食和疾病喻示两者区别:“欲食者,天理也;要求美味,人欲也。”^[42]“盖天理者,此心之本然,循之则其心公而且正;人欲者,此心之疾疢,循之则其心私而且邪。”^[43]也就是说,人的自然本性(如食欲)就是天理,但欲望过度(如贪求美食)就变成人欲,因为它不是天性,而是一种病症。“虽是人欲,人欲中自有天理。”^[44]如此看来,朱熹的理欲论说并非不食人间烟火,而是告诫人们要胸怀“天理”,切勿贪婪纵欲。正如任何理论发展常常具有超出创造者预期的影响和后果,“存天理、灭人欲”原本无疑也具有理论与现实的合法性,但随着它给中国传统社会带来的负面效应,这种合法性便因为遭到后世有良知学者的严肃批判而丧失殆尽,这或许是程朱理学家们所始料未及的。

三、理欲之辨的反思

理欲之辨是中国哲学史上的重要思想命题,历史上曾发挥过正反两方面作用。处于全球化和本土化、现代化与后现代化相互交织的当今时代,我们如何正确看待理欲之辨呢?

(一)理欲之辨的积极作用理应肯定

程朱理学以恢复儒家道统、实现儒学复兴为宗旨。程朱理欲之辨正是直面社会发展问题,顺应时代发展要求,旨在为社会树立一个为大家普遍遵守的道德准则,从而实现国家的思想统一与

道德提升。“《春秋》本是严底文字,圣人此书之作,遏人欲于横流,遂以二百四十二年行事寓其褒贬。”^[45]面对社会的人欲横流和道德滑坡,作为社会良知的儒家士者当然不会无动于衷,程朱理欲之辨当然有其现实合理性与历史必然性。正如学者所言,“朱子倡‘存天理、灭人欲’,非是反对吾人正常人欲,而是反对没有天理为基础之人欲。‘存天理、灭人欲’与其说是一个哲学命题,不如说是儒家生命入精微致广大的存在方式。”^[46]正如前文所论,“灭人欲”并不就是“绝欲”,其真正的宗旨在于提倡“节欲”。针对人们的质疑,朱熹就曾有过明确的解释,他说:“人心只见那边利害情欲之私,道心只见这边道理之公。有道心,则人心为所节制,人心皆道心也。”^[47]由此可见,程朱理欲之辨的本义是要为人们各种欲望的野马套上道德的缰绳,为社会树立必不可少的公共秩序与道德原则。就此而论,程朱理欲之辨为推动中华民族哲学思维变革与促进社会长期稳定无疑曾经发挥过积极作用,对此无需怀疑,理当充分肯定。

(二)任何理论都必须与时俱进

程朱诸子正是不满于“儒门淡薄”的困境,面临佛道文化的强势冲击,以一种“舍我其谁”的勇气去接续和弘扬儒家“道统”,他们直面挑战、勇于担当,秉承以我为主、海纳百川之精神去吸收与借鉴佛道思想中的积极因素,从而形成了程朱理学这个统治中国封建社会长达六七百年的官方正统思想。历史车轮滚滚向前,长期置身于封建官学的程朱理学随着时代变迁而遭遇前所未有的理论危机与挑战,这种挑战既有来自理学内部陆王心学的批评,更有来自明清之际顾炎武、王夫之等早期启蒙思潮的抨击。

程朱理欲之辨由于“存天理、灭人欲”的固有理论弊端及其严重社会影响不可避免地受到王夫之、颜元、戴震等思想家激烈批判。事实证明,任何思想与学说都必须因应历史与现实不断与时俱进,方能不为时代与社会所淘汰。面对市场经济冲击与消费主义盛行的今天,当我们回望

传统经典去发掘其中优秀思想精华之时,务必恪守“创造性转化与创新性发展”之基本原则,努力遵循“不忘本来、吸收外来、面向未来”的重要方针。站在新的历史时期再来讨论理欲之辨,人们就会发现:如果将“存天理、灭人欲”转化为“存天理、节人欲”,显然不失为当代社会和芸芸众生提供可资遵循的行为规范和道德高标。

