

当·代·中·国·学·术·精·品



人民出版社

张立文
／著

心学之路

陆九渊思想研究

当·代·中·国·学·术·精·品



心学之路

陆九渊思想研究

张立文
著

● 人
民
出
版
社

责任编辑:方国根

装帧设计:周文辉

图书在版编目(CIP)数据

心学之路——陆九渊思想研究/张立文 著.

—北京:人民出版社,2008.10

(当代中国学术精品·哲学)

ISBN 978-7-01-007375-0

I. 心… II. 张… III. 陆九渊(1139~1193)—心学—哲学思想—研究 IV. B244.85

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 154110 号

心学之路

XINXUE ZHI LU

——陆九渊思想研究

张立文 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2008 年 10 月第 1 版 2008 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:635 毫米×927 毫米 1/16 印张:26.875

字数:340 千字 印数:0,001—4,000 册

ISBN 978-7-01-007375-0 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

耳善本主人张天(一)

修 订 本 序

哲学是时代精神之华。哲学家却扮演着两重角色:既是时代精神之子,又是时代精神之父。前者就其哲学是时代产物而言,后者就其哲学对后世影响而言。

南宋时代,国势积弱,外患不断,然学术清明,学风鼎盛。“旧学商量加邃密,新知培养转深沉。”这是朱熹在鹅湖之会后对陆氏兄弟(陆九龄、陆九渊)表明学术思维路向和心志的和诗。此后朱陆异同之辨,历元、明、清数代,成为中国学术史、哲学史上“数百年未了底大公案”^①,可见影响之久远。朱陆两人,朱子学(朱学)、陆子学(陆学)两家,可谓时之“双璧”,代之“双星”。他们是时代精神的体现者,时代使命的担当者。

陆九渊的伦理学是以“人当先理会所以为人”,“学为人”、“尽人道”为其出发点,所以称陆氏伦理学为人学伦理学。陆九渊人学伦理学认为,义利公私根于心,亦是性的内涵的一种形式,人通过心性的涵养、剥落、存心、养心,进入“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”的境界,获得人的价值和尊严,实现道德自由。陆九渊人学伦理学对化解和治疗当今人类所面临的人与自然、人与社会、人与人、人的心灵、文明之间的冲突和弊病仍有着启示作用和现实意义。

① 陈建:《自序》,《学统通辨》,明万历二十年线装本。

(一)天地人之才等耳

两宋思想家、哲学家的救世情怀和文化忧患震荡着他们的精神世界,而高举“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的大旗,实现着政治、经济、文化的改革、创新和重构,以满足救世的愿望和文化危机的化解。陆九渊认为南宋王朝“公私之弊日积”,虽表面繁华,但元气已伤。“今风俗积坏,人材积衰,郡县积弊,事力积耗,民心积摇,和气积伤。”^①此“六积”已使国家上虚下竭,陷入深沉的危机和疾病之中,即便是著名的医和与扁鹊都会觉得无法医治而忧虑的:“如人形貌未改而脏气积伤,此和、扁之所忧也。”^②陆九渊对当时社会、文化危机的体认与朱熹的估量相似。朱熹说:“观今日天下之势,如人之有重病,内自心腹,外达四肢,盖无一毛一发不受病者……是必得如卢扁、华佗之辈,授以神丹妙剂,为之湔肠涤胃以去其病根,然后可以幸于安全。”^③挽既倒之大厦,救危机之良药,就是重构儒家道德形上学,这是朱陆都可以认同的,都是自诩为继往圣之绝学的儒家道统的正脉。然而朱陆救治社会危机、文化危机的良方的君臣佐使有所分殊。朱熹救世之急务在于大明“道学”,其“道学”的理论思维理路,是借助于外超越的“天理”权威来诊治危机,“且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”^④。这是道、理在事上、在心外的观念,在陆九渊看来这就偏离了儒家道统,以此来诊治世道人心,并非对症下药。陆氏认为救世的要务在于“立大本”、“知本”,这个“本”就是“心”,只要明了“心”为万有之根本,就可以“存心”、“养心”、“求放心”,而救治世道人心。世道之弊,根源在人心之陷溺。

