

朱熹

天理观研究

黎良华 著

河南人民出版社



教育部人文社会科学研究青年项目
“美德的统一性问题研究”（15YJC720012）资助

朱熹

天理观研究

黎良华
著

河南人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

朱熹天理观研究 / 黎良华著. — 郑州 : 河南人民出版社, 2017. 3

ISBN 978 - 7 - 215 - 10900 - 1

I. ①朱… II. ①黎… III. ①朱熹(1130 - 1200) - 理学 - 研究 IV. ①B244.75

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 052545 号

河南人民出版社出版发行

(地址 : 郑州市经五路 66 号 邮政编码 : 450002 电话 : 65788053)

新华书店经销

河南新华印刷集团有限公司印刷

开本 890 毫米 × 1240 毫米

1 / 32

印张 7

字数 170 千字

2017 年 3 月第 1 版

2017 年 3 月第 1 次印刷

定价 : 36.00 元

自序

《朱熹天理观研究》是以我硕士毕业论文为主体拓展而成,后面的三篇附录则是由近年来相关研究成果改动而来。之所以将硕士毕业论文拓展成书,一是觉得自己在硕士毕业论文的写作过程中确实付出了艰辛的努力,写成后该论文也得到过诸多的好评,且自己认为它在质量上恐怕也过得去,应该不至于太差,因而想将之扩充并加以出版;二是随着自己在伦理学领域的钻研及对现实社会的观察,我越发觉得传统文化特别是其中的伦理道德文化对当代人心秩序的整饬显然有其不可替代的价值与作用,而欲使传统伦理道德文化能够发挥其整饬人心的作用,当然需要相应的学习与研究,并最终使之在我们现实生活中得到切实的贯彻与践履。朱熹天理观是传统伦理道德文化的佼佼者,显然是我们需要关注与研究的重要对象。

朱熹虽师承李侗,但受“二程”思想影响极大,其讨论主题与内容可视为“二程”之相关讨论的深化与升级,朱熹被看作

是理学的集大成者,其中的主要原因恐怕也正因如此。天理观是朱熹伦理道德学说的主体,同时也为其伦理道德学说提供了基本的讨论架构。从伦理学研究的角度来看,我们认为朱熹天理观具有如下几个方面值得注意的地方:

1. 绝对主义的道德观

朱熹天理观是一种绝对主义的道德观念,天理所颁布的道德命令具有需要绝对服从的性质,“人只有天理、人欲两途,不是天理,便是人欲”^①。绝对化的道德观在给人以某种压迫之余,同时也消除了任何意欲滑出道德要求的企图。

应该看到,作为一种理性要求的产物,道德实际上对人的感性欲求始终保持着某种克制与对立,使得从人感性生存的角度来看,道德似乎永远是一种异己的存在。与之相关,遵循道德对人来说始终都存在着某种困难,至少是对芸芸众生来说是如此,因为人自身的情感欲求与人的感性存在之间实为一体而两面的关系,从而使得现实之人,除非其为道德境界极高者(如孔子所谓的从心所欲不逾矩),其内心深处恐怕都总是存在着某种冲破道德束缚之冲动。告子说“食色,性也”(《孟子·告子上》),虽在传统上广受批判,实则是对人之本性的某种直观性的洞察。从人的本然之性来看,道德对人来说很难说不是一种束缚或负担,也正因为如此,道德才需要不断地宣扬与教育,并在违背道德要求时每加以必要的惩罚,方使得一代又一代人遵循道德的训诫与引领。反之,如果不

① 朱杰人等主编:《朱子全书·第十五册》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第1454页。

加以教育或引领,则鲜有人能够自觉地以合乎道德要求的方式行事,为此孔夫子也不免感叹:“吾未闻好德如好色者也。”(《论语·子罕》)好色,可谓人之本性,但道德,却似乎难以看作是人之本性。