(三)呼唤学术与政治的良性互动

不管是程朱诸子鼓吹“存天理、灭人欲”,还是戴震倡导“理者存乎欲”,都体现了传统儒家格致正诚、修齐治平的学术理想和政治抱负。程朱的理论初衷是否就与戴震截然对立?显然不能如此认定。实际上,程朱“存天理、灭人欲”的说教对象并非普通大众,而是针对当时的皇帝、官僚和士人,意在提醒他们杜绝损害民众利益的自私欲望。正如朱熹在《延和奏扎二》中说:“臣闻人主所以制天下之事者,本乎一心,而心之所主,又有天理、人欲之异。”^[48]从程朱创立书院、贵为帝师,到晚年列入“奸党”,郁郁而终,再到身后追封配享,理学被钦定为官方哲学,人们可以清晰看到学术与政治之间分分合合、若即若离的关系。程朱所论“存天理、灭人欲”的规训,随着理学不断官学化和深度民间化,“存天理、灭人欲”借助政权力量实现重心之置换,转而成为统治者套在普罗大众头上的一副精神枷锁。梁启超曾言:“夫学术者,天下之公器也。”服务政治是“公器”应有之义,但真正参与政治又需要多种因素合力促成。统治者不仅要有“天下英雄尽入吾彀中”的自觉,实现学术与政治的良性互动断然离不开对于“民意”(民生)的尊重。如此,朱熹所谓“存理灭欲”的“人主”之规或许就不会演变成为普通百姓的“忍而残杀之具”吧。

注释:

[1] 杨渭生等:《两宋文化史研究》,杭州:杭州大学出版社,1998年,第592页。

[2] 李存山:《王安石变法的再评价》,中国社会科学网,http://www.cssn.cn/zhx/zx_zrzt/201603/t20160311_2917733.shtml. 2016年3月24日。

[3] 王安石:《王文公文集》(上册),上海:上海人民出版社,1974年,第97页。

[4][5][11][15][16][17][18][19][20][23][28][29][30][31][32][33] 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第451、458、638、424、215、31、1272、367、394、1260、214-215、144、126、256、312、639页。

[6] 邓广铭:《北宋政治改革家王安石》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第402页。

[7] 释志磐:《佛祖统记》,南京:江苏广陵古籍刻印社,1992年,第1949页。

[8] 王阳明:《王阳明全集》(中),上海:上海古籍出版社,2012年,第653页。

[9][10] 周敦颐:《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第6、7页。

[12] 袁尔钜:《从洛学到闽学——综论杨时、罗从彦、李侗哲学思想及其历史作用》,《中州学刊》1991年第1期。

[13][23] 许慎:《说文解字》(第1卷),段玉裁注,北京:中国戏剧出版社,2008年,第40、1145页。

[14] 陈鼓应:《黄帝内经今注今译:马王堆汉墓出土帛书》,北京:商务印书馆,2007年,第107页。

[21] 李书有:《朱子文集·读大纪》,《中国儒家伦理思想发展史》,南京:江苏古籍出版社,1992年,第315页。

[22] 朱熹:《朱子全书》(第23册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第2837页。

[24][34][35][42][44] 朱熹:《朱子全书》(第14册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第389、276、367、389、388页。

[25] 朱熹:《朱子全书》(第21册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第1620页。

[26][47] 朱熹:《朱子全书》(第16册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第2665、2666页。

[27] 张岱年:《中国伦理思想研究》,上海:上海人民出版社,1988年,第134页。

[36] 蔡方鹿:《朱熹〈尚书〉学的影响和地位》,《天府新论》2003年第4期。

[37][38] 王夫之:《读四书大全说》,北京:中华书局,1975年,第277、248页。

[39][40][41] 戴震:《戴震全书》(第六册),合肥:黄山书社,2010年,第209、157、160页。

[43][48] 朱熹:《朱子全书》(第20册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第639、639页。

[45] 朱熹:《朱子全书》(第17册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第2868页。

[46] 高子远:《朱子理欲新论》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》2012年第2期。