① 《与王谦仲》,《陆九渊集》卷九,中华书局1980年版,第121页。

② 同上。

③ 《戊申封事》,《朱文公文集》卷十一,《四部丛书刊》本,第169页。

④ 《朱子语类》卷一,中华书局1986年版,第4页。

朱熹道学(理学)和陆九渊心学的哲学思想逻辑结构之异^①,在于对“心”与“理”(“道”)关系及其在哲学思想逻辑结构中的地位、作用、影响之别。虽然朱陆两家建构其逻辑结构的原则是整体的理解、诠释、把握和重建儒家道德形上学,但朱熹以“理”(道)为其本体范畴,陆九渊以“心”为其本体范畴。这里所说的本体范畴,是指其哲学思想体系或逻辑结构是以这一范畴而展开和终始建构起来的。作为儒家道德形上学的追求,无论是外度越的“道”(理),还是内度越的“心”(吾心),最终都要落到人上。人是道或心的担载者,也是其追求者,无人一切都要落空,都无意义。“山河大地都陷了”、人都不存在了,那个在这里的“理”,还有什么价值!

陆九渊基于这种体认,便把人提升到与天、地同等的位置上:“天地人之才等耳,人岂可轻!人字又岂可轻!”^②“三才”虽在《周易·系辞传》和《说卦传》中有所说明,但陆九渊明确了三者相等的地位,既然人与天地相等,人就是绝对不可轻的。为什么人能与天地等耳,是因为“人生天地之间,禀阴阳之和,抱五行之秀,其为贵孰得而加焉。使能因其本然,全其固有,则所谓贵者固自有之,自知之,自享之,而奚以圣人之言为!”^③在宇宙生命的生生之中,人禀阴阳的和气,蕴涵五行的优秀,居天地间最高贵的地位,“为庶类之最灵”,即人为万物之灵。天地有人而充塞生气和灵性,人为天地之中而范围天地,因而人是最可珍贵而有价值的。

陆九渊的人格理想追求是圣人,能与天地并列相等的是圣人。之所以相等是因为天、地、人各有其能而不可及,而又相辅相济成其能。天地有覆载万物之能,圣人有参天地而立之能。天地是“无私”的,圣

① 参见张立文:《宋明理学研究》,人民出版社2002年版,第39—44页。

② 《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第463页。

③ 《天地之性人为贵论》,《陆九渊集》卷三十,第347页。

人遵天地之心,便百祥嘉庆;失天地之心,就灾异警惧。圣人也是“无私”的,他膺裁辅相天地,秉参赞燮理之权,与天地同道同心,而成天地之能。圣人并非高不可攀,而是人人都可以学得到的范式。

人生天地之间,时时刻刻与物欲相交往,与声、色、香、味、触相处,人便渐忘了人之所以为人的“自有”价值,而混同于物(禽兽),因此,人要知道“自立”。陆九渊说:“初教董元息自立,收拾精神,不得闲说话,渐渐好”^①。又说:“请尊兄即今自立,正坐拱手,收拾精神,自作主宰”^②。如何做到“自立”?一是正坐拱手,严肃恭敬;二是收拾精神,摒弃杂念;三是自作主宰。这样才能自觉到人之所以贵的价值。这就是说:“人当先理会所以为人,深思痛省,枉自汨没虚过日月。朋友讲学,未说到这里。若不知人之所以为人,而与之讲学,遗其大而言其细,便是放饭流歠而问无齿决。若能知其大,虽轻,自然反轻归厚。”^③理会人之所以为人的道理,即人为什么活着?活着有什么意义?经人自己的深思痛省,珍惜人生价值,而不枉自汨没,虚度年华。人生的目的和意义,就在于“尽人道”。“人生天地间,为人自当尽人道。学者所以为学,学为人而已,非有为也。”^④“学为人”,就是学怎样做人,就是“尽人道”。“尽人道”与周敦颐的“立人极”有相通之处。如何“学为人”?如何“尽人道”?就是一个伦理道德价值问题,也需要从培养、提高伦理道德素质楔入。