由其独特的哲学观,朱熹当然不会承认如“食色,性也”般的自然人性论,但其思想中显然包含了对这种人性观念的某种承认,否则就难以理解他对人物欲之心的高度戒备。实际上,朱熹在孟子与告子之间做出了某种调和之努力,以较为隐晦的方式承认了人先天具有利乐之心。朱熹说:“若只论性而不论气,则收拾不尽,孟子是也。若只论气而不论性,则不知得那原头,荀、扬以下是也。”^①朱熹虽主张人本性禀天理而生,天理至善,所以性无不善;但现实之人却并非只是天理这一源头,现实之人是天理与形而下的气相结合而成。由此,朱熹一方面坚持了儒家传统所宣扬的性本善说,另一方面又对性本恶(先天有利乐之心)有所回应或同情。正是因为人既源于善而又难以把握住善,朱熹认为人应该要经常保持“惺惺”之心,即时刻要对以天理为代表的道德保持敬畏之心,以谨防自身在道德上犯错。

如此,人一方面有先天性的利乐之心,另一方面则又有遵循道德的需要,这两者之间每每互为对立。为了保证人对道德的践履,道德要求的某种绝对化倾向在某种程度上就成为一种客观需要。应该看到,作为人所能把握的道德往往是一

① 朱杰人等主编:《朱子全书·第十五册》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第1890页。

种规范形式的道德,道德即规范可以说是道德在现实中的具体体现。作为一种规范,道德本身当然蕴含有普遍性要求的意味,它不可能照顾到各种特殊且偶然的具体情况,否则,作为规范形式而言的道德本身就可能面临消解的命运,此其一;其二,如上所言,人感性存在的一面使得人总有意欲冲破道德要求的冲动,如果道德处处体现出对现实境况的某种照顾与妥协,则人对道德要求就更难有敬重之情。如此,欲使人尊奉道德、敬重道德,道德本身似乎就需要走向某种绝对化的境地。由此来看,绝对化的道德观既是道德本身之性质使然,同时也是人自身所具有的某种局限所使然。

当然,绝对化的道德反过来又使其以冷峻的绝对而体现出对人自身本真生存的某种压制。绝对化的道德使得道德服务于人的事实转变为人服务于道德的现实,如此,道德绝对主义难免体现出对人本真生存的某种异化,这是其最大的负面影响之所在。然而,我们是否就能以此为理由而摒弃道德绝对主义呢?答案恐怕是否定的。道德绝对主义的对立面是道德相对主义,或者说,摒弃道德绝对主义容易滑向道德相对主义。道德相对主义否认存在绝对的道德,认为所有的道德价值或道德规则都具有相对意义。如此,道德相对主义既容易演变为人们违背道德的某种藉口,同时也容易沦为道德虚无主义的帮凶,引起道德本身的式微。道德相对主义在社会转型的今天所存在的危害当然就更加明显了,各种藐视道德、诋毁道德的现象背后实际上都可发现有道德相对主义的痕迹。道德相对主义藐视权威,助长个体对自身主观臆断的盲目自信,不断蚕食道德所赖以生存的土壤,最后导致各种极端的个

人主义与是非对错不分;道德相对主义轻视道德信仰,将道德弃之如敝屣,缺乏对道德起码的敬重,助长各种道德败坏现象,加剧了社会道德的失序与混乱;道德相对主义蔑视道德本身的价值,推动个体对自身感性欲望的放纵,容易与现实中的拜金主义、享乐主义沆瀣一气,阻碍了社会良序的建立。克服道德相对主义需要确立起对道德本身的敬重与敬畏,而对道德的敬重与敬畏则在某种程度上离不开道德本身的某种绝对化倾向,或换句话说,没有某种绝对化的道德观念,道德本身的权威与尊严恐怕就难有保障。由此观之,道德绝对主义虽有其令人厌恶的一面,但对于道德本身的存在来说,恐怕又具有某种必然的意味。

在朱熹那里,天理是客观的绝对,天理对人来说具有绝对的权威,不敬天理就是沉沦于人欲,人在天理面前几乎没有选择的余地。绝对的天理固然有令人难以满意的地方,但其意则在于以绝对的天理来保证人们对道德的尊奉。相反,如果放弃了天理自身的权威性特征,则天理对所具有的道德意义恐怕就要大打折扣,这是朱熹天理观的道德绝对主义所主要着眼的地方,在今天仍然值得我们借鉴与学习。

2. 群体主义的价值倾向

朱熹天理观体现了一种群体主义的价值取向,代表群体利益或社会价值的天理具有先天的正当性,而代表个体情感欲求之部分(实为低级部分)的人欲则被指为需要革除的不正

当因素,“是底即天理之公,非底乃人欲之私”^①。群体主义精神具有某种客观的合理与必然,但也要谨防其走向某种片面或极端。

生活于这个世界上,对每一个人来说至关重要的是如何与他人及所在群体进行相处与交往。人是社会的存在,一个人不可能离开他人而得以健康正常地存活下去,因此至少是从价值的角度来看,社会对人来说具有某种先天的优先,即社会的整体存在优先于任何一个单独个体的存在,这是一个简单的自明性道理。社会优先于个人,因此,有时候为了社会整体的利益,社会有权利要求个人做出某种让步或牺牲,以维系社会整体的利益或正常存在。在这里,个人对社会的牺牲从表面上来看是个人自我利益的单纯付出,但从更为深层的角度来看,某个个体对社会的牺牲则又可看作是社会对其他多数个体的某种保护,因为如果放纵某个个体对社会整体利益的损坏并形成连锁效应,则社会整体的利益甚或正常的存在都可能会受到威胁,从而最终反过来伤害到其中的任何一个个体。由此观之,个人服从群体,个体利益为群体利益在必要时做出牺牲,某种程度上可看作为群体对处于其中每个个体的某种保护机制,因而具有某种客观的合理与必然。

然而,从个体自身存在的角度来看,对个体为了群体而放弃或牺牲自身的利益则又有不同的视角与看法。作为一个生活于现实中的人,每一个个体首先感受到的无疑是自身的现

^① 朱杰人等主编:《朱子全书·第十四册》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第390页。

实存在,是个体现实的情感体验与感性生活,从这个角度来看,每一个个体显然都首先是从自身的角度来看待这个世界的,其对世界的体验与感知也首先要以自身的内在世界为出发,其对这个世界的认知也只能或主要是自身对这个世界的某种理解或感悟,陆九渊所谓的“吾心即是宇宙,宇宙即是吾心”,在某种程度上所表达的正是此意。由此,生活于这个世界上的每一个个体,其对世界的认知与体验首先离不开主体自身的主观性的内在世界,离开了个体自身的主观性的内在世界,这个客观世界对于相应主体来说便会丧失其存在的意义,从这个角度来看,个体对这个世界的把握与自身的内在世界之间具有紧密的关联,个体在看问题与做出选择行动时首先是从自身的内在世界出发,这对每个个体来说恐怕都具有一种先天的必然。要克服主体对自身内在世界的先天眷顾,需要主体做出某种理性的反思,反思的最大意义在于自己将自己看作是与己无关的他人,自己站在他人的角度对这个已被看作是他人的“自己”做出一种理性的审视,目的主要就在于克服自己对自己所具有的某种先天的亲和性。与此相关的是,在个体利益与群体利益冲突中,无论个体利益为群体利益需要做出让步或牺牲的理由多么充分,则多多少少都会面临着主体内在世界的某种挣扎,在很多时候,特别是在理性反思能力不足的个体身上,他(或她)往往会主观地将某种合理性赋予自身对相应利益的谋求,从而加剧了个体利益在做出让步或牺牲时的难度。总而言之,至少是从个体自身的角度来看,除非是道德修养极高者,否则在其个人利益与他人利益或群体利益发生冲突时,该个体被要求要为他人、群体做出某种