(二)堂堂地做个人

陆九渊的伦理学是以“人当先理会所以为人”,“学为人”、“尽人道”为其出发点,所以称陆氏伦理学为人学伦理学。

① 《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第455页。

② 同上。

③ 同上书,第451页。

④ 同上书,第470页。

在中国伦理学中,义利之辨是其核心问题之一;义利之辨又以人性论为基础。陆九渊的义利之辨是在“天地之性人为贵”的基础上,把人之所以为人的“所以然”之故与人应当如何行为的“所当然”融合起来,而“还我堂堂地做个人”^①。人只有“堂堂地做个人”的自觉,才能激起伦理道德意识的觉悟。此种觉悟,就是“志”。志是指人的行为的一种思想动机或志向、意志。《语录》记载:“傅子渊自此归其家,陈正己问之曰:‘陆先生教人何先?’对曰:‘辨志。’正己复问曰:‘何辨?’对曰:‘义利之辨’。若子渊之对,可谓切要。”^②陆九渊称赞傅子渊的回答能中其肯綮。陆氏平时经常教育学生“凡欲为学,当先识义利公私之辨”^③。把义利之辨与公私之辨相联系,这是伦理道德中一个问题的两个层面。

如何“辨志”?“辨志”与“义利之辨”的关系如何?陆九渊受朱熹之邀,于白鹿洞书院讲《论语》“君子喻于义,小人喻于利”章时说:“窃谓学者于此,当辨其志。人之所喻由其所习,所习由其所志。志乎义,则所习者必在于义,所习在义,斯喻于义矣。志乎利,则所习者必在于利,所习在利,斯喻于利矣。故学者之志不可不辨也。”^④这是一次切中时弊的演讲,不仅使听者感动流涕,而且使朱熹激动不已。朱熹复请陆九渊书其说,后又刻之于石,并为之作跋,以为时诫时勉。

陆九渊在这次演讲中,说明了这样几个问题:

一是切己观省。体认孔子君子小人义利之辨,要深思自省。譬如科举取士,考试得失,并不能辨别君子小人,这同有司的好恶很有关系,士子虽读圣贤之书,但志之所向,不在于义,甚至与圣贤教导背道而驰。他们只计较官资崇卑,禄廩厚薄,根本不把国事民隐放在心上。只有深思是

① 《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第447页。

② 《语录上》,《陆九渊集》卷三十四,第398页。

③ 《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第470页。

④ 《白鹿洞书院论语讲义》,《陆九渊集》卷二十三,第275页。

身,痛心疾首,去利欲之习,专志于义,去参加科举考试,才能阐发圣人之道;做官勤职事,心乎为国为民,而不为自身计较,这才是君子喻于义。

二是志乎义或利。判别君子与小人的唯一标准,是义或利的思想行为的动机或志向。小人从利出发,其所思所想上“孰利于吾身,孰利于吾家,自声色货利至于名位禄秩,苟有可致者,莫不营营而图之,汲汲而取之。夫如是,求其喻于义得乎!”^①君子反是,从义出发,“彼常人之所志,一毫不入于其心,念虑之所存,讲切之所及,唯其义而已。夫如是,则亦安得而不喻乎此哉!”^②志乎义,利欲不入于心,念虑讲切,所存、所及、所习都在于义;志乎利,“道义”不入于心,一切以图于利。

三是义利由其所习,所习由其所志。志可决定一个人的所习和所行,所习和所行也可以改变志。当然学习和修养、环境和行为能否改变一个人的思想意向、行为动机,在于其自己是否愿意改变。“朱、均、管、蔡,志不变也,非质不可变也。苗格、崇降,圣人有以变其志也”^③。志有变有不变,可变有两个条件:一是自己愿意变,“切己自省”;二是“习染”要好,即环境、教育能促使志向好的方面转化。以志为心所固有,甚至以志的自然性来说明其固有性,“有有志,有无志,有同志,有异志。观鸡与雉,可以辨志,絜猿槛虎,可以论志”^④。此四种不同的志,可以通过观察絜槛动物来得到证明。在这里陆九渊忽视人的思想动机、志向、志趣有受所学、所习、所行影响的一面,即社会性的方面,因此以动物的自然性来“辨人之志”,恐不合适。

“辨志”使人从“功利”中超脱出来,而着眼于道义,赢得了一些人的信奉,这是陆九渊自以为真启孔孟不传之学道统传承者的根据,是按照孔孟真传来讲义利的。陆九渊认为,所谓义利是指道义与利欲、公理

① 《君子喻于义》,《陆九渊集》卷三十二,第377页。

② 同上。

③ 《杂说》,《陆九渊集》卷二十二,第274页。

④ 同上书,第272页。

与私意。他说：“私意与公理，利欲与道义，其势不两立。从其大体与从其小体，亦在人耳。”^①又说：“此只有两路：利欲，道义。不之此，则之彼。”^②两者势不两立，非此即彼。在伦理道德问题上，两者是截然相对的，这是为了维护道德的规范性、原则性。

道义与利欲之所以不两立，道义是指“不求名声，不较胜负，不恃才智，不矜功能，通身纯是道义”。^③这是陆氏对道义具体内涵的论述。做到此“四德”的人，“在于为国、为民、为道义，此则君子人矣”^④。利欲是指“人无不知爱亲敬兄，及为利欲所昏便不然。欲发明其事，止就彼利欲昏处指出，便爱敬自在。此是唐虞三代实学，与后世异处在此。”^⑤因为利欲所昏迷、所蒙蔽，而丧失了“爱亲敬兄”的道义之心，要恢复三代“爱亲敬兄”的“实学”。利欲之人，“在于为私己，为权势，而非忠于国，徇于义者，则是小人”^⑥。

陆九渊与其他宋代道学家一样，把义利与公私做合一论，认为义利与公私实质上是一个问题。“又曰公利，其实即义利也。”^⑦如何分辨义利公私？陆氏举例说：“某今亦教人做时文，亦教人去试，亦爱好人发解之类，要晓此意为公，不是私。”^⑧他教学生做“时文”，去科试，不是教他们为利禄，而是为国家培养人才，这是为公，非为私；是为义，非为利。这就是说，只要是为国家天下谋利，此利就是公利，如“凡圣人之所为，无非以利天下也”^⑨。利天下的公利，就是义。总之，陆九渊以“辟土

① 《与包敏道》，《陆九渊集》卷十四，第183页。

② 《语录下》，《陆九渊集》卷三十五，第439页。

③ 《与严泰伯》，《陆九渊集》卷十四，第184页。

④ 《语录上》，《陆九渊集》卷三十四，第405页。

⑤ 《语录下》，《陆九渊集》卷三十五，第453—454页。

⑥ 《语录上》，《陆九渊集》卷三十四，第405页。

⑦ 《与王顺伯》，《陆九渊集》卷二，第17页。

⑧ 《语录下》，《陆九渊集》卷三十五，第467页。

⑨ 《策问》，《陆九渊集》卷二十四，第290—291页。

地”、“充府库”、“约与国”以至科举考试,都是公利,要讲要行;如是“利欲”,应该“剥落”,以义胜利。

陆九渊还以义利公私之辨作为其区分儒释的标准。儒家以人为万物之灵,尽人道而与天地之道并立为“三极”,其教以“义”为“公”为要义;佛教只讲个人的解脱烦恼,涅槃成佛,于家于国不承担责任,是以利和私为旨趣。陆学与佛教禅学在伦理道德的分殊是显而易见的。