让步或牺牲时,往往会引起主体自身某种自发性的抵触或挣扎,当然,这种抵触或挣扎对于个体来说,显然又是极为正常的事情。

个体利益为他人利益、群体利益做出让步或牺牲不仅会面临个体自身的某种抵触或挣扎,在现实生活中实际上还存在着是否合理的问题。从现实生活的角度来看,每一个个体都是独立的感性存在,个人与他人展开合作的同时当然也与他人形成了某种竞争。个人与他人当然不仅仅只有合作,否则就难以解释这个社会上还存在着各种各样的矛盾,矛盾实际上就是一种冲突,其中利益的冲突往往是其中最为重要的冲突。个人与他人共生于同一个世界,而相应的资源与条件都不可能是无限的,这就决定了个人与他人免不了会在某个情境下陷于相互冲突的境况之中。冲突当然有可能会是正当利益与不正当利益的冲突,但也很可能会是正当利益与正当利益之间的冲突。如果是正当利益与不正当利益之间发生冲突,从道德的角度来看,则解决的办法就显得极为简单,无非是要求不正当利益要为正当利益让道,不正当利益由于其不正当性而失去其道德上的合理性,因此,要毫无保留地向正当利益做出让步。问题是,冲突也可能是正当利益与正当利益之间的冲突,如此,从道德的角度来看,则解决办法就变得复杂起来了。由于双方都是正当利益,所以,每一方都具有道德上的合理性,这时候任何一方的让步或牺牲都可以说是一种遗憾甚或是悲剧,因为任何一方都有伸张自身利益的理由,但所处的冲突情境又使得双方的利益难以并存。与此相关,这种情况下如不问青红皂白地要求个人为他人、个人为群

体做出让步或牺牲,恐怕就会失之偏颇。因此,个人为他人、个人为群体做出让步或牺牲,似乎不应该是无条件的。在我们看来,当所说的群体利益或社会利益对于整个群体或社会的存在具有至关重要作用的时候,这种情况下的群体利益或社会利益对于特定的个人利益当然具有绝对的优先权,这种情况下要求个人为了群体、个人为了社会做出某种让步或牺牲显然没有任何道德上的疑问。问题是,并不是任何的群体利益或社会利益都是至关重要的,当然也并不是所有的个人利益都是可以轻言放弃的,在这种情况下,如果个人利益与群体利益或社会利益发生某种对立而不相容时,个人利益是否应该无条件地为群体利益或社会利益做出让步甚或牺牲显然就值得商榷,或至少应该寻求如何在两者间取得某种平衡的办法。

从道德本身的角度来看,道德在主体自身利益与他人利益之间往往有要求主体为他人做出某种牺牲的倾向,此所谓道德上的“人我不对称性”。从这个角度来看,要求个人服从群体、个人利益为他人利益做出某种牺牲似乎在道德话语中具有先天的合理性。反之,在个人利益与他人利益、个人利益与群体利益发生冲突时,不管个人利益对相应主体来说具有怎样的意义,也不管这样的个人利益具有怎样的正当性,主体对自身利益的伸张在道德上似乎都难以找到恰当的理由。这种情况下,特别是在有着强烈利他色彩的道德理论中,往往把个人对他人、个人对群体或社会的责任加以无限放大,在现实中就不免造成对个人自身合法利益或合理诉求的某种压制。朱熹天理观的伦理道德学说是一种典型的群体主义价值倾向

的道德学说,其除了对群体或社会的利益有极为重视或强调的合理性之外,似乎对个人合理利益的谋求显得关注不够甚或是某种漠视,今天的我们应该要扬其长而弃其短,即要以一种批判的态度来看待朱熹天理观所体现的群体主义价值倾向。

3. 理性主义的伦理精神

朱熹天理观在伦理致思上体现了一种理性主义的精神,其为学目标即为所谓的“格物穷理”。天理是形而上的存在,是天地万物得以存在的根本,也是人伦理道德的最终价值源泉,以天理为伦理道德的本原基础与终极依归,体现了朱熹天理观在道德问题上的理性主义态度。