(三)理欲和道心人心之辨

人在道德交往活动中,其行为和结果作为存在,在何种性质、程度、方式上,满足主体的何种需要,以及如何进一步满足主体的这种需要,这是从价值学视阈以观义利之辨。从伦理学视阈来看,义利是伦理主体所追求的两种既相联系又相区别的道德价值导向。义利公私所要解释的,是人在各种各样的目标中,何以为至善、至美、最有价值、最值得追求等问题。陆九渊往往把利称为利欲,私称为私欲,总把利、私与欲相联系。其实饮食男女是人人都有的情感、欲望,圣人也不例外。如何对待、处理人的情感、欲望,就成为人类道德的直接基础。人的本能的冲动和生存活动,只有纳入社会关系之网,才能由饮食男女升华为美食、爱情和应当不应当食、爱,以及采取什么手段去食去爱。人性的自然属性转化为道德伦理,需要通过人化和社会化这个中介。这样,作为人性中自然属性方面的饮食男女(人欲),才与道德原则、规范(天理)联系起来。

理欲之辨是义利之辨的继续,义利之辨是理欲之辨的展开。宋代道学家张载、二程、朱熹都严理欲之辨,“存天理、灭人欲”几成共识。朱熹虽看到两者的联系和对待,但仍讲“革尽人欲,复尽天理”^①。陆九渊并不反对去人欲,但反对将天理人欲分为两截。朱熹的“天理人欲,

^① 《朱子语类》卷十三。

不容并立”，根于《礼记·乐记》，因此，陆九渊对《礼记·乐记》作了批评：

首先，天理人欲之辨，非圣人之言。陆九渊说：“谓人欲天理，非是。人亦有善有恶，天亦有善有恶（日月食、恶星之类），岂可以善皆归之天，恶皆归之人。此说出于《乐记》，此说不是圣人之言。”^①《乐记》认为，人初生时未有情欲，禀然天性而静，故天性静而善；人感物而动，便产生贪欲之性，故人欲动而恶。这种把善归于天、恶归于人的观点是往圣所没有说过的，这就否定了天理人欲，不容并立是圣之言，及其神圣性和权威性，也就不是人们所必须遵循的真理和衡量是非的标准。

其次，天理人欲之辨，出自道家老子之言。陆九渊说：“《乐记》曰：‘人生而静……物至知知，而后好恶形焉。不能反躬，天理灭矣。’天理人欲之言盖出于此。《乐记》之言亦根于老氏。且如专言静是天性，则动独不是天性耶？”^②究陆氏此说之源，是因《老子》有“贵静”思想：“至虚极也，守静笃也”和“重为轻根，静为躁君”，以静为动君，分动静为二。《乐记》承继《老子》，便引申出“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”之说，而导致动静二分和天理人欲对待论。这便是陆氏以此出自道家老子说的根据。他反对动静相分而主张同源论，认为静若是天性，动也是天性，若不是，动静都不是天性。既然动静不二，天理人欲二分就无理论根据，也不具价值合理性。

再次，天理欲二分的理论根据之二是天人相分说。陆九渊说：“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。此其原盖出于老氏。”^③同属道家的庄子以天为大，以人为小，“是分明裂天人而为二也”。^④由天人为二而推出天理人欲二分，这是与陆九渊天

① 《语录下》，《陆九渊集》卷三十五，第463页。

② 《语录上》，《陆九渊集》卷三十四，第395页。

③ 同上。

④ 《语录上》，《陆九渊集》卷三十四，第396页。

人合一思想相背的。从宇宙论视阈来看,先秦儒家既有主天人相分说,亦有主天人合一说,而不仅仅是道家主天人相分说,这是陆九渊的疏忽。

陆九渊对《礼记·乐记》的批评,其现实的矛头是对程朱天理人欲对待说的否定。其实,一个人的思想也是变化发展的,因而会出现种种矛盾冲突。譬如陆九渊也讲天理人欲互相排斥消长的问题,“天理人欲之相为消长,其间可谓不容发矣”^①。此消彼长,彼消此长,不是天理长,就是人欲消,反之亦然,其间不容有丝毫不清楚。但这种思想并不是陆九渊思想的主导。这从他对道心人心的诠释可以见其天人合一、天理人欲不二思想的一贯性。他说:“《书》云:‘人心惟危,道心惟微。’解者多指人心为人欲,道心为天理,此说非是。心一也,人安有二心?自人而言,则曰惟危;自道而言,则曰惟微。罔念作狂,克念作圣,非危乎?无声无臭,无形无体,非微乎?”^②这里所指“解者”是就程朱等人对经典诠释的错误而言,程朱都以继往圣之绝学者自诩,也以自己对经典的诠释为金科玉律。虽然朱陆都以“六经注我”为其解经的方法,但陆九渊指出其解经的“非是”,则是从源头上纠其谬,也使自己的观点更具理论的说服力。

陆氏指出程朱等诠释之谬有三:其一,《尚书·大禹谟》所讲的“人心”,是“大凡人之心”,即泛指一般人的心,而非专指人欲之心。“道心惟微”的“惟微”,是就精微而言,才粗就不是精微。事实上道心亦有偏离的时候,便不是天理。从此而言。解释人心为人欲,道心为天理,为非是。其二,人只有一个心,安有二心。由天理人欲之分而把道心人心分二,这是从形体上立论,即从“一块血肉”上说,而非从思维意识上立

① 《庸言之信庸行之谨闲邪存其诚善世而不伐德博而化》,《陆九渊集》卷二十九,第335页。

② 《语录上》,《陆九渊集》卷三十四,第395—396页。

论,即从“至虚至灵”上说。从“至虚至灵”上说,人心只有一个,道心人心只是一个心,天理人欲亦不二。其三,心为一,可就人言或道言。就“人心惟危”说,“人心之危,罔念克念,为狂为圣,由是而分”^①。对待人心惟危有“罔念”和“克念”之分,于是有狂与圣、天理人欲之别,所以不能说人心为人欲。就“道心惟微”说,“道心惟微,无声无臭,其得其失,莫不自我”^②。无声臭、无形体,精微之密。或得而为“天理”,或失而为“人欲”,都取决于自我的道德修养,所以不能说道心专为天理。陆九渊通过对经典文本的不同诠释,而维护于自己的思想体系,建构自己的哲学思想逻辑结构。尽管朱熹也未尝不说心为一个,如他说:“心只是一个心……只是分别两边说,人心便成一边,道心便成一边”^③这“两边说”,与陆九渊的“自人言”、“自道言”有相似之处,但朱熹有时讲道人心心为一物判作两片时,有作二心之意蕴。这是与朱熹哲学思想逻辑结构二分的特征相联系的,就此而言,陆九渊的批判也并非无的放矢。

陆九渊虽在天理人欲之辨和道心人心之辨上批评程朱,但并非像后来的陈确、戴震所主张“天理正从人欲中见,人欲恰好处,即天理也”^④。“好货、好色,欲也。与百姓同之,即理也”^⑤。理欲相依,理存欲中,理即人欲的恰好处。陆九渊天理人欲合一一是主张去欲的,他以“存道去欲”或“以道制欲”来替代程朱的理欲关系。陆九渊说:“主于道则欲消,而艺亦可进。主于艺则欲炽而道亡,艺亦不进。”^⑥“主道消欲”,“欲炽道亡”,这样也把道欲对立起来,相互消长。“欲”是指私欲,

① 《人心惟危道心惟微惟精惟一允执厥中》,《陆九渊集》卷三十二,第378页。

② 同上。

③ 《朱子语类》卷七十八。

④ 《无欲作圣辨》,《陈确集·别集》卷五,中华书局1979年版,第461页。

⑤ 《与段茂堂第九札》,《戴震全书》(六)卷三十五,黄山书社1995年版,第541页。

⑥ 《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第433页。

是害“吾心之良”的欲心,是“无好善”的恶心,是追求美味华服的物欲心。道是最高的、普遍的道德原则。“道可谓尊,可谓重,可谓明,可谓高,可谓大。人却不自重,才有毫发恣纵,便是私欲,与此全不相似。”^①人若不自重,不提高自己的道德素质,便会溺于私欲,与道的尊、重、明、高、大越来越不相似。他对包敏道等说:“若诸公所可喜者,皆是专于向道,与溺私欲不同耳。”^②“向道”与“溺私欲”可谓是两股道,道不同而不相为谋,两者是二分的。