道德理性主义有诸多方面的不同表现,但其首要特征则是突显理性而非感性欲望在人本真存在中的地位与作用。人的生存本身可展开为多个不同的维度,而人本身当然也有不同维度的存在。就人自身而言,人首先有其感性欲望的一面,这是人自然性的存在维度,指向的是人的各种感性体验与情感欲望,与人的现实生活具有极为紧密的关联;人同时也有超感性的一面或者说理性的一面,赋予人以思考与反思的精神活动能力,能够对自身及所在世界做出反思性的审视,指向的是人的各种精神生活与思维活动,往往体现出对具体的现实生活的某种超脱,但与人的本真存在却具有极为紧密的关联。一般而言,感性欲望往往与各种冲动相连,并且与人自身的具体存在样态常常纠缠在一起,所以,出于感性欲望的选择与判断不仅常常带有某种冲动的性质,而且往往也难以捉摸而无法加以普遍化;理性则往往与高级的慎思相连,因此往往能够

超脱于主体自身及其所在的现实境遇,因此,出于理性的选择与判断不仅具有长远而周全的特征,而且往往也体现出对现实的超越而获得某种普遍性的品格。由是之故,伦理学家往往将道德思考的原点基于慎思型的理性而非冲动型的感性欲望,且有意将两者作为一种对立来加以考察。在朱熹看来,作为精神活动之总体的“心”或“人心”,既可能指向代表理性的天理,也可能指向代表感性欲望之部分(实为低级部分)的人欲。由于在朱熹那里,“心”的精神活动指向就譬如人在走路一样,不可能同时做出截然不同的两种选择,所以,朱熹认为“心”所指向不是理性的天理就是感性的人欲,“人之一心,天理存,则人欲亡;人欲胜,则天理灭,未有天理人欲夹杂者”^①。在朱熹看来,代表理性的天理具有先天的正当,因此,它在人的道德生活中始终应该占据绝对的统领地位;代表感性欲望之部分(即低级的感性欲望)的人欲具有先天的不正当,因此,它在人的道德生活中始终应该被摆在需要克除的位置。从朱熹以上的处理来看,朱熹天理观在道德价值指向方面始终将理性视为瑰宝,天理至上实为理性至上,与之不同,对低级的感性欲望则需要始终保持高度的警惕,朱熹天理观由此体现的是一种理性主义价值取向的伦理精神。

道德理性主义的另一个重要特征是相应的伦理致思体现理性主义的色彩,与经验主义与蒙昧主义相区别。作为理学的集大成者,朱熹在伦理致思方面继承了周(周敦颐)、张(张

^① 朱杰人等主编:《朱子全书·第十四册》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第388页。

载)、二程(程颢程颐)的理性主义气质,其对各种道德问题的思考始终站在理性主义的立场,与佛道(主要是佛)的蒙昧主义相对立,当然也与儒学歧出者(如陈亮、叶适)的经验主义相对立。在朱熹建构在天理基础上的伦理道德学说中,其所说的理与气的关系、天与人的关系、天与理的关系、理与人的关系、天理与人欲的关系、心与性情的关系、性与情的关系、道心与人心的关系、体与用的关系、人与物的关系,如此等等,都以理性的思辨作为理论展开的手段,同时讨论的结果最终又指向理性可把握的内容,这样的伦理致思模式显然是理性主义的路径。“理”在朱熹那里既可看作是人伦道德的本体,同时也可以泛指一般的道理。以理为上,实际上是一种崇理的精神,恰是这种崇理精神,进一步夯实了中国传统已有的人文主义取向,使得中华民族得以鲜明地区别于各种以宗教狂热崇拜为纽带的其他民族或文化。中国人推崇理、崇尚道义,这种传统当然不仅仅只是传统,恰如有学者所指出的,“宋明理学以理为实,视理为天,提出‘性即理’、‘心即理’、‘气即理’等命题,使理范畴的含义臻于完善。近代伊始,理转换为公理,成了维新变法乃至革命的武器。在这一环环相扣的演进过程中,宋明理学的求理精神,成为承前启后的枢纽,集传统文化求理精神之大成,开求理精神近代化转换之契机”。^①由此来看,中国传统哲人对理的推崇在社会主义社会的今天当然有其值得学习与借鉴的地方,比如,社会主义对公平正义的强调,与传统对理的推崇之间似乎就存在着某种形式的渊源关

^① 张立文:《宋明理学研究》,人民出版社2002年版,第85页。

系,或者说,加以适当的发掘与改造,传统崇理重道的思想是完全可以为我们今天所用的。

刚才说到,与朱熹理学相对立的佛教思想体现出某种蒙昧主义的特征,这恐怕需要进一步的说明。宋明理学又被称为新儒学,这“新”字之意,恐怕主要在于宋明理学在理论建构方面与传统儒学的巨大差别。在理论建构方面,宋明理学与传统儒学之间的差别主要在于:宋明理学在理论建构中体现出极为强烈的思辨色彩,而传统儒学则对思辨的运用似乎没有太大的兴趣。传统儒学严格来说并非为一种现代意义上的理论学问,某种意义上它可看作为一种供统治者提供建议与参考的“统治术”,恰如有学者所指出的,“传统儒学的思辨水平之所以不高,在于它更多是一种治国的方略,是术,而非形而上的哲理”^①。那么,思辨性水平不高的传统儒学又如何演变为思辨性水平较高的宋明理学呢?答案就在于宋明理学家对传统儒学的改造身上。在理学家看来,儒学如欲战胜其主要竞争对手佛教,则需要向佛教所具有的长处学习。相比于传统儒学,佛教对于当时知识分子的主要兴趣在于其理论建构方面具有极为强烈的思辨色彩,正是通过对佛教理论中思辨性方法的移用,传统儒学实现了自身革命性的转换,新儒学(即宋明理学)得以诞生。这样来看,佛教思想应该说是具有鲜明的思辨色彩,而思辨当然是理性的思辨,那么,我们前面又为什么说佛教思想体现出某种蒙昧主义呢?在我们看来,蒙昧并非是与思辨相对,蒙昧的东西当然也可以通过思辨的

^① 孔令宏:《宋代理学与道家、道教》,北京:中华书局,2006年版,第48页。

形式得到论证或确认,正如中世纪时的基督教,其教义学说基本上都是通过哲学思辨的方式给予阐明的,而其中最为伟大的神学家(如奥古斯丁、阿奎那等)当然也是中世纪时最为伟大的哲学家。由此我们认为,蒙昧主义的东西并非与哲学思辨无缘,而哲学思辨也并不能保证所思考对象的非蒙昧性质,蒙昧更多是与其讨论结果的终极指向的某种神秘化相关。更具体而言,佛教在佛理宣扬方面当然借助(或发明)了诸多哲学话语,但这些哲学话语最终的服务对象却是神秘性的信仰,从这个角度来看,佛教思想虽具有强烈的思辨色彩,但我们仍然认为其属于一种蒙昧主义的理论学说。当然,这里所说的蒙昧主义并非为一种贬义的用法,其所对应的主要也并非是一种社会作用方面的评价,而毋宁说它是这一思想理论本身的某种特性。

朱熹天理观所体现的理性主义不仅与佛教的蒙昧主义相抵牾,同时也与陈亮、叶适等儒学的歧出者所持有的经验主义存在对立。在朱熹看来,作为道德本原的天理并不是经验中的事物,相反是形而上的存在,“形而上者全是天理”^①。在朱熹看来,作为各种具体之善的总根源,天理本身是至善的存在,但现实中任何具体之善都可能会由于这样或那样的原因而有所欠缺,所以,至善的天理当然需要体现出对各种具体之善的某种超越,而将形而上的属性赋予天理,其原因就在于以形而上的属性来保证天理本身的至善性质。朱熹说:“理无

① 朱杰人等主编:《朱子全书·第十四册》,上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版,第 233 页。