道从超越的普遍性来说,“道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。故仁义者,人之本心也。”^③道于宇宙是在场的、显现的,其在天为阴阳之道,在地为柔刚之道,在人为仁义之道。仁义之道,就是人的本心。这“本心”就是陆九渊道德哲学的价值之源,及其人学伦理学的最高境界。

陆九渊人学伦理学有其特点,他以义利公私根于心,亦是性的内涵的一种表现形式,人通过心性的涵养、剥落、存心、养心、求放心,进入“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”的境界,获得人的价值和尊严,实现道德自由。他以义利的道德价值内涵是公私,义是大公而无私,利有公利与私利之分。在南宋时期,公私义利之辨所围绕的话题具有时代性,不同的公私在真实性上也可能迥异,当权者可利用自己掌握的权力和对意识形态的控制,把私利说成公利。私利虽以最直观、最常见的把握形态表现出来,其实私利也有一个得之有道不道、应该不应该、合宜不合宜的问题。如果是合理的、合道的,也与义近。

陆九渊以人的情感欲望与道德原则的关系为主旨而展开理欲之辨,是与宋明理学各家有异的。如果说程朱倡存理灭欲说,胡宏主天理

① 《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第460页。

② 《与包敏道》,《陆九渊集》卷十四,第183页。

③ 《与赵监》,《陆九渊集》卷一,第9页。

人欲同体异用论,陈亮讲理欲并行说,王夫之主理欲互体说,戴震倡体情遂欲论,那么,陆九渊则提理欲合一论而独具特色。即使以陆王(守仁)心学与程朱道学、张(载)王(夫之)气学,鼎足而三,但陆王在理欲问题上亦异趣,王守仁是主“存天理,灭人欲”的,并非一致。

当今世界,利欲膨胀,人欲横流。特别是片面强调工具理性而忽视价值理性,利欲以其合法性、合理性而登上圣坛,从而激化了人与自然、人与社会、人与人、人的心灵、文明之间的冲突,使生态危机、人文危机、道德危机、精神危机、价值危机加剧。人在私利之欲的驱动下,排山倒海,战天斗地,无情地征服自然,以致土地沙漠化、大气污染、资源匮乏、人口爆炸、臭氧空洞、温室效应等,人类的持续发展遭受严重破坏;国际社会贫者愈贫,富者愈富,两极分化,于是社会动乱不断,或由于市场配额不均等、利润瓜分不公平、生息领地有争议、宗教信仰有分歧而导致你死我活的斗争以及各种恐怖活动等;人与人之间冷漠,一切以个人利益为中心,爱情亲情、道德良心、社会责任、民族尊严统统不顾。假冒伪劣、坑蒙拐骗、杀人放火、肆无忌惮。眼观当今人类所面临的这种种冲突和弊病,陆九渊所提出的义利公私之辨、理欲之辨、道欲之辨、道心人心之辨,对于化解和治疗人类所面临的冲突和弊病仍有着启示作用和现实意义。

*

*

*

陆九渊非常自信地说:“易简工夫终久大。”他的自信是基于他对生命智慧的体验,智能创新的魅力,心学思维的觉解。故其自信是有深沉的根底的,它犹如“拳石崇成泰华岑”,拳拳之石竟能累积成巍峨的泰、华高山。荆门人为了崇敬这位 800 多年前犹泰山之伟、华山之峻的思想家、哲学家、教育家,召开学术研讨会,我与方国根编审有幸与会,聆听学者们的真知灼见。由于我写的《走向心学之路——陆象山思想的足迹》早已售完,无法在大会上请求指正。方国根编审觉得当前有关陆象山哲学思想系统研究的专著较少,他就想到出版《走向心学之

路——陆象山思想的足迹》的修订本,以满足学界研究的需要。我也希望这本写于1984年,中华书局于1992年出版的书,有一个修订的机会,于是在方国根编审的鼓动下,进行了修订,改书名为《心学之路——陆九渊思想研究》。承蒙人民出版社领导的支持,才得以出版,以能求教于读者,谨表感谢。

张立文 会林